لنحیینہ حیوۃ طیبۃ

حالات و سوانح ○ عصر و عہد ○ افکار و آراء

○ تالیف : محمد ابو زہرہ (قاہرہ، مصر)

○ ترجمہ : رئیس احمد جعفری (ندوی)

○ مقدمہ : غلام رسول مہر

○ تنقیح، تحقیق، اضافہ: ابو الطیب محمد عطاء اللہ حنیف

◎

ناشر

المکتبۃ السلفیۃ

شیش محل روڈ ——— لاہور

سلسلۂ مطبوعات نمبر ۱۲۴

تالیف .... محمد ابوزہرہ (مصر)

ترجمہ .... سید رئیس احمد جعفری (ندوی)

مقدمہ .... غلام رسول مہر

تنقیح، تحقیق، اضافہ .... ابوالطیب محمد عطاء اللہ حنیف

طابع .... احمد شاکر

مطبع ....

ناشر .... المکتبۃ السلفیہ، لاہور ۲

کل صفحات ۹۰۴

قیمت مجلد .... روپے

تاریخ اشاعت : محرم الحرام ۱۳۸۱ھ / جولائی ۱۹۶۱ء (طبع اول)
ربیع الاول ۱۳۹۱ھ / مئی ۱۹۷۱ء (طبع ثانی)

○

ان للہ عند کل بدعۃ کید بہا الاسلام و اھلہ ولیًا یذب عنہ

(قالہ ابن مسعود رضہ و قد روی مرفوعًا)

○

"آج کل مسلمانوں میں جس فتنۂ عقائد نے سر اٹھایا ہے اور بحکم بل قالوا مثل ما قال الاولون وہ تمام فتنے اکٹھے ہو کر پلٹ آئے ہیں جو عقاید اسلامیہ کے مختلف دوروں میں فرداً فرداً ظاہر ہوئے تھے۔ اس لحاظ سے آج معارف ابن تیمیہؒ سے بڑھ کر اور کوئی چیز مطلوب و مقصود وقت نہیں۔"

(مولانا ابوالکلام آزادؒ تذکرہ ص ۱۵۰)

○

مردِ حُر محکم ز وِردِ لاتخف ۔۔۔ ما بہ میدان سر بجیب او سر بکف

مردِ حُر از لَآ اِلٰہ روشن ضمیر ۔۔۔ می نہ گردد بندۂ سلطان و میر

پائے خود را آں چناں محکم نہد ۔۔۔ نبضِ رہ از سوزِ او بر می جہد

سرِّ دین ما را خبر، او را نظر ۔۔۔ او درونِ خانہ، ما بیرونِ در

دارد اندر سینہ تکبیرِ اُمم ۔۔۔ در جبینِ اوست تقدیرِ اُمم

در جہانِ بے ثبات او را ثبات ۔۔۔ مرگ او را از مقاماتِ حیات

کارِ ما وابستۂ تخمین و ظن ۔۔۔ او ہمہ کردار و کم گوید سخن

ما گدایاں کوچہ گرد و فاقہ مست

فقرِ او از لَآ اِلٰہ تیغ بدست

اقبالؒ

"مثنوی، پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق"

"اسلام میں سیکڑوں ہزاروں بلکہ لاکھوں علماء، فضلاء، مجتہدین، ائمۂ فن اور مدبّرین گذرے لیکن مجدد بہت کم پیدا ہوئے۔"

مجدّد کے لیے تین شرطیں ضروری ہیں:

۱۔ مذہب، علم یا سیاست میں کوئی مفید انقلاب کر دے

۲۔ جو خیال اس کے دل میں آیا ہو کسی کی تقلید سے نہ آیا ہو، بلکہ اجتہادی ہو۔

۳۔ جسمانی مصیبتیں اٹھائی ہوں، جان پر کھیلا ہو، سرفروشی کی ہو۔

تیسری شرط اگر ضروری قرار نہ دی جائے تو امام ابو حنیفہؒ، امام غزالیؒ، امام رازیؒ، شاہ ولی اللہ صاحبؒ اس دائرہ میں آسکتے ہیں لیکن جو شخص رفارمر (مجدد) کا اصلی مصداق ہو سکتا ہے۔ وہ علامہ ابنِ تیمیہؒ ہیں۔

مجدّدیت کی اصلی خصوصیتیں جس قدر علامہ کی ذات میں پائی جاتی ہیں، اُس کی نظیر بہت کم مل سکتی ہے۔"

(شبلی، مقالات جلد ۵)

مقامِ عزیمتِ دعوت

"آٹھویں صدی ہجری کے اوائل میں جب دعوتِ عامۂ امت، وتجدید شریعت، و احیاء السنة بعد موتها و اخماد البدعة بعد شیوعها و ارتفاعها کی روح القدس نے آیة من آیات الله وحجة قائمة من حجج الله، شیخ المصلحین، و ملاذ المجددین، سند الکاملین و امام العارفین، وارث الانبیاء و قدوة الاولیاء حضرت شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کے وجودِ مبارک میں ظہور کیا اور عہدِ اواخر کے تمام مسالک دعوت وتجدید کی ریاست و فاتحیت وقطبیت و مرکزیت کا مقام اس مجددِ اعظم کے سپرد کیا گیا دیارِ مصر و شام علمائے کاملین سے مملو و مشحون تھے ـــــ بڑے بڑے حفاظ و نقاد علوم اور خواص و اعاظم نظر و اجتہاد موجود تھے جن کے بعد اس درجہ کے لوگ تمام عالم اسلامی میں پیدا نہیں ہوئے ـــــ بااں ہمہ یہ حقیقت سورج کی طرح چمک رہی ہے کہ مقامِ عزیمتِ دعوت کا جو مقامِ خاص ہے وہ ان میں سے کسی کے حصّے میں نہ آیا وہ صرف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ہی کے لیے تھا۔ سب دوسرے کاموں میں رہ گئے لیکن انہوں نے وہ سب کام بھی ان سے بہتر کیے جو وہ سب کر رہے تھے اور پھر ان سے بڑھ کر یہ کہ سب کو راہ عزیمتِ دعوت، وتجدید و احیائے ملّت و رفع اعلام سنت و اخماد بدعت و کشف ابراز معارف مستورۂ کتاب و سنت و خوامض و سرائر معارفِ حکمت نبوت و انفجار ینابیع الحکمة من اللسان و الجنان و جہاد فی سبیل الله بالسیف والقلم و اللسان میں منزلوں پیچھے چھوڑ دیا اور علوم و اعمال وہبیہ و سماویہ کی ان بلندیوں پر تن تنہا جا کھڑے ہوئے جہاں ان کے اقران و معاصرین کے وہم و تصور کو بھی بار نہیں حتّٰی کہ خود ان کے معاصرین کو یک زبان و یک قلم ہو کر اعتراف کرنا پڑا ما رأینا مثله و انه ما رأی مثله نہ تو ہماری آنکھوں نے اس کا مثل دیکھا اور نہ خود اس کو اپنا سا کوئی نظر آیا

اے تو مجموعۂ خوبی بچہ نامت خوانم"

(مولانا ابوالکلام آزادؒ، تذکرہ)

فہرست مضامین

۷ ــــ ابتلاء کا تیسرا دَور

۱۴۴ ــــــــ ۱۴۶

۸ ــــ ابتلاء کا آخری دَور

۱۴۷ ــــــــ ۱۵۶

عقاید

اہم تعلیقات و حواشی کی فہرست

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تصدیر

الحمد للہ حق حمدہ، وصلاتہ وسلامہ علی سید خلقہ محمد رسولہ وعبدہ، وعلی آلہ واصحابہ ومن اتبعہ حق الاتباع من بعدہ۔ اما بعد فقد قال شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ :۔

انا الفقیر الی رب السمٰوات	انا المسکین فی مجموع حالاتی
انا الظلوم لنفسی وھی ظالمتی	والخیر ان جاءنا من عندہ یاتی
لا استطیع لنفسی جلب منفعۃ	ولا عن النفس فی دفع المضرات
ولیس لی دونہ مولی یدبرنی	ولا شفیع الی رب البریات
الا باذن من الرحمٰن خالقنا	رب السماء کما قد جاء فی الآیات
ولست املک شیئا دونہ ابداً	ولا شریک انا فی بعض ذراتی
ولا ظھیر لہ کیما اعاونہ	کما یکون لارباب الولایات
والفقر لی وصف ذات لازم ابداً	کما الغنی ابدا وصف لہ ذاتی
وھذہ الحال حال الخلق اجمعھم	وکلھم عندہ عبد لہ اتی
فمن بغی مطلبا من دون خالقہ	فھو الجھول الظلوم المشرک العاتی
والحمد للہ ملأ الکون اجمعہ	ما کان منہ وما من بعدہ یاتی

ثم الصلوٰۃ علی المختار من مضر

خیر البریۃ من ماض ومن اتی[1]

ساتویں صدی ہجری کے مجدد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ سے ان کے زمانے کے چند فقہاء کی عداوت و مخالفت جیسی کچھ بھی رہی لیکن تاریخ کے صفحات پر یہ حقیقت روشن حروف سے کندہ ہے کہ اصحاب علم اور

[1] العقود الدریہ۔ ص ۳۲۵

اہلِ تقویٰ و فتویٰ کے قلوب آپ کے ساتھ اٹک کر رہ گئے تھے۔ پھر جوں جوں زمانہ گذرتا گیا حسب پیش گوئی آپ کے ایک معاصر علامہ احمد بن راشد الملکادی[۱] مخالف گمنام ہوتے گئے اور آپ کی شخصیت کی اہمیت اور دعوت کی صداقت نمایاں اور واضح ہوتی چلی گئی[۲] کوئی دشمن اگر رہا بھی تو بقول علامہ بہاء الدین سبکیؒ "ناواقف یا بدعتی اور خود غرض شخص"[۳] چنانچہ واقعہ یہ ہے کہ جس قدر شیخ الاسلامؒ کے تذکرہ و ترجمہ سے دل چسپی کا اظہار کیا گیا ان سات صدیوں میں کسی مفسر، محدث، فقیہ اور صوفی سے نہیں کیا گیا۔

یرفع اللہ الذین اٰمنوا والذین اوتوا العلم درجات۔ (المجادلہ)

یہ رتبۂ بلند ملا جس کو مل گیا

ہر مدعی کے واسطے دار و رسن کہاں

تیرھویں صدی ہجری تک آپ کے حالات اور دعوت کے بارے میں جن مستقل تالیفات[۴] کا علم ہو سکا وہ یہ ہیں۔ العقود الدریۃ (ابن عبد الہادیؒ)۔ الدرۃ الیتیمیہ فی السیرۃ التیمیۃ (حافظ ذہبی)۔ الاعلام العلیۃ فی مناقب الامام ابن تیمیہؒ (ابو حفص البزار)۔ الحمیۃ الاسلامیۃ فی الانتصار لمذہب ابن تیمیہؒ (یوسف بن محمد متوفی ۷۷۶ھ)۔ الکواکب الدریۃ فی مناقب الامام المجتہد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (شیخ مرعی بن یوسف حنبلی متوفی ۱۰۳۳ھ)۔ القول الجلی فی ترجمۃ الشیخ تقی الدین ابن تیمیۃؒ الحنبلی (محمد بن احمد بخاری نابلسی حنفی متوفی ۱۲۰۰ھ) مناقب الامام ابن تیمیہؒ (حافظ ابن القیمؒ)۔ الرد الوافر علی من زعم ان من سمی ابن تیمیہ شیخ الاسلام، کافر (ابن ناصر الدینؒ)۔ جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین (علامہ نعمان خیر الدین حنفی ابن الآلوسی البغدادی متوفی ۱۳۱۷ھ)

الرد الوافر نویں صدی ہجری کی تالیف ہے جس کی ضرورت یوں پیش آئی کہ ۸۳۵ھ میں حنابلہ اور اشاعرہ کے درمیان عقائد کا پھر ایک فتنہ یار لوگوں نے دمشق میں کھڑا کر دیا۔ ایک ستم ظریف حنفی فقیہ علاء الدین محمد بن محمد بن محمد۔ عجمی بخاریؒ متوفی ۸۴۱ھ[۵] نے فتوے دیدیا کہ "ابن تیمیہؒ کو شیخ الاسلام کہنے والا شخص کافر ہے اور اس کے پیچھے نماز درست نہیں"۔ اس غالی فتویٰ کی تردید میں حافظ شمس الدین ابو عبداللہ

---

[۱] ترجمہ کے لئے الضوء اللامع ص ۲۹۹ ج ۱ ملاحظہ ہو۔ [۲] الرد الوافر ص ۱۰۴۔ آیندہ ص ۱۴۶ پر عبارت درج ہے۔

[۳] الرد الوافر ص ۴۶ آیندہ صفحہ ۱۷۴ پر پوری عبارت آ رہی ہے۔

[۴] مستقل یا تراجم کی جو کتابیں مہیا ہو سکیں ان کا ذکر مراجع میں آگیا ہے۔

[۵] علاء الدین کے حالات اور اس واقعہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الضوء اللامع (حافظ سخاوی)، ص ۲۹۱-۲۹۴ ج ۹- والبدر الطالع ص ۲۶۰-۲۶۲ ج ۲ نیز دیکھئے التاج المکلل ص ۲۲۲-

محمد بن عبداللہ ابن ناصر الدین دمشقی متوفی ۸۴۲ھ[1] نے یہ نفیس کتاب لکھی، جس میں صرف ایک غلط فتویٰ کی تردید ہی نہیں شیخ الاسلام کے سوانح حیات سے متعلقہ مواد بھی اس میں کافی آگیا ہے۔ اپنے عصر کے اعلیٰ علمی حلقوں میں اس کتاب کی پسندیدگی کا اسی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جن اکابر علمائے عہد نے اس پر تقریظیں لکھیں، ان میں سرفہرست حافظ ابن حجر عسقلانی اور علامہ عینی حنفی کے اسمائے گرامی نظر آتے ہیں۔ بلکہ علاء بخاری نے حکومتی ایوانوں میں مصنف کتاب کے متعلق جب شکایت کی وہاں بھی ان کو بری طرح ناکامی ہوئی۔

کتاب کے شروع میں مقدمہ ہے جس میں دوسرے تاریخی اور علمی حقائق کے ساتھ شیخ الاسلام کی اصطلاح[2] کی بھی تشریح کی گئی ہے۔ اس کے بعد پچاسی بڑے بڑے علماء، فقہاء اور مؤرخین مذاہب اربعہ سے ابن تیمیہؒ پر بکثرت شیخ الاسلام کا اطلاق نقل کیا ہے ـــــ یہ کتاب ایک مجموعہ میں مصر سے شائع ہو گئی ہے۔

جلاء العینین۔ دسویں صدی ہجری کے ایک شافعی فقیہ علامہ ابوالعباس احمد بن محمد ابن حجر ہیتمی مصری مکی متوفی ۹۷۳ھ[3] کے فتاویٰ میں شیخ الاسلام پر سخت لے دے کی گئی تھی، اور ان کی طرف منسوب مسائل کو زیر بحث لایا گیا تھا۔ یہ کتاب اسی فتویٰ کا مدلل و مفصل جواب ہے جو علامہ محمود آلوسی صاحب تفسیر روح المعانی کے صاحبزادہ شیخ ابوالبرکات نعمان بن محمود بغدادیؒ کی نہایت سنجیدہ، متین تالیف ہے جس میں جناب ہیتمی

---

[1] حالات کے لئے ملاحظہ ہو الضوء ص ۱۰۳-۱۰۶ ج ۸ والبدر ص ۱۹۸ ج ۲۔ نیز دیکھئے اتحاف النبلاء ص ۸۱-۸۳۔

[2] دسویں صدی ہجری کے حافظ سخاوی لکھتے ہیں:۔ "شیخ الاسلام" کا اطلاق سب سے پہلے شیخین یعنی صدیق اکبرؓ اور فاروق اعظمؓ پر کیا گیا۔ اس کے بعد قدماء میں اس کا زیادہ ذکر نہیں ملتا تاہم بزرگان سلف کی ایک جماعت نے اس کے ساتھ شہرت پائی۔ پھر وہ اہل علم اس وصف سے متصف قرار دئے گئے جو علوم معقول و منقول کے اتھاہ سمندر ہونے کے ساتھ جنکی زندگیاں سراپا اتباع کتاب و سنت ہوتی تھیں۔ یا (صوفیاء میں) ان پر جو درجہ ولایت پر فائز سمجھے گئے۔ کبھی ایسے شخص پر اس کا اطلاق پایا گیا جس کو پہنچے ہے بڑھاپے تک طویل اسلامی زندگی ملی ـــ مگر آٹھویں صدی ہجری میں آکر یہ لفظ پامال سا ہو گیا کہ ہر کہ ومہ کو "شیخ الاسلام" کہا جانے لگا اور ہر قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کے لئے عرف سا بن گیا، اگرچہ وہ علم وعمل اور پیرانہ سالی کے تجربے سے عاری ہی ہو فانا للّٰہ وانا الیہ راجعون" (الفوائد البہیہ ص ۱۰۱) ـــ الرد الوافر ص ۱۰-۱۱ میں اس لفظ کی تفصیل دیتے ہوئے تابعین سے لے کر ساتویں صدی ہجری تک ایسے علماء کی ایک فہرست بھی دی ہے جن کو "شیخ الاسلام" کہا گیا حافظ سخاوی کے بیان کردہ سب معانی کے اعتبار سے ابن تیمیہؒ پر اس لقب کا انطباق اور اس کی موزونیت کا اندازہ ان کی معاصر شہادات سے بخوبی ہو سکتا ہے حتیٰ کہ آپ کے مخالف علامہ تاج کو بھی اس کی تسلیم سے چارہ نہ تھا حیث نقل تسلیماً عن الحافظ المزی انہ لم یکتب لفظۃ شیخ الاسلام الا لہ (یعنی اباہ التقی السبکی) والشیخ تقی الدین ابن تیمیۃ والشیخ شمس الدین بن ابی عمر (طبقات ص ۱۶۸ ج ۶) اور قاضی شمس الدین ابن الحریری نے کہا ان لم یکن ابن تیمیۃ شیخ الاسلام فمن؟ (البدایہ ص ۲۴۱ ج ۱۴)

[3] حالات کے لئے دیکھئے معجم المطبوعات ص ۸۱ ج ۱، اتحاف النبلاء ص ۲۲۱-۲۲۲ و قال الشیخ عبدالحق (باقی ص ۴ کے نیچے)

صاحب کے ہر ہر شعبے کا حل کرتے ہوئے مسائل و مختارات شیخ الاسلامؒ کی تفصیلی تحقیق و تنقیح کی گئی ہے[۵]۔
تاریخ و تراجم کی جن کتابوں میں شیخ الاسلامؒ کے مبسوط یا مختصر حالات و واقعات سے خاص تعرض کیا گیا ہے ان میں قابل ذکر یہ ہیں:۔ تاریخ الاسلام (حافظ علم الدین قاسم بن محمد البرزالیؒ متوفی ۷۳۹ھ) معجم شیوخ (حافظ برزالی) مسالک الابصار فی الممالک والامصار (ابن فضل اللہ) طبقات الحفاظ (ابن عبدالہادی) تتمۃ المختصر (ابن الوردی) فوات الوفیات (محمد بن شاکر الکتبی متوفی ۷۶۴ھ) تاریخ الاسلام معجم شیوخ کبیر۔ اوسط۔ صغیر معجم مختص بمحدثین۔ سیر اعلام النبلاء۔ تذکرۃ الحفاظ (مؤلفات حافظ ذہبیؒ) البدایہ والنہایہ (حافظ ابن کثیرؒ)۔ درۃ الاسلاک فی دولۃ الاتراک (ابو محمد حسن بن محمد دمشقی متوفی ۷۷۹ھ) طبقات الحنابلہ (برہان الدین ابراہیم بن محمد بن مفلح متوفی ۸۰۳ھ)۔ ذیل طبقات الحنابلہ (حافظ ابن رجب)۔ الدرر الکامنۃ (حافظ ابن حجرؒ عسقلانی)۔ مختصر طبقات الحفاظ (حافظ سیوطی) شذرات الذہب (ابن العماد الحنبلی) البدر الطالع (شوکانی) وغیرہ حافظ ابن القیمؒ کی تصانیف میں بکھرے ہوئے جستہ جستہ حالات و ملفوظات ان کے علاوہ ہیں۔

ان تذکروں کی وسعت کہئے یا دعوت ابن تیمیہؒ کی حقیقت کہ آپ کے اثرات دنیائے اسلام کے اکثر خطوں تک جلد ہی پہنچ گئے جس سے آٹھویں صدی ہجری کا ہندوستان بھی فیض یاب ہوا۔ چنانچہ مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی مرحوم لکھتے ہیں:۔

"ہندوستان میں کتاب و سنت کے داعی ضرور آئے جن کے مقاصد میں اشاعت حدیث کے ساتھ تنظیم بین المسلمین اور مفید سیاسی امور بھی شامل تھے۔ انہی لوگوں میں مولانا شمس الدین ابن الحریریؒ تھے جو مصر کے حنفی قاضی اور حضرت امام ابن تیمیہؒ کی حمایت کے سبب عہدۂ قضا سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۳) الدھلوی لا نسبۃ لہ بالشیخ ابن حجر العسقلانی الکبیر فی الحدیث ۱ھ ملخصاً و کان لہ تعصب مع شیخ الاسلام شدید عفا اللہ عنہ ما جناہ (ابجد ص ۸۴۴) ابن حجر مکیؒ نے جب شرح شمائل ترمذی میں شیخ الاسلام اور حافظ ابن القیم کو برا بھلا کہا تو ان ہی کے شاگرد مولانا علی قاری حنفیؒ نے پرزور الفاظ میں اس کی تردید کرتے ہوئے لکھا۔ انہما کانا من اکابر اھل السنۃ والجماعۃ ومن اولیاء ھذہ الامۃ (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۲۷۴ ج ۴) شیخ و تلمیذ دونوں نہ صرف اکابر اہل السنۃ والجماعۃ سے تھے بلکہ امت محمدیہ کے اولیاء سے تھے۔" اس موقع پر مولانا ابوالکلام آزادؒ کی یہ بات بھی لائق التفات ہے:۔ "انہوں نے (ابن حجر مکی نے) خود تو ابن تیمیہؒ کی مصنفات دیکھی نہیں اس عہد کے بعض متعصب علماء و مشائخ کی باتیں پڑھ کر اور زیادہ تر شاہی اعلانات دیکھ کر غلط فہمی میں پڑ گئے اور دوسروں کو مبتلا کیا (تذکرہ ص ۲۴۱)

۱ جلاء العینین اور اس کے مصنف کے بارے میں مزید تفصیلات کے لئے دیکھئے التاج المکلل ص ۳۶۰-۳۶۱- اور غایۃ الامانی ص ۳۲-۱۱۵ ج ۲ ص ۲۴۵-۲۴۶ جلد اوّل

۲ ملاحظہ ہو الدرر ص ۱۴۷ ج ۱ و ۳۹ ۔ ۴۰ ج ۴ والبدایہ ۱۴۲:۱۰

معزول کر دئے گئے تھے، ۷۰۵ھ میں بعہد سلطان علاء الدین خلجی ہندوستان آئے اور حدیث کی چار سو کتابیں اپنے ہمراہ لائے۔ غالباً یہ سب سے قابلِ تذکرہ ذخیرۂ احادیث تھا جو ہندوستان آیا۔[1]

مولانا علم الدین نبیرہ حضرت بہاء الدین زکریا ملتانی رحمہ اللہ حضرت امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے صحبت یافتہ اور سلطان محمد تغلق کو سب سے زیادہ بدعات و اوہام پرستی کے قلع قمع پر آمادہ کرنے والے شخص تھے۔[2] شیخ الاسلام رحمہ اللہ کے ایک شاگرد علامہ عبدالعزیز اردبیلی بھی دمشق سے سلطان محمد تغلق کے دربار میں آئے تھے۔[3]

جناب خلیق احمد نظامی لکھتے ہیں:۔

"امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تحریک بہت ہمہ گیر تھی، انہوں نے مسلمانوں کی سماج، دین اور سیاست کے ایک ایک گوشے کو قرآن اور سنت کی روشنی میں پرکھا تھا، اور اس کی اصلاح کی کوشش کی تھی، ان کی کتابوں منہاج السنہ اور السیاسۃ الشرعیۃ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امور سیاسی کا نہایت بالغ نظری سے مطالعہ کیا تھا اور وہ اپنے معاصرین کے دینی شعور میں خلافت و امامت کا صحیح تصور بیدار کرنے کے لئے بے چین تھے، ان کی زندگی میں ان کی تصنیفات مصر سے چین تک پھیل گئی تھیں، ممکن نہیں کہ محمد بن تغلق جو ممالک اسلامی کی علمی و دینی تحریکوں سے باخبر رہتا تھا ان کتابوں سے نابلد رہا ہو۔"

"زیارت قبور، سماع، تصورِ ولایت، خانقہی نظام وغیرہ پر ان (امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ) کے خیالات مجموعۃ الرسائل میں پڑھے جا سکتے ہیں۔ محمد بن تغلق غالباً ان خیالات سے متاثر ہوا تھا، اس نے صوفیہ کے تصورِ ولایت کے خاتمہ اور خانقہی نظام کو درہم برہم کرنے کے لئے اپنے دورِ حکومت میں جو کوششیں کیں وہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی تحریک اور تصورات سے بہت مشابہت رکھتی ہیں۔"[4]

بارہویں صدی ہجری کے وسط میں شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی رحمہ اللہ تحصیل علم حدیث کی خاطر مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو وہاں بقول مولانا ابوالکلام آزاد:۔

"ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ابن القیم رحمہ اللہ دونوں کی کتابیں حضرت شیخ ابراہیم کورانی (متوفی ۱۱۰۱ھ والد

---

[1] آئینہ حقیقت نما ص ۲۹۴ حصہ دوم طبع کراچی
[2] سلیمان بن احمد ملتانی (نزہۃ الخواطر ص ۵۰ ج ۲۔
[3] آئینہ حقیقت نما ص ۳۰۳
[4] نزہۃ الخواطر ص ۶۹ ج ۲۔
[5] سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات ص ۳۲۶-۳۲۷

شیخ ابو طاہر کردیؒ استاذ حدیث شاہ صاحب) کی وسعتِ نظر و بلندی مشرب کی وجہ سے
ان کے مطالعہ میں رہ چکی تھیں[1]

اس مطالعہ کی جھلک شاہ صاحب کی تصانیف میں کافی نظر آتی ہے۔ ملاحظہ ہوں منہاج السنہ (رد)
(ابن تیمیہؒ) اور ازالۃ الخفاء، قرۃ العینین (شاہ صاحبؒ) کے مباحث متعلقہ فضائل و خلافت خلفائے اربعہ۔
خاص طور پر اس مسئلہ میں کہ خلافت صدیقی نصی ہے یا استنباطی؟ منہاج السنہ ص ۱۳۴ — ۱۴۰ ج ۱ اور قرۃ العینین
ص ۲۳۶ - ۲۴۶ کہ اس بحث میں دونوں کا رجحان پہلے مسلک کی طرف ہے۔ پھر حجۃ اللہ البالغہ کے مبحث سابع
(ص ۱۵۹ ج اول طبع منیریہ مصر) میں تو ایک جگہ عبارتیں تک شیخ الاسلامؒ کے فتاویٰ (ص ۲۸ ج ۲)
کی ہیں۔ علاوہ ازیں اس کی سب سے بڑی دلیل وہ مشہور مکتوب ہے جو شاہ صاحبؒ نے اپنے محقق شاگرد
مخدوم ملا محمد معین سندھی حنفیؒ مصنف دراسات اللبیب کے سوالات کے جوابات میں لکھا جس میں
شیخ الاسلام کی علمی و عملی حیثیت پر مندرجہ ذیل الفاظ میں نہایت جامع تبصرہ فرمایا:۔

انا قد تحققنا من حاله انه عالم لکتاب اللہ و معانیه اللغویة والشرعیة وحافظ لسنة رسول اللہ صلی اللہ علیه وآله وسلم وآثار السلف عارف بمعانیها اللغویة والشرعیة استاذ فی النحو واللغة محرر لمذهب الحنابلة فروعه واصوله فائق فی الذکاء ذو لسان وبلاغة فی الذب عن عقیدة اهل السنة لم یوثر عنه فسق ولا بدعة اللهم الا هذه الامور التی ضیق علیه لاجلها ولیس شیء منها الا ومعه دلیله من الکتاب والسنة وآثار السلف فمثل هذا الشیخ عزیز الوجود فی العالم ومن یطیق ان یلحق شأوه فی تحریره وتقریره والذین ضیقوا علیه ما بلغوا معشار ما آتاه اللہ وان کان تضییقه ذلك ناشئا عن اجتهاد انتهی۔ (مکتوبات شاہ ولی اللہ صاحب طبع احمدی دہلی ص ۱۲۷)

"ہم نے ان (ابن تیمیہؒ) کے حالات کی خوب تحقیق کی ہے، وہ قرآن مجید کے عالم، حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حافظ، دونوں کے لغوی و شرعی معانی کے ماہر، آثار سلف کے عارف اور نحو و لغت کے استاد تھے، حنبلی مذہب کے اصولاً و فروعاً تنقیح کنندہ محقق، ذہانت میں یکتا، اہل سنت کی طرف سے دفاع کرنے میں بڑے تیز طرار اور فصیح و بلیغ (عملی میں) فسق اور (عقیدہ میں) بدعت کی ان میں کوئی بات نہ تھی۔ چند ایک مسئلوں میں خواہ مخواہ ان پر سختی کی گئی، حالانکہ ان میں کوئی مسئلہ ایسا نہیں جس میں ان کے پاس قرآن، حدیث اور آثار سلف سے دلیل نہ ہو، نیز یہ کہ سختی کرنے والے (فقہاء) کو کتنا بھی معذور سمجھ لیا جائے

---

[1] تذکرہ طبع اوّل کلکتہ۔ نیز دیکھئے جلاء العینین ص ۲۶ و غایۃ الامانی ص ۴۳ - ۴۴ ج ۲

بہرحال علم میں شیخ کے عشرِ عشیر بھی نہ تھے۔ تقریر و تحریر میں کس کی ان تک رسائی ہو سکی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی شخصیت نادر الوجود ہوتی ہے۔"

اس کے بعد شاہ صاحب نے مسئلہ استواء و زیارت تربت نبوی وغیرہ مسائل میں شیخ الاسلامؒ کے موقف کی وضاحت کی ہے۔ (جلاء العینین ص ۲۹ و ۶۴ و ۲۱۴ و ۳۱۷ و مکتوبات ص ۷۲)

شاہ صاحب کے سوا بھی ہندوستانی تالیفات میں شیخ الاسلامؒ کا ذکر کہیں نہ کہیں ملتا ہے۔ مگر یہاں کے علمی حلقے ـــ شاہ صاحب کے بعض متوسلین تک ـــ عموماً آپ سے پورے طور پر متعارف نہیں تھے تا آنکہ مجددِ علوم مولانا نواب سید محمد صدیق حسن خان قنوجیؒ (متوفی ۱۳۰۷ھ/۱۸۸۹ء) کی تصانیف نے اشاعت پائی ـــ یہ زمانہ انیسویں صدی عیسوی اور تیرھویں صدی ہجری کے اواخر کا ہے جبکہ مصنفات حضرت نواب صاحبؒ کا غلغلہ (متحدہ) ہندوستان کے اِس سرے سے اُس سرے تک بلند تھا ـــ اور وہ اہلِ علم و ذوق کی نظر سے گذریں نواب صاحب نے اتحاف النبلاء (تذکرہ فقہائے محدثینؒ طبع ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء) ابجد العلوم (تاریخ علوم و علماء طبع ۱۲۹۵ھ) تقصار (تذکرہ صوفیہ صافیہؒ طبع ۱۲۹۸ھ) التاج المکلل (تذکرہ علمائے محققین اعیان ۱۲۹۹ھ) میں تئے نئے انداز سے شیخ الاسلامؒ کا ترجمہ تفصیل و عقیدت سے لکھا۔ مثلاً تقصار میں لکھا :-

"درسلوک شانے عظیم داشت، حکایات و کرامات و روایات برکات او بیش از حصر است۔"[۱]

ان کے علاوہ اپنی تالیفات میں جگہ جگہ ادنیٰ مناسبت سے ان کا ذکر کیا بلکہ آپ کو اور حافظ ابن القیمؒ کو ساتویں صدی ہجری کے مجدد قرار دیا :-

"مجدد مأۃ ہفتم شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ و حافظ ابن القیمؒ است و تجدید این دو بزرگوار کارے کرد کہ مثل آں از سلف و خلف معہود نیست، کتب و دفاتر اسلام و تواریخ و سیر از احوال ایشان مشحون است۔"[۲]

نیز اس سلسلہ کی دو کتابیں ـــ جلاء العینین اور القول الجلی ـــ بھی طبع کرا دیں، جس سے ممالک عربیہ کے اہلِ علم خاصے متاثر ہوئے، پھر اس زمانے کی علمی زبان فارسی میں آپ کے بعض فتاویٰ اور رسالوں کے تراجم و تلخیصات بھی شائع کیں۔

---

[۱] ص ۷۶۔ [۲] حج الکرامہ فی آثار القیامہ ص ۱۳۶-۱۳۷۔ نیز دیکھئے ہدایۃ السائل ص ۱۱۵- ۱۱۶ و ۲۸۲۔ اس ضمن میں ایک عجیب بات دیکھنے میں آئی کہ شاہ ولی اللہؒ نے ازالۃ الخفاء میں حدیثِ مجدد پر گفتگو کرتے ہوئے چھٹی صدی ہجری تک مجددین اسلام کے نام گنائے، اس کے بعد نہ جانے کیوں اتنا لکھ کر خاموش ہو گئے "وہمچناں تا حال برسر ہر مأتہ مجددے پیدا شدہ آمدہ است" (ص ۷۷۱ طبع بریلی)

قریب قریب ان ہی ایّام میں بمبئی کے بعض علم دوست عرب تاجروں کے ذریعہ حضرات علمائے غزنویہ (امرتسر) کا امراؤ وعلمائے نجد سے تعلق پیدا ہوگیا جس کے نتیجہ میں ہمارے ہاں معارف ابن تیمیہؒ کا مزید ورود ہوا، جبکہ نواب صاحب کا ذریعہ علمائے حدیث یمن تھے۔ بزرگان غزنویہ ــــ مولانا محمد صاحب حاشیہ تفسیر جامع البیان، مولانا عبدالجبار، مولانا عبدالرحیم، مولانا عبدالواحد رحمہم اللہ تعالیٰ ــــ کی توجہ سے شیخ الاسلامؒ کی بعض تصانیف طبع ہوئیں اور تدریسی طریقے سے آپ کی دعوت توحید اور فکر کو عوام تک پہنچانے کی کوشش کی گئی۔ اس کے ساتھ مصر سے بھی شیخ الاسلامؒ کی تصانیف اور تراجم پر مشتمل کتابیں اور مختلف مجلات میں اہل علم کے مقالات آنے شروع ہوگئے۔ اب تعلیمات ابن تیمیہؒ پر سے صدیوں کے ڈالے گئے پردے کافی حد تک اُٹھے۔ حقیقت حال سے تحقیق پسند علماء واقف ہوئے تو علوم ابن تیمیہؒ کی شیدائیت بڑھی۔ ادھر فارسی کی جانشینی کا شرف اُردو کو حاصل ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اُردو ادب کے دو صاحب علم مولانا شبلی نعمانی مرحوم اور حضرت مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کو توفیق بخشی کہ انہوں نے اُردو دان طبقے کو شیخ الاسلامؒ سے روشناس کرایا۔

اوّل الذکر نے "الندوۃ" (۱۹۰۸ء) میں ایک بہترین مضمون لکھا اور ثانی الذکر نے (۱۹۱۹ء) اپنی شاہکار تصنیف تذکرہ میں ایسی جامعیت اور والہانہ شان سے شیخ الاسلامؒ کے متعلق ایک طویل باب تحریر فرمایا جس کو بجا طور پر اپنی نظیر آپ کہا جاسکتا ہے۔

اس کے بعد اُردو حلقوں میں بھی ابن تیمیہؒ اور ان کے علوم و دعوت کی معرفت کا اشتیاق پیدا ہونا قدرتی تھا، مگر اس شوق کو پورا کرنے والی کوئی کتاب موجود نہ تھی۔ اس اثنا میں بعض مفید اور بعض غیر مفید دو ایک کتابچے طبع ہوئے، جو اس پیاس کو بجھانے کے لئے ناکافی تھے۔ ضرورت ایسی مبسوط سیرت کی محسوس کی جارہی تھی، جو حالات اور افکار و دعوت سب کو شامل ہو۔

۱۹۵۶ء ــــ میں المکتبۃ السلفیہ کی طرف سے اعلیٰ طباعت کے ساتھ جب حیات امام احمد بن حنبل شائع ہوئی اور برصغیر کے علمی و دینی طبقات اور اداروں نے اس کا پُرخلوص خیر مقدم کیا اور تھوڑے عرصے میں اس کی دو اشاعتیں ہاتھوں ہاتھ نکل گئیں، تو "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ" کی تسوید و تالیف کے میرے پُرانے خیال نے کروٹ لی، جس نے مصر کے علامہ محمد ابوزہرہ کی ایک بہتر کتاب "ابن تیمیۃ، حیاتہ وعصرہ، آراءہ وفقھہ" کو اُردو میں منتقل کرنے کی صورت اختیار کرلی۔ اپنے مکرم دوست مولانا سیّد رئیس احمد صاحب جعفری ــ ندیاً نہیں، نسباً ــ ندوی کی خدمت میں عرض کیا گیا، انہوں نے

ازراہِ کرم بدستورِ سابق منظور فرما کر ترجمہ شروع کر دیا، ادھر اصل سے مقابلہ اور ترجمہ پر نظر ثانی کا کام ساتھ ساتھ جاری ہو گیا۔ دریں اثناء ۱۹۵۸ء میں دار المصنفین اعظم گڑھ سے صاحب قال وحال اہل قلم، مولانا ابو الحسن علی ندوی دام مجدہ کی کتاب تاریخ دعوت وعزیمت جلد دوم طبع ہو کر آگئی جو تمام تر شیخ الاسلامؒ کے حالات میں ہے، جس کا سب سے بڑا ماخذ بھی ابو زہرہ کی یہی کتاب تھی۔ جیسا کہ دیباچہ میں انہوں نے فرمایا ہے۔ لیکن ترتیب وتبویب عنوان کی رعایت میں مصنف کے مخصوص اور دعوتی رجحانات کی آئینہ دار اور اس اعتبار سے دلآویز تالیف ہے۔

۱۹۵۹ء میں مولانا محمد یوسف صاحب کوکن عمری (مدراس ہند) کی کتاب "امام ابن تیمیہؒ" چھپ کر آئی، جو ان کے بقول ۱۹۲۷ء میں علامہ سید سلیمان صاحب ندوی مرحوم کے ارشاد پر شروع کی گئی تھی۔ یہ کتاب بھی خوب ہے، اور تفصیلات ومندرجات کے لحاظ سے معلومات افزا اور افادیت کی حامل ہے۔ اور امر واقعہ یہ ہے کہ حضرت شیخ الاسلامؒ کی مختلف حیثیات پر متعدد کتابیں لکھنے کی گنجائش بلکہ ضرورت ہے۔ کیونکہ موجودہ دور کے ملحدانہ اور فاسقانہ لٹریچر کے زہر کا تریاق اگر ہے تو بقول مولانا ابو الکلام آزاد شیخ الاسلامؒ کے علوم ومعارف کی معرفت ہے۔ لہٰذا جو کوشش بھی جذبۂ صادقہ سے کی جائے وہ باعثِ سعادت وبرکت اور بہت قابلِ قدر ہے اللہ تعالیٰ سب کو جزائے خیر عنایت فرمائے۔ اور اسلام کی نشأۃ ثانیہ کے لئے ان مساعی کو بارآور بنائے۔

در بند آں مباش کہ مضمون نماندہ است   صد سال مے تواں سخن از زلف یار گفت

لیکن شیخ ابو زہرہ کی اس کتاب کا اپنا خاص مقام ہے، اس کی بڑی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ دورِ حاضر کی مقتضیات کے مطابق اور مخصوص اغراض کے تحت پھیلائے ہوئے اس مغالطے کا کامیاب جواب ہے کہ اسلامی ملکوں میں دستورِ اسلامی کے نفاذ میں مانع صرف یہ امر ہے کہ اسلامی فقہ نئی پیدا شدہ ضروریات کا ساتھ دینے سے قاصر ہے۔ اس کے علاوہ اضافوں اور تنقیح وتحقیق کے بعد جو صورت کتاب کے اردو قالب کی اب ہو گئی ہے، اس کی بنا پر کہا جا سکتا ہے، کہ شیخ الاسلامؒ کی دعوتِ توحید وسنت کو سمجھنے کے لئے اس سے مبسوط سیرت اس وقت تک نہیں لکھی گئی۔

محترم شیخ ابو زہرہ مصر کے مشہور اہلِ قلم، وسیع المطالعہ، تقید مذہبی سے آزاد فقیہ اور امام غزالی کے طرز کے متکلم اسلام ہیں۔ وہ گو خالص مسلک اہلِ حدیث سے براہِ راست زیادہ واقف نہیں، مگر اہلِ حدیث ہی کی طرح تقلیدی جمود کے مخالف اور سارے شعبہ ہائے زندگی میں احیاء وانفاذِ اسلام کے متمنی اور داعی ہیں۔ آپ مصر وشام کے ان علماء سے ہیں جو وہاں کے دشمنانِ حدیث اور متجدد زدہ

ملحد فرقہ کی سرگرمیوں کے خلاف مصروف جہد و عمل ہیں۔ واضح رہے مصر و پاکستان کے ان "پڑھے لکھے جاہلوں" کی ایک ہی تکنیک ہے، یہ فرقہ حدیث رسول کو مٹا کر ملوک و حکام وقت کو یہ عنوان "مرکز ملت" رسولؐ کی حیثیت دینے پر تُلا ہوا ہے۔ ابوالفضل و فیضی کے یہ چند گنے چُنے جانشین "اجتہاد کی ضرورت و وسعت" کے خوشنما عنوان سے اقتدار پر براجمان طبقہ یعنی اپنے "مرکز ملت" کو مواد فراہم کر کے دے رہے ہیں، تاکہ وہ قرآن مجید تک کے صریح نصوص کو مصالح اُمت" کی سان پر چڑھا کر حسب منشا احکام شرعیہ میں کتربیونت کر سکیں، اور فقہی جمود کی آڑ لے کر اُمت کو "اباحیت" کے گڑھے میں پھینک دیں۔ لاقدر اللہ۔ مصر و شام کے ان اہل علم و قلم نے حجیّت حدیث اور فقہ اسلامی کی جامعیت کے اثبات میں بہت سا قیمتی لٹریچر لکھ کر علمی طور پر ایسے ملاحدۂ متجددین کے سب ہتھیار کُند کر کے رکھ دئے ہیں۔

استاذ ابوزہرہ فواد یونیورسٹی قاہرہ میں لا کالج کے طلبائے درجات عالیہ کے متخصصین فقہ کو اسلامی قانون پڑھاتے ہیں، اُنہوں نے مذکورہ بالا مقصد کے پیش نظر اپنے طلباء کو مختلف فقہی مکاتب یا ائمہ و علمائے اسلام کی سیرتوں کے عنوان سے توسیعی لیکچر دئے اور ہر لیکچر میں منتخب امام یا عالم کی سوانح حیات، ذہنی نشو و نما، اس کی فقہ کی ممتاز خصوصیات، قواعد و اصول استنباط، ارتقائی تاریخ، ہر دور کا فکری پس منظر اور اثرات و نتائج وغیرہ تفصیلات بڑی قابلیت سے مرتب کیں۔ جس مذہب یا شخص پر لکھا اس کی شخصیت میں ڈوب کر اور اسی مذہب کی مستند تاریخ کی روشنی میں غیر جانبدارانہ تحقیق سے لکھا ہے۔ پھر وہ مسلمانوں کے عام تاریخی متداولہ مذاہب کے مشترکہ اور مابہ الامتیاز مسائل و افکار میں نہایت قابلیت سے تقابل اور تجزیہ و تنقید کرتے ہیں۔ اور اس میں اعتدال ملحوظ رکھتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر ایسے عمق اور وسعت ظرفی سے اسلامی شخصیات کا مطالعہ کیا جائے، تو مذہبی تعصبات کی خلیج کافی حد تک پاٹی جا سکتی ہے۔ اور شیخ ابوزہرہ کا ایک مقصد یہ بھی ہے۔

ان املائی تقریروں کو اُنہوں نے کتابی صورت میں الگ الگ شائع کرا دیا۔ اس سلسلہ کی آٹھ کتابیں ہماری نظر سے گذر چکی ہیں۔ جو مجموعی طور پر کم و بیش چار ہزار بڑے صفحات پر مشتمل ہیں اور اپنے مقصدِ جلیل میں بڑی حد تک کامیاب۔

غالباً اس وجہ سے کہ فقہ و اصول فقہ کے بحیثیت فن پہلے مدون و مرتب، قرن اوّل کے مجدد اسلام حضرت امام شافعیؒ تھے، ابوزہرہ صاحب نے ان لیکچروں کی ابتداء ان ہی سے کی، چنانچہ

ان کی کتاب "الشافعی، حیاتہ وعصرہ، آراءہ وفقہہ" ۱۳۶۳ھ/۱۹۴۴ء میں شائع ہوئی۔ پھر "ابوحنیفہ" بعد کو "مالک" چوتھے درجے پر "ابنِ حنبل" اور پانچویں ہی کتاب "ابنِ تیمیہؒ"۔ ان سب کے بعد "ابنِ حزم" کے عنوان سے فقہ ظاہری پر پانچ سو سے زائد صفحات کی کتاب لکھ ڈالی۔

ممالک اسلامیہ میں قرآن وحدیث کی تصریحات پر مبنی قانون اسلامی کے نفاذ کی راہ شیخ ابوزہرہ کی رائے میں جبھی ہموار ہوسکتی ہے کہ سب مسلمان فرقوں میں عملی وحدت ہو اسی لئے دنیائے اسلام کے مسلمہ اور تاریخی ومذہبی فرقوں کے جائز حقِ انفرادیت کو تسلیم کرتے ہوئے وہ چاہتے ہیں کہ اس کے باوجود کم ازکم فقہیات کی حد تک انھیں عملاً متحد ہوجانا چاہئے۔ اس کی راہ میں کسی طرح کی گروہی عصبیت کو حائل ہونا وہ پسند نہیں کرتے۔ اسی نقطۂ نظر سے اُنہوں نے اہل سنت کے فقہی مکاتب سے متعلقہ کتابوں کے بعد "الامام زید" اور "الامام الصادق" کے عنوانوں سے فقہ زیدی اور فقہ اثنا عشری (شیعہ) پر بھی دو کتابیں تحریر کردیں۔

ان کے خیالات اور کتابوں کے مندرجات سے اتفاق ہو یا اختلاف مگر ان کی یہ سعی وکوشش بجائے خود مخلصانہ اور انتہائی جذبۂ اصلاح کی آئینہ دار ہے۔ ان کو جیسا کہ خود ایک جگہ لکھتے ہیں ابتدائی زندگی میں صرف حنفی شافعی نزاعات سے دلچسپی تھی۔ مگر اب وہ سرچشمۂ ہدایت وقانون قرآن وحدیث کو ملتے اور ساری فقہ اسلامی کو ان کی شرح خیال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک فقہ اسلامی ایک کل ہے اور سب مسلمان فرقوں کے مختلف فقہی مکاتب کے ذخیرہ ہائے فقہیہ اس کے اجزا ہیں۔ ہر فقہ اپنے اپنے ظروف واحوال کے اعتبار سے اپنے اندر کچھ امتیازی خصوصیات رکھتی ہے، جس سے پیش آمدہ مشکل مسائل حیات میں قرآن وحدیث کی رہنمائی اور نگرانی میں کام لینا چاہئے۔ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کے نظریہ طلاق کو بھی وہ اسی پر مبنی خیال کرتے ہیں (لیکن کم ازکم اس جزئی کی حد تک ان کو غلط فہمی ہوئی ہے) چنانچہ اُنہوں نے ہر فقہی شخصیت کی سیرت میں اسی امتیاز کو پوری محنت اور تفصیل سے نمایاں کردکھایا ہے، تاکہ اس کے مطابق فقہ اسلامی میں اس کا مقام متعین کرکے عصرِ حاضر کے وہمی یا حقیقی مسائل کے حل میں پوری فقہ اسلامی سے مدد لی جاسکے۔

اوپر کی سطور میں ہم نے جناب ابوزہرہ کی مذکورہ تالیفات کا مختصر پس منظر اور "ابنِ تیمیہؒ" کتاب (عربی) کا اہم مقصدِ تالیف بیان کیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ چند باتیں "حیات شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ" (اُردو) کے متعلق بھی عرض کردی جائیں، جو کتاب مذکور کے ترجمہ اور اضافوں، تعلیقات

وتنقیحات اور ضمیمہ جات کے مجموعے کا نام ہے:۔

- اصل کتاب میں آیات اور احادیث کے حوالے نہیں تھے۔ اب ان کی نشان دہی کر دی گئی ہے۔
- مصنف نے جن کتابوں سے مواد لیا ہے ان کی طرف مراجعت کر کے ۔۔ دو چار کے سوا جو مہیا نہ ہو سکیں ۔۔ اصل کتاب کے بعض اجمالات کی توضیح کر دی گئی، اور بعض مسامحات دور کر دئے گئے ہیں۔
- جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے شیخ ابو زہرہ نے بحیثیت فقیہ و متکلم سیرتوں کا یہ میٹ مذکور الصدر مقصد کے تحت مرتب کیا ہے، "ابن تیمیہ" اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، لہٰذا قدرتی طور پر اسی محور کے گرد، ان کا قلم گھومتا نظر آتا ہے، اس انہماک میں شیخ الاسلام کی حیات کے بعض ضروری ذاتی گوشے بھی مصنف سے چھوٹ گئے جن کا ہونا ضروری تھا۔
- "فقیہ ابن تیمیہ" سے شدید تاثر بلکہ عقیدت کے باعث اس کی تصویر پیش کرنے میں مصنف کافی حد تک کامیاب ہیں، لیکن اس سے یہ ہوا کہ "علوم و افکار ابن تیمیہ" کے بعض خصوصی اور ضروری اجزاء توضیح و تفصیل سے محروم رہ گئے۔
- شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تفسیر کے اصول اور کلامیات خصوصاً مسئلہ صفات باری تعالیٰ میں عام اشاعرہ کو معتزلہ سے متاثر قرار دیتے ہوئے ان کی تاویلات نصوص پر دلائل و براہین کے ساتھ سخت نقد کیا ہے، لیکن مصنف کے مخصوص متکلمانہ رجحان کے سبب ان مباحث میں شیخ الاسلامؒ کی ٹھیک ٹھیک ترجمانی تو مفقود ہے مگر ان کی تردید اور اشاعرہ کی نمائندگی موجود ہے۔
- مصنفِ "ابن تیمیہ" فقہ و کلام اور ان کی تاریخ میں بلاشبہ خاصی مہارت رکھتے ہیں، لیکن تفسیر حدیث اور شوائب کلامیہ سے پاک عہد سلف صالح کی خالص لغت عربی میں ان کو براہِ راست زیادہ درک نہیں معلوم ہوتا، جب کہ ابن تیمیہؒ ان کے بحر بیکراں تھے، مصنف کے ہاں جو کچھ ہے وہ عموماً امام غزالیؒ وغیرہ ان اشعری متکلمین کے ذریعہ سے ہے جو بہت سے کلامی مسائل میں "نقل" کو "عقل" کی عینک سے دیکھنے کے عادی تھے۔ اور معلوم ہے کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس طرزِ عمل کے برعکس "نقلِ صحیح" کو اصل اور "عقلِ صریح" کو اس کے تابع قرار دیتے بلکہ پُرزور دلائل سے "نقل و عقل" کا باہم میل کرا دیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہی ہونا تھا کہ ابو زہرہ کا زورِ قلم تاویلات کی تائید میں صرف ہوا۔

— تقریباً تیسری صدی ہجری میں جب کلامی و فروعی مذاہب اہل سنت — حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی، اشعری، ماتریدی — نے الگ الگ گروہوں کی صورت اختیار کر لی۔ اور فہم و عمل کتاب و سنت میں ان فرقوں کی وساطت کو ضروری سمجھا جانے لگا، تو فقہائے حدیث — امام بخاری، امام مسلم، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی، امام دارمی، امام ابن ماجہ، امام ابن جریر وغیرہ نے آثار صحابہؓ کی روشنی میں کتاب و سنت کے براہ راست فہم و استنباط اور عمل کی طرح ڈالی اور وسعت نظری کے ساتھ تفسیر و حدیث کی تحقیقی اور تنقیدی کتابیں مدون فرمائیں۔ جو اس لائق تھیں اور اب تک ہیں کہ سب فرقوں کی فقہیات و کلامیات کے لئے معیار خطاء و صواب قرار پائیں۔ اس جماعت کے مسلک نے تاریخ میں "اہل الحدیث" یا "اصحاب الحدیث" کے عنوان سے مستقل حیثیت پائی شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے افکار — بالخصوص عقاید و کلام میں۔ درحقیقت اسی مسلکِ حق پر مبنی ہیں، وہ امام احمدؒ وغیرہ ائمہ سلف کو اس جماعت کا پیش رو سمجھتے، متاخرین حنابلہ کو اس سے ہٹا ہوا خیال کرتے، خلافیاتِ مذاہب میں اسی مدرسہ فکر کو حکم مانتے اور صراطِ مستقیم قرار دیتے ہیں۔ "حیات ابن تیمیہؒ" میں اس مبحث کو مستقل اور تفصیل سے آنا چاہئے تھا، لیکن محترم شیخ ابوزہرہ کو شاید اس جماعت کے مسلک سے براہِ راست واقفیت نہ تھی اسلئے کتاب میں یہ خلا سا رہ گیا۔ حالانکہ شیخ الاسلامؒ کے حالات پر مطلع ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ آپ کی زندگی اور دعوت کے زیادہ اہم عناصر اسی قسم کے مسائل و نظریات تھے ظاہر ہے جب تک کسی شخص کے بنیادی افکار تفصیل سے نہ پیش کئے جائیں سوانح نویسی کا حق نہیں ادا ہوتا۔ یہ درست ہے کہ سیرت نگاری منقبت نامہ کا نام نہیں بلکہ موافق مخالف دونوں طرفوں سے تعرض کرنا چاہئے، یہ ہمیں تسلیم ہے مگر بشرطیکہ موضوع شخصیت کی پوری پوری ترجمانی کردی گئی ہو لیکن یہاں ہوا یہ کہ جنابِ مصنف کی تنقید میں بعض جگہ شیخ الاسلامؒ کا مقصد فوت ہو کر بادب کر رہ گیا تھا۔

بنابریں ان مباحث میں اختصار کے ساتھ خود شیخ الاسلامؒ اور آپ کے تلامذہ کی تحریروں کی روشنی میں شیخ الاسلامؒ کے مسلک کی توضیح و تکمیل کرنا ہمارے لئے ناگزیر تھا بالخصوص اس لئے کہ اصولِ تفسیر اور مسائل توحید و صفات وغیرہ میں شیخ الاسلامؒ کا طریق تحقیق حق و صواب بھی ہے لہذا ہماری بعض تنقیدی تعلیقات کو اسی جذبۂ دیانت کی روشنی میں دیکھنا چاہیئے۔ اس قسم کے بعض مقام "حیات امام احمد بن حنبلؒ" میں بھی آئے تھے، جہاں ہمیں استلو

محمد ابوزہرہ سے اختلاف کرتے ہوئے اہلِ حدیث اور امام احمدؒ کے مسلک کی وضاحت کرنی پڑی تھی، جن کا دوسرے اہلِ علم وتحقیق کے علاوہ خود مصنّف موصوف نے ۱۹۵۸ء میں عالمی مجلس مذاکرہ اسلامی لاہور کے موقع پر ہم سے سُنکر خندہ پیشانی سے خیر مقدم کیا تھا جس وقت کہ ہم نے ان کی خدمت میں "حیات امام احمد بن حنبلؒ" کے نسخے پیش کیے، جن کو انہوں نے بہت محبت وخلوص سے قبول کیا اور ہمارے اس کام سے بہت خوش ہوئے۔

- شیخ الاسلامؒ کے شاگردوں سے مصنّف، صرف حافظ ابن القیمؒ کا مختصر سا ذکر کرکے رہ گئے تھے، ہم نے چند ایسے تلامذہ کے تعارف کا اضافہ کیا ہے جنہیں اپنے شیخ کی ذات گرامی اور ان کی دعوت سے خاص شغف تھا۔
- شیخ الاسلامؒ کے متعلق حافظ ذہبیؒ کی طرف منسوب ایک بات سے شیخ ابوزہرہ سمیت بہت سے لوگ متاثر ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس کی تحقیق بھی کی گئی ہے۔
- علامہ ابن بطوطہ سیاح کے سفرنامے کی وجہ سے حضرت شیخ الاسلامؒ کے متعلق ایک غلط بیانی صدیوں سے نقل درنقل چلی آرہی ہے گو شیخ ابوزہرہ اس میں خاموش رہے تھے، مگر اس کا صاف ہونا ضروری تھا۔ اس کتاب میں یہ بحث اُردو میں نئی چیز ہے۔
- "حلقہ بگوشانِ دعوت ابن تیمیہؒ" کے تحت امام محمد بن عبدالوہابؒ اور ان کے ارکان دعوت و اصلاح کے بارے میں مصنّف کی معلومات بالکل سطحی تھیں۔ ان کی لاعلمی کی طرف بھی اشارات کردیئے گئے ہیں۔
- شیخ الاسلامؒ کی تصانیف کا عنوان بھی اس کتاب میں کیا اس موضوع پر عربی اُردو سب کتابوں میں تشنہ رہ گیا ہے، ضمیمہ میں تصانیف سے متعلقہ ضروری امور اور فن وار تفصیلی فہرست مرتب کردی گئی ہے[۱] جس کی اہمیت اور افادیت کا اندازہ دیکھنے سے خود ہو جائے گا۔ اس نوع کی اتنی کچھ کوشش بھی غالباً یہ پہلی ہے جو آیندہ کام کرنے والوں کو انشاءاللہ دلیلِ راہ کا کام دیگی۔
- تعلیقات میں اعلام واسماء کی وفیات وغیرہ کی نشان دہی کردی گئی ہے اور آخر میں اشخاص، فِرق اور اماکن وکتب کے اشاریے لگادیئے گئے ہیں، جن کی ضرورت عصرِ حاضر میں مسلّم سی ہے۔
- یہ سب کچھ صرف اس غرض سے کیا گیا ہے کہ کتاب کو زیادہ سے زیادہ مفید بنایا جائے۔ ورنہ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا موضوع تالیف کے نقطہ نظر سے اصل کتاب کی اہمیت بجائے خود

---

[۱] ضمیمہ تکمیل پاکر طبع بھی ہوگیا تو کتاب غایۃ الامانی ص ۳۱۵۔ ۲۵۱ ج ۱ میں بھی ایک مختصر فہرست نظر پڑی جو بصیرت افروز معلومات پر مشتمل ہے۔

مسلّم ہے اور اس کے لئے شیخ ابو زہرہ اُمت کی طرف سے قابل مبارک باد ۔ اکل یعمل علیٰ شاکلتہ ولکل امرئ مانوی۔

ان مزایا و خصائص کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ" صرف ترجمہ نہیں رہا بلکہ وہ مستقل سی تالیف اور بحیثیت مجموعی اس باب میں منفرد کتاب ہو گئی ہے۔ وللہ الحمد والمنۃ

تاہم احقر کو کھلے دل سے اپنی علمی تہی دامنی کا اعتراف ہے۔ اس سعی و کوشش میں بہت سی لغزشیں، کوتاہیاں اور نقص رہ گئے ہونگے وہ انسان ہی کیا ہوا جس سے خطا و نسیان کا صدور نہ ہو، پھر اپنے جیسا کم سواد انسان ـــــ پس خوانندگانِ محترم سے استدعا ہے کہ غلطیوں سے مطلع فرمائیں ہر مشورہ خندہ پیشانی سے قبول ہو گا۔ اور قابلِ اصلاح امور کو دوسری اشاعت میں مناسب مقام دیا جائے گا۔ واللہ الموفق والمعین۔

بارگاہِ الٰہی میں دُعا ہے کہ حیات امام احمد بن حنبلؒ کی طرح اس کتاب کو بھی حسنِ قبول فرمائے، اور اپنے بندوں کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع بخش بنائے۔

آخر میں خاکسار کو پہلے مولانا سید رئیس احمد صاحب ندوی کا شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے ممنت و کاوش سے ترجمہ کی زحمت اُٹھائی۔ اس کے بعد اپنے بزرگِ محترم مولانا غلام رسول صاحب مہر کا تشکر بجا لانا ہے کہ آپ نے بے انتہا مصروفیتوں کے باوجود ہماری درخواست کو انتہائی شوق و محبّت سے شرفِ قبول بخشا اور سات کام چھوڑ کر کتاب کے پروف پڑھ کر مفید مشوروں سے نوازا، پھر اس پر نہایت قیمتی مقدمہ تحریر فرمایا جو ماقل و دل کا بہترین مصداق ہے۔ پھر اپنے عزیز مولوی حافظ عبد الرحمٰن صاحب سلمہ کا شکریہ واجب ہے جنہوں نے اچھے سلیقہ سے کتاب کی مختلف قسم کی فہارس مرتّب کیں۔

دُعا ہے اللہ عزّ و جلّ ہم سب کو توفیقِ مرضیات کی نعمت سے نوازے۔ ہماری یہ خدمت قبول فرمائے اور ہر قسم کے فتنوں سے محفوظ و مصون رکھے۔ انہ قریب مجیب۔ سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العٰلمین۔

بندۂ ضعیف وجانی
ابو الطیب محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی
غفرلہ ولوالدیہ واساتذتہ

المکتبۃ السلفیۃ۔ لاہور
محرم الحرام ۱۳۸۱ھ
جولائی ۱۹۶۱ء

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ کی سیرت وحیات اور علوم و معارف کے متعلق یہ کتاب کسی خاص تعارف کی محتاج نہیں۔ ممکن ہے چالیس پچاس برس پیشتر تک امام موصوف عام اُردو خواں حلقوں میں چنداں روشناس نہ ہوں، لیکن آج تو بہت ہی کم اصحاب ہوں گے، جو ان کے مقام کی رفعت، منزلت کی بلندی اور احیاء و تجدید دین کی عظمت سے بخوبی آگاہ نہ ہوں۔ پھر جس فاضل مصنّف کی عربی کتاب کا یہ ترجمہ ہے یعنی شیخ ابوزہرہ وہ بھی ہمارے ہاں کے علمی حلقوں میں غیر متعارف نہیں۔ انکی متعدد عربی تصانیف چھپ چکی ہیں، اور ایک کا ترجمہ "حیات امام احمد بن حنبلؒ" کئی سال پیشتر شائع ہو چکا ہے۔ گزارش کا مُدعا یہ ہے کہ معروف و متعارف ہستیوں کے تعارف کی سعی یقیناً تحصیلِ حاصل ہے۔

تاہم کتاب کے بعض پہلو میرے نزدیک تذکرہ و تشریح کے متقاضی ہیں اور ان کی طرف خاص توجہ دلائے بغیر اس علمی خدمت کی حقیقی حیثیت واضح نہیں ہو سکتی۔ بلاشبہ یہ شیخ ابوزہرہ کی عربی تالیف کا اُردو ترجمہ ہے، لیکن مولانا محمد عطاء اللہ صاحب حنیف نے محض ترجمہ کرا لینا کافی نہ سمجھا بلکہ پورے ترجمہ پر اصل کتاب سے مقابلہ کر کے تنقیحی نظر ثانی کی پھر مفصل حواشی لکھے اور حواشی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ مثلاً جن رجال کا ذکر کتاب میں جا بجا آیا ہے، ان کے متعلق ضروری معلومات اختصاراً بہ حوالۂ ماخذ و مصادر درج کردی گئیں۔ تاکہ جن اہلِ علم کو مزید تحقیق و تجسّس کی ضرورت ہو وہ نشان دادہ کتابوں کی طرف رجوع کر سکیں۔ اصل کتاب میں بعض بیانات ایسے بھی آگئے تھے، جن سے امام ابن تیمیہؒ کے موقف کی نسبت غلط فہمی کا پہلو نکل سکتا تھا یا امام موصوف کے بیانات سے کم از کم جزواً متفاوت تھے۔ ان کے متعلق حواشی میں ضروری تصریحات کے ساتھ امام ہمام کی تصانیف سے ضروری ٹکڑے پیش کردئے گئے تاکہ کسی مسئلے میں اُلجھاؤ کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔ بعض مقامات پر فاضل مؤلف نے امام ابنِ تیمیہؒ کے کسی موقف سے ایسا نتیجہ نکال لیا تھا، جو حقیقتاً درست نہ تھا۔ وہاں اصل بیانات پیش

کر دئے تاکہ خوانندۂ کتاب کو بہ طورِ خود صحیح نتیجے پر پہنچنے میں کوئی دقت پیش نہ آئے۔

ظاہر ہے کہ تنقیح و حواشی کے اتنے وسیع دائرے کا اہتمام بجائے خود ایک مستقل تالیف کے برابر زحمت اُٹھائے بغیر پورا نہ ہو سکتا تھا۔ مولانا محمد عطاء اللہ نے یہ زحمت بخوشی برداشت فرمائی اور امام ابن تیمیہؒ کے ساتھ انھیں جو للّٰہی عشق و عقیدت ہے، اس کا تقاضا یہی تھا۔ غرض اس اہتمام کے بعد یہ کتاب امام ابنِ تیمیہؒ کے متعلق اتنی جامع اور مفید ہو گئی ہے کہ میرے محدود علم کے مطابق نہ صرف اُردو بلکہ عربی میں بھی ایسی کتاب نہیں مل سکتی۔

مولانا کی شانِ تحقیق کے ثبوت میں صرف ایک مثال پیش کر دینا کافی ہے[1]۔ ابنِ بطوطہ کے سفرنامے میں یہ درج ہے کہ جب وہ دمشق میں تھا تو جمعہ کے دن جامع مسجد میں گیا۔ ابنِ تیمیہؒ منبر پہ وعظ کر رہے تھے۔ دورانِ وعظ میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ رات کے آخری حصّے میں پہلے آسمان پر اُترتا ہے، پھر منبر کے بالائی حصّے سے ایک پایہ نیچے اُتر کر کہا: "یوں اُترتا ہے، جیسے میں اُتر رہا ہوں"

چونکہ یہ الزام عینی شہادت کے دعوے پر مبنی تھا اس لئے اکثر لوگوں نے اسے درست سمجھ لیا۔ چھ سات سو سال تک یہ الزام جس کی حیثیت ایک تہمت سے زیادہ نہ تھی، امام ابنِ تیمیہؒ کے مخالفوں کے لئے ایک دستاویز بنا رہا، اور عقیدت مند بھی اس کے خلاف کوئی واضح شہادت پیش نہیں کر سکتے تھے۔ مولانا محمد عطاء اللہ نے چھان بین کے بعد یہ ثابت کر دیا ہے کہ ابنِ بطوطہ ۹۔ رمضان ۷۲۶ھ (۹ اگست ۱۳۲۶ء) کو جمعرات کے دن دمشق پہنچا تھا اور امام ابنِ تیمیہؒ اس سے بائیس روز قبل ۱۶۔ شعبان ۷۲۶ھ (۱۸۔ جولائی ۱۳۲۶ء) کو قلعۂ دمشق میں محبوس ہو چکے تھے اور اسی قید میں ان کا انتقال ہوا۔ گویا نہ امام ابن تیمیہؒ ابن بطوطہ کے دمشق پہنچنے کے وقت آزاد تھے، نہ وہ جامع مسجد میں خطبہ دے سکتے تھے، نہ ابنِ بطوطہ کے لئے ایسی کوئی بات خود امام کی زبان سے سُننے کا موقع آیا، جو بہ وثوق ان سے منسوب کر دی گئی۔

علاوہ بریں خود ابنِ بطوطہ نے لکھا ہے کہ جب وہ دمشق پہنچا تو جامع دمشق کے خطیب و امام قاضی القضاۃ جلال الدین قزوینی تھے اور سرکاری خطیب و امام کے ہوتے ہوئے امام ابنِ تیمیہؒ کے لئے کوئی خطبہ دینا بہ حالتِ آزادی بھی خارج از بحث تھا کیونکہ وقت کا محکمۂ قضا اور خود قزوینی امام موصوف کے مخالفین میں سے تھا۔

---

[1] یہ تحقیق، دراصل ایک مقالہ تھا جسے راقم نے اپنے مجلہ "رحیق" بابت ماہ جون و جولائی ۱۹۵۸ء میں شائع کیا تھا جس میں راہنمائی علامہ محمد بہجۃ البیطار دمشقی کے ایک مضمون سے لی تھی جو مجلۃ المجمع العلمی العربی دمشق۔ جلد ۸ میں شائع ہوا تھا۔ ترتیب و تفصیل اپنی تھی، یہی مقالہ نظرِ ثانی کے بعد ضمیمہ کتاب میں رکھ دیا گیا ہے۔ افسوس ہے محولہ بالا مقام میں علامہ موصوف کے ذکر سے ذھول ہو گیا۔ اس لئے اب اس کی تلافی کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ (ع۔ ح)

بہرحال ابن بطوطہ کا یہ بیان بالکل بے بنیاد ہے۔ ممکن ہے سفر نامہ لکھواتے وقت اس کی یادداشتوں میں بے ترتیبی پیدا ہوگئی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دمشق میں اس کی ملاقاتیں امام ابن تیمیہؒ کے مخالفوں سے ہوتی رہی ہوں اور انہوں نے بظاہر اسی قسم کی بے سروپا باتیں ابن بطوطہ کو سنائی ہونگی جنہیں اس نے غیر شایاں وثوق کی بنا پر ذاتی مشاہدے کا رنگ دے دیا۔

غرض ابن بطوطہ کے دوسرے بیانات کتنے ہی مستند اور درخور قبول کیوں نہ ہوں۔ یہ بیان بداہتاً غلط ہے کیونکہ امام ابن تیمیہؒ، ابن بطوطہ کے دمشق پہنچنے سے پیشتر قید ہو چکے تھے۔ ان کے تمام رفیق و نیاز مند زیر عتاب تھے اور اس امر کے وقوع کا کوئی امکان ہی نہ تھا، جسے واقعیت کے لباس میں پیش کیا گیا۔ اس معاملے کی تفصیلات آپ اصل کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

مولانا محمد عطاء اللہ صاحب حنیف نے اس کتاب کے تعلق میں جو سب سے بڑا کارنامہ انجام دیا، اس کی حقیقی حیثیت ٹھیک ٹھیک واضح کرنے کیلئے الفاظ مساعدت نہیں کرتے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی وفات پر چھ سو چونتیس سال گزر چکے ہیں۔ وفات سے چودہ سال بعد تک ان کی تصانیف اکٹھی ہی نہ ہو سکیں۔ ان کا ایک حصہ مخالفین کے قبضے میں تھا۔ باقی تصانیف مختلف شاگرد اور نیاز مند محفوظ کر کے اِدھر اُدھر بکھر گئے تھے۔ رسائل و فتاوے انھیں افراد و جماعات کے پاس تھے، جن کے لئے وہ مرتب ہوئے تھے۔ جب ابتلا کا دور گزر گیا اور حالات سازگار ہوئے تو لوگوں نے ان تصانیف کے استقصاء کی کوششیں شروع کر دیں۔ مگر آج تک ایک بھی ایسی فہرست مرتب نہ ہو سکی، جو تمام تصانیف پر حاوی ہوتی۔

ایک وقت یہ پیش آئی کہ مختلف اصحاب نے رسائل و فتاویٰ کو مختلف مجموعوں کی شکل میں چھاپ دیا۔ اس وجہ سے تمام تصانیف کی ٹھیک ٹھیک نشان دہی اور بھی مشکل ہو گئی۔ خصوصاً اس بنا پر کہ خود امام موصوف یا ان کے تلامذہ نے کوئی بھی مجموعہ مرتب نہیں کیا تھا۔ جو چیز جس کے ہاتھ آئی، اس نے اپنی صوابدید کے مطابق اسے جس انداز میں چاہا شائع کر دیا اور جو نام مناسب معلوم ہوا رکھ دیا۔

مولانا محمد عطاء اللہ حنیف اہلِ علم میں سے پہلے فرد ہیں جنھوں نے مہینوں کی محنت شاقہ کے بعد تصانیفِ امام کی ایک جامع فہرست مرتب کی، اور بتایا کہ کون سی تصنیف بہ حالتِ موجودہ کس کس مجموعے میں شامل ہے۔ یہ فہرست وہی صاحب مرتب کر سکتے تھے جن کی نظر امام موصوف کی تمام تصانیف پر ہوتی اور وہ صرف اسماء نہیں بلکہ مسمّٰی سے بھی پوری طرح آگاہ ہوتے اور مسمّٰی کے متعلق تحقیقی آگاہی کے بغیر اسماء غلط فہمی پیدا کر سکتے تھے، جس کی مثالیں ناپید نہیں۔

پھر مولانا محمد عطاء اللہ نے محض تصانیف کے نام ہی نہ مرتب کیے بلکہ یہ سراغ بھی لگایا کہ کونسی

تصنیف کہاں اور کب شائع ہوئی اور یہ فہرست فن وار مرتّب کی یعنی سب سے پہلے تفسیر، پھر حدیث، پھر فقہ و فتاویٰ، پھر اصولِ فقہ، پھر عقاید و کلام، پھر اخلاق و تصوّف، پھر فلسفہ و منطق پر نقد و جرح، پھر مکاتیب اور سب سے آخر میں وہ تصانیف بہ عنوانِ متفرقات درج کیں جنھیں کسی خاص فن کے تابع نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ تفسیر کے سلسلے میں یہ اہتمام کیا کہ قرآن مجید کے متعلق بعض اُصولی مباحث کے بعد ہر سورت کی مختلف آیات کی تشریح میں جو کچھ ملتا ہے وہ بہ حوالۂ کتاب ترتیب سے لکھ دیا اور یہی کیفیّت دوسرے ابواب کی ہے۔ گویا مولانا کی مرتّبہ فہرست کا یہی فائدہ نہیں کہ خوانندۂ کتاب تمام تصانیف کے ناموں اور حوالوں سے آگاہ ہو سکتا ہے، یہ فائدہ بھی ہے کہ کوئی شخص قرآن مجید کی تفسیر کے متعلق امام ابنِ تیمیہ کے مہیّا کردہ ذخیرے سے بالاستیعاب استفادہ کرنا چاہے تو یہ فہرست اس کے لئے ایک عمدہ رفیق و دلیل کا کام دے گی۔ یہی کیفیّت دوسرے مطالب کی ہے۔ آخر میں مولانا نے شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کی تصانیف کے تراجم کی فہرست بھی دے دی ہے۔

مولانا محمد عطاء اللہ صاحب تنہا یہی کام انجام دے دیتے تو امام ابنِ تیمیہؒ کے علوم و معارف کی خدمت کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہوتا۔ میرے نزدیک وہ تمام اہلِ علم کی طرف سے عموماً اور امام ابنِ تیمیہؒ کے عقیدت مندوں کی طرف سے خصوصاً دلی تبریک و تہنیت اور قلبی تشکّر و امتنان کے مستحق ہیں۔ اس کارنامے نے پیشِ نظر کتاب کی افادی حیثیت میں بہت اضافہ کر دیا ہے۔

اصل کتاب کے متعلق میں زیادہ تفصیلات میں نہیں جانا چاہتا، یہ محض امام ابنِ تیمیہؒ کی سیرت ہی نہیں بلکہ ان کے علوم و معارف کا ایک نہایت عمدہ ذخیرہ ہے۔ ضمناً ہر مبحث کے ساتھ ساتھ صرف امام موصوف کا نقطۂ نگاہ پیش نہیں کیا گیا بلکہ اس سلسلے میں اسلام کے بنیادی پہلو بھی پیشِ نظر رہے ہیں اور ہر شعبہ علم کی اجمالی سرگزشت بیان کر دی گئی ہے۔ خالص سیرت ایک سو ستر صفحے پر ختم ہو گئی۔ اس کے بعد کم و بیش سوا چھ سو صفحے امام موصوف کے علوم و معارف ہی کے لئے وقف ہیں۔ آخر میں پچاس ساٹھ صفحے کا ضمیمہ ہے۔ تمام مباحث سلجھا کر لکھے گئے ہیں تاکہ عام اصحاب ان سے فائدہ اُٹھا سکیں۔ سب سے زیادہ سیر حاصل بحث امام ابنِ تیمیہؒ کی فقہ کے متعلق ہے۔ یقیناً اس کتاب کو بہ امعانِ نظر دیکھ لینے کے بعد ہر اُردو خوان اسلام کے متعلق بیشتر بنیادی تعلیمات کے باب میں آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔ رائے سے اتفاق ہو یا نہ ہو، لیکن اس میں شُبہ نہیں کہ شیخ ابوزہرہ نے تمام مباحث کو بڑے عمدہ انداز میں پیش کیا ہے، جس سے کتاب میں خاص جاذبیّت پیدا ہو گئی ہے۔

ان مجمل گزارشات کے بعد چند باتیں اور پیش کرنا چاہتا ہوں، جن میں سے بعض کو امام ابنِ تیمیہؒ

کی سیرت سے گہرا تعلق ہے اذوان کے باب میں اب تک مختلف اصحاب غلط فہمی میں مبتلا ہیں بعض باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق میرے اندازے کے مطابق شیخ ابوزہرہ کو غلط فہمی ہوئی۔

شیخ موصوف ایک مقام پر فرماتے ہیں کہ امام صاحب ذرا گرم مزاج تھے کبھی کبھی ان کی زبان پر سخت و درشت الفاظ جاری ہو جاتے تھے۔ مثلاً وہ مخالفین کی تردید کرتے ہوئے جب ان کے اقوال کا ذکر کرتے تھے تو فرما دیا کرتے تھے: "یہ جاہلانہ بات ہے" یا "یہ ناسمجھی کی بات ہے" مولانا محمد یوسف کوکن عمری نے بھی اپنی کتاب میں امام ممدوح کی طبیعت کی تیزی اور حدت و شدت کی شکایت کی ہے، اور لکھا ہے کہ وہ اپنے حریفوں کو جاہل، اَن پڑھ اور احمق کہ بیٹھتے تھے۔ اس سلسلے میں ابو حیان اندلسی کا واقعہ بھی بیان کیا ہے، جس کا ذکر آگے آئے گا۔

سوال یہ ہے کہ حدت و شدت سے کیا مراد ہے؟ آیا امام ابن تیمیہؒ عام گفتگو یا مباحث میں بے وجہ حدت و شدت کا اظہار فرماتے رہتے تھے یا بعض مواقع پر انھیں بعض ایسی باتیں مجبوراً کہنی پڑیں جنھیں حدت و شدت کی مثال میں پیش کیا جاتا ہے؟ امام موصوف کو اپنی ہنگامہ پرور زندگی میں جتنی مناقشتیں اور منازعتیں پیش آئیں، ان کے متعلق معلوم ہے کہ وہ کتاب و سنت سے خفیف سا بھی تجاوز گوارا نہیں فرماتے تھے اور سب کو اسی مسلک کی دعوت دیتے تھے۔ پھر کیا جو حدت و شدت کتاب و سنت کے حفظ و استحکام کے لئے ظاہر کی جائے، اس کا دوسرا نام غیرت و حمیت دین نہیں؟ اور کیا یہ غیرت و حمیت ہر مسلمان کے لئے زیادہ سے زیادہ باعثِ احترام نہ ہونی چاہیے؟ فرض کیجئے کہ ایک شخص کتاب و سنت کی دعوت دیتا ہے اور دوسرا شخص اس دعوت کے مقابلے میں ایسی باتیں کہتا ہے، جنھیں کتاب و سنت سے کوئی تعلق نہیں۔ سوچیے کہ اس شخص کے اقوال کے متعلق صاحبِ غیرت و حمیت کیا کہے گا؟ کیا یہی نہ کہے گا کہ یہ نافہمی اور ناسمجھی کی بات ہے؟ —— پھر امام ابن تیمیہؒ کو بڑے بڑے بادشاہوں اور حاکموں کی مخالفت بھی کرنی پڑی اور ان کے سامنے اُنہوں نے بے تکلف کلمۂ حق کا اعلان کیا کیونکہ کتاب و سنت کی حمایت و حفاظت کا تقاضا یہی تھا۔ کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ امام نے ایسے کسی موقع پر ادائے فرض میں کسی طرح کی کوتاہی روا رکھی؟ اگر یہی حدت و شدت تھی تو یہ عین مطلوب تھی۔ اس کے سوا کسی قسم کی حدت و شدت کا اظہار امام ابن تیمیہؒ کی زندگی میں کبھی نہ ہوا بلکہ اُنھوں نے ہر موقع پر مخالفوں کو بے تکلف معاف فرما دیا۔ مصر میں جو لوگ انہیں موت کی سزا دلانے پر اصرار کرتے رہے تھے، جب ان کا اقتدار زائل ہو گیا اور امام ابن تیمیہؒ کو اربابِ حکومت کے نزدیک احترام حاصل ہوا تو اُنھوں نے مخالفوں میں سے ایک ایک کی نہ محض جان بچائی بلکہ

ان کے مناصب و وظائف بحال کرنے میں بھی کوئی دقیقہ سعی اُٹھا نہ رکھا۔ جس شخص نے حُبّ و بُغض کو صرف اللہ کے احکام کے تابع کر دیا ہو، اس پر حدّت و شدّت کا الزام ہر نقطۂ نگاہ سے صریح زیادتی معلوم ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ابو حیّان کا واقعہ حد درجہ عبرت خیز ہے۔ مولانا محمد یوسف فرماتے ہیں کہ جب امام موصوف پہلی مرتبہ مصر گئے تو ابو حیّان پہلی ہی مجلس میں امام ابن تیمیہؒ کے اتنے گرویدہ ہو گئے کہ انکی مدح میں ایک بہترین قصیدہ لکھ دیا۔ پھر ایک نحوی بحث پر اختلاف ہو گیا، جس سے ابو حیّان سخت ناخوش ہو گئے۔ سورۂ انفال کی ایک آیت ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۝	اے پیغمبر! اللہ تیرے لئے کفایت کرتا ہے اور ان مومنوں کو بھی جو تیرے پیچھے چلنے والے ہیں۔

اس آیت کی تشریح میں اختلاف اس امر پر ہوا کہ عطف کو "اللہ" پر مانا جائے یا "حَسْبُكَ" کے کاف پر۔ بصرہ کے علمائے نحو عطف "اللہ" پر مانتے ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک عطف کاف ضمیر پر ہے، اور صحیح ترجمہ وہ ہے، جو اوپر پیش کیا گیا۔ ابو حیّان اندلسیؒ نے امام ابن تیمیہؒ سے اختلاف کرتے ہوئے اپنی تائید میں سیبویہ کا حوالہ دیا:

> "امام ابن تیمیہؒ نے کہا کہ یہ سیبویہ کی ...... ان اسّی غلطیوں میں سے ہے، جو اس نے قرآن کے متعلق کی ہیں، جنھیں نہ تو سیبویہ ہی سمجھتا تھا اور نہ تم جانتے ہو۔ وہ قرآن کے متعلق کئی جگہ فحش غلطیاں کر جاتا ہے۔ جب ابو حیّان نے سیبویہ کی عظمت جتانی شروع کی تو ابن تیمیہؒ نے کہا کہ سیبویہ کچھ نحو کا پیغمبر نہیں تھا، جو غلطیوں سے پاک ہو"۔ (ص ۱۰۴)

کوئی صاحب فرمائیں کہ اس میں کون سی حدّت و شدّت ہے۔ جب ایک صاحب علم تحقیق کی بنا پر سیبویہ کی غلطیوں کا پورا اندازہ کر چکا ہے اور ان کا حوالہ دیتا ہے تو اس کے خلاف اس درجہ رنجیدہ ہو جانا جس درجہ ابو حیّان رنجیدہ ہوئے، کس بنا پر جائز ہے؟ پھر امام ابن تیمیہؒ کے قول میں اگر کسی حد تک شدّت تسلیم بھی کر لی جائے، حالانکہ مندرجہ بالا الفاظ ہر شدّت سے کاملاً پاک ہیں تو وہ توحید کی حمایت میں تھی، جو دین کی بنیاد و اساس ہے۔ اور ابو حیّان ایک عالم نحو کی حمایت میں اس قدر ناراض ہوئے کہ ساری عمر ابن تیمیہ کی مخالفت میں گزار دی۔ جن اصحابِ علم نے اس سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ کو حدّت و شدّت کا ملزم گردانا، انھیں ابو حیّان کی روش پر غور و فکر کا خیال کیوں نہ آیا؟ امام ابن تیمیہؒ نے جو کچھ کہا تھا ابو حیّان اس پر مزید گفتگو کر سکتے تھے۔ یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ سیبویہ کی رائے درست

ہے اور امام ابنِ تیمیہؒ کی رائے درست نہیں۔ لیکن یہ کہاں کا انصاف اور کہاں کی شیرۂ علم تھی، کہ ایک نحوی کی غلط حمایت میں ایک بہت بڑے داعیٔ کتاب وسنت سے عمر بھر کے لئے دشمنی لازم قرار دے لی۔ حالانکہ اس کی دعوت، اس کے علم وفضل، اس کے موقف، اس کے زہد وتقویٰ اور اس کے کارناموں غرض کسی بھی شے کے مقابلے میں کہیں بھی سیبویہ ٹھہر نہیں سکتے تھے پھر لطف یہ کہ امام ابنِ تیمیہؒ کو کبھی خیال بھی نہ آیا کہ ابو حیّان نے کیا کہا تھا اور ابو حیّان کی حالت آخری وقت تک یہ رہی کہ کوئی ان سے شعروں کی نقل مانگتا تو کہتے کہ ابنِ تیمیہؒ والے قصیدے کی نقل نہ لو، کیونکہ میری رائے اب وہ نہیں جو قصیدہ لکھنے کے وقت تھی۔

اصل بحث سے قطع نظر کرتے ہوئے ابو حیّانؒ اور امام ابنِ تیمیہؒ کے موقف ہی میں اس درجہ تفاوت ہے کہ تقابل کا سوال پیش نظر نہیں آسکتا۔ کیا امام ابنِ تیمیہؒ، ابو حیّان کو خوش رکھنے کے لئے سیبویہ کی رائے مان لیتے یا کہہ دیتے کہ واقعی وہ نحو میں معصوم تھا؟

حقیقت یہ ہے کہ حدّت وشدّت کا الزام عاید کرنے والے بزرگوں نے سرے سے اصل مسئلے پر ٹھیک ٹھیک غور ہی نہیں کیا۔ اگر وہ غور کرتے تو دینی غیرت وحمیت کے صحیح اظہار کو، جو ہر قسم کے ذاتی لوث سے پاک تھا، حدّت وشدّت سے تعبیر نہ کرتے۔

آخری مسئلہ اہلِ نجد کا ہے جنہیں شیخ ابو زہرہ نے "وہابی" کہنا پسند کیا اور افسوس سے عرض کرنا پڑتا ہے کہ ان کے متعلق جو کچھ لکھا، وہ نہ محض یہ کہ صحیح معلومات پر مبنی نہیں بلکہ اس میں اصل صورتِ حالات مسخ ہو کر رہ گئی ہے۔ ایک مقام پر وہ فرماتے ہیں:

> "ترکوں کے عہدِ حکومت میں بلادِ عرب کی حیثیت ماتحت صوبوں کی تھی۔ وہابیوں نے ترکوں سے بھی جنگ وپیکار کا سلسلہ شروع کر دیا۔ وہ بھی اس شدت کے ساتھ کہ ترکوں کے لئے ان سے سر برہونا مشکل ہوگیا۔ چنانچہ حکومت عثمانیہ نے اس سلسلے میں والیٔ مصر محمد علی پاشا سے مدد حاصل کی۔ محمد علی پاشا کے پاس ایک زبردست لشکر تھا چنانچہ اس کی مصری فوج وہابیوں کی سرکوبی اور قلع قمع کرنے کے ارادے سے نکلی اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نے وہابیوں کو غیر معمولی نقصان پہنچایا۔ ان کے بہت سے آدمی قتل کر دئے اور انہیں سر چھپانا مشکل ہو گیا۔" (ص ۲۸۰)

حقیقت یہ ہے کہ مندرجۂ بالا اقتباس کا کوئی بھی حصہ درست نہیں۔ مثلاً:

۱۔ جب ترکوں کا اقتدار نصف النہار پر پہنچا ہوا تھا تو اس وقت بھی ان کا اثر شام، حجاز اور عراق

کے علاوہ زیادہ تر بندرگاہوں تک محدود تھا۔ شام، ایشیائے کوچک سے ملا ہوا تھا۔ عراق کی اہمیت اوّلاً خلیج فارس کی وجہ سے، ثانیاً ایران سے اتصال کے باعث بہت بڑھی ہوئی تھی۔ حجاز میں حرمین شریفین واقع تھے جن کے شرفِ خدمت پر عالم اسلام میں ترکوں کی عظمت و برتری موقوف تھی۔ باقی عرب علاقوں نے کبھی باقاعدہ ماتحتی قبول نہ کی، البتہ ان کی طرف سے مخالفت بھی کبھی نہیں ہوتی تھی اور نہ مخالفت کی کوئی وجہ تھی۔

۲۔ اہلِ نجد کو عام لوگ اس وقت سے "وہابی" کہنے لگے جب خاندانِ سعود نے امام محمد بن عبدالوہابؒ کی اصلاحی تحریک قبول کر لی۔ چھوٹے اور رؤساء و امراء اس اصلاحی تحریک میں شامل ہوتے گئے۔ خاندانِ سعود کو سبقت کی بنا پر پوری تحریک میں مرکزی حیثیت حاصل رہی۔

۳۔ تحریک کا مقصد و نصب العین یہ تھا کہ مسلمانوں میں دینِ حق کا احیاء کیا جائے، چنانچہ شیخ کی اصلاحی تحریک کے داعی جابجا پھیل گئے، یہاں تک کہ بعض عرب جزائر اور افریقی علاقوں میں بھی انھوں نے سرگرمی سے کام شروع کر دیا۔ وہ لوگوں کو حقیقی اسلام کی دعوت دیتے تھے۔ کتاب و سنّت کا پابند بناتے تھے اور بہت سادگی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ یہاں تک کہ ان کے امیر و غریب میں بظاہر تمیز مشکل تھی۔

۴۔ شریفِ مکّہ نے ان کی مخالفت شروع کر دی، یقیناً اس لئے کہ اگر یہ اصلاحی تحریک کامیاب ہو گئی تو اسے بھی اپنے طور طریقے بدلنے پڑیں گے اور جو دنیوی منافع اسے حاصل تھے وہ سب ختم ہو جائیں گے۔

۵۔ شریف نے پہلا کام یہ کیا کہ اہلِ نجد پر حج کا دروازہ بند کر دیا۔ شیخ احمد بن زینی دحلان (م ۱۳۰۴ھ) اہلِ نجد کے مشہور مخالفین میں ہیں۔ انھوں نے لکھا ہے کہ اہلِ نجد کے تین وفد مختلف اوقات میں حج کی اجازت حاصل کرنے کے لئے شریف کے پاس آئے، مگر انھیں اجازت نہ دی گئی۔

۶۔ شریف غالب بن مساعد (م ۱۲۳۱ھ) نے صرف حج کی بندش پر قناعت نہ کی، بلکہ اپنے بھائی سیّد عبدالعزیز کو فوج دے کر ۱۲۰۵ھ (۱۷۹۱ء) میں نجدیوں پر حملے کے لئے بھیج دیا۔ پھر خود ان کی سرکوبی کے لئے نکلا۔ اس طرح وہ لڑائیاں شروع ہوئیں، جن کی تعداد ۱۲۰۵ھ سے ۱۲۲۰ھ (۱۷۹۱ء سے ۱۸۰۵ء) تک شیخ دحلان نے کم و بیش پچاس بتائی ہے۔

اہلِ نظر انصاف فرمائیں کہ نجدیوں نے کب ترکوں کے خلاف جنگ و پیکار کا سلسلہ جاری کیا۔ لڑائیوں کا فتنہ تو شریف نے پیدا کیا، اور اہلِ نجد کو ایک اہم اسلامی رُکن کی بجا آوری سے روک دیا، جس کے لئے وہ کسی بھی لحاظ سے مجاز نہ تھا۔ انھیں لڑائیوں کے سلسلے میں سعودِ اوّل[1] نے جسے نجدیوں

---

[1] سعود بن عبدالعزیز بن محمد بن سعود م ۱۲۲۹ھ (ع - ح)

کی تاریخ میں "سعودِ کبیر" کہا جاتا ہے، حرمین شریفین ترکوں کے قبضے سے نکال لئے۔

ترکوں کو شریف کی ناز یبا حرکتوں کے روکنے کا کوئی خیال نہ آیا۔ ایک صحیح العقیدہ اور صحیح العمل اسلامی گروہ کے لئے حج بند کرنے پر کوئی باز پرس نہ کی گئی۔ جب سعودِ کبیر نے حرمین کی خدمت اپنے ہاتھ میں لے لی، وہاں تمام غیر شرعی مراسم ختم کر دئے، تو ترکوں کو اہلِ نجد کی سرکوبی کا خیال آیا، اور محمد علی پاشا حاکم مصر کو جو سلطانِ ترکی کا ایک صوبیدار تھا، اہلِ نجد کی گوشمالی کا حکم دیا گیا۔ ۱۸۰۸ء میں یہ حکم صادر ہوا اور ۱۸۱۱ء میں محمد علی پاشا کی فوج مدینہ منورہ کی مشہور بندرگاہ ینبوع پہنچی۔ اس وقت تک سعودِ کبیر کا انتقال ہو چکا تھا اور اس کا بیٹا امیر عبداللہ نجد کا فرمانروا تھا۔

بعد کے حالات زیادہ تفصیل کے محتاج نہیں۔ امیر عبداللہ، محمد علی پاشا کی منظم فوج کا مقابلہ نہ کر سکا جس کے پاس دورِ حاضر کے ہلاکت بار اسلحہ بکثرت موجود تھے۔ چنانچہ وہ حوالگی پر مجبور ہو گیا۔ اس زمانے میں درعیہ اہلِ نجد کا مرکز تھا۔ توپوں کی گولہ باری سے اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی گئی۔ امیر عبداللہ کو پہلے قاہرہ بھیجا گیا، وہاں سے قسطنطنیہ پہنچا دیا گیا، جہاں سلطانی حکم کے مطابق رجب ۱۲۳۴ھ (مئی ۱۸۱۹ء) میں اسے بابِ ہمایوں کے پاس قتل کرا دیا گیا۔ بہت سے ساتھیوں کو بھی موت کی سزا دی گئی۔ علاوہ بریں محمد علی پاشا کے حکم سے کم و بیش چار سو نجدی خاندانوں کو وطن سے نکال کر مصر میں جا بجا آباد کیا گیا۔

یہ سب کچھ اس وجہ سے پیش آیا کہ اہلِ نجد دین کے احیاء اور کتاب و سنت کی پابندی کے داعی تھے اور ان سے یہ سلوک محمد علی پاشا کے ہاتھوں کرایا گیا جس نے کچھ عرصہ بعد خود سلطنتِ عثمانیہ کے خلاف بغاوت کی، اور سلطنت معرضِ خطر میں پڑ گئی، تو یورپی طاقتوں نے اپنی مصلحتوں کے پیشِ نظر مداخلت کر کے محمد علی پاشا کو پیش قدمی سے روکا اور فتح کئے ہوئے علاقے اس سے واپس کرائے۔

ظاہر ہے کہ یہ سرگزشت شیخ ابو زہرہ کے بیان کردہ حالات سے بالکل مختلف ہے اور محمد علی پاشا کی حرکت نے دینی اصلاح کی تحریک کو جو شدید نقصان پہنچایا، اس کی تفصیل یہاں پیش نہیں کی جا سکتی۔
اسی طرح فاضل مصنّف نے اہلِ نجد کے دوسرے دور کا نقشہ بھی ٹھیک پیش نہیں کیا۔ وہ لکھتے ہیں:۔

> "پہلی جنگِ عظیم رونما ہوئی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ سلطنتِ عثمانیہ پارہ پارہ ہو گئی۔ بلادِ عربیہ اس کی ماتحتی سے الگ ہو گئے۔ شہنشاہیت عثمانیہ نے دم توڑ دیا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر شاہ عبدالعزیز آل سعود نے حرمین شریفین کو خاندانِ ہاشمی (حسین

شریف مکہ کے چنگل سے آزاد کرالیا اور بیت الحرام کی سدانت و دربانی اپنے ہاتھ میں لے لی اور جزیرۃ العرب کا بڑا حصہ سعودی پرچم تلے آگیا۔"

واقعات کا نقشہ یہ ہے:

۱۔ سلطان عبدالعزیز آل سعود نے دوران جنگ میں ترکوں کے خلاف کوئی حرکت نہ کی۔ شریف حسین نے انگریزوں کی انگیخت پر بغاوت کی۔ مکہ معظمہ اور طائف میں جتنے ترک تھے بیدردی سے شہید کردئے گئے شریف کے بیٹے ترکوں کے خلاف فوجوں کی کمان کرتے رہے انھیں کی امداد سے انگریزوں نے عراق، فلسطین اور شام پر قبضہ کیا۔ اور ترکوں کی جنگی مساعی کو شدید نقصان پہنچایا۔

۲۔ شریف حسین سے عرب کی بادشاہی کا وعدہ کیا گیا تھا۔ جنگ ختم ہوئی تو اسے صرف حجاز کی بادشاہی ملی۔ فلسطین، شام اور عراق انگریزوں اور فرانسیسیوں نے حکمداری میں لے لئے، پھر انگریزوں کی سرپرستی میں شریف حسین کا ایک بیٹا امیر عبداللہ شرقِ اُردن کا حاکم اور دوسرا بیٹا امیر فیصل عراق کا بادشاہ بنا۔

۳۔ اب شریف حسین کی کوشش یہ تھی کہ سلطان ابن سعود کی قوت توڑے اور پورے عرب کا بادشاہ بن جائے۔ اس نے پہلی مرتبہ سلطان کے خلاف فوج بھیجی، تو اسے ایسی شکست ملی کہ فوج کا سالار امیر عبداللہ (بن حسین) شب خوابی کے لباس میں بمشکل جان بچاکر نکل سکا۔ اس اثناء میں اہلِ نجد پر حج کے دروازے بند تھے۔

۴۔ شریف حسین نے ۱۹۲۴ء میں پھر نجد پر حملہ کیا، اس میں بھی بُری طرح شکست کھائی اور نجدی لشکر پیش قدمی کرتا ہوا طائف، پھر مکہ معظمہ پہنچ گیا۔

۵۔ مشیرانِ حسین نے اسے رائے دی کہ بادشاہی سے دست بردار ہو جائے اور اپنے فرزند علی کو بادشاہ بنا دے تاکہ نجدیوں سے صلح کی گفتگو کی جاسکے۔ شریف حسین نے اسی رائے پر عمل کیا۔ مگر عبدالعزیز فرمانروائے نجد، حجاز کے بڑے حصے پر قابض ہوگئے۔ آخر امیر علی کو جدہ سے نکلنا پڑا، جو اس کا آخری مرکز تھا۔ کچھ مدت بعد سلطان عبدالعزیز نے حجاز، نجد اور دوسرے مقبوضات کو ملا کر "دولتِ عربیۂ سعودیہ" کی بنیاد رکھ دی۔

ظاہر ہے کہ نہ تو سلطان ابنِ سعود نے سلطنتِ عثمانیہ کے پارہ پارہ ہونے سے کوئی فائدہ اُٹھایا، نہ اس کے پارہ پارہ ہونے میں سلطان کا کوئی ہاتھ تھا اور نہ تسخیر حجاز کا سبب وہ تھا جو فاضل مصنف نے پیش کیا۔

اہلِ نجد کی سرگزشت کو امام ابنِ تیمیہؒ کے معارف و سوانح سے خاص تعلق اس لئے پیدا ہوا کہ شیخ ابوزہرہ کے ارشاد کے مطابق امام محمد بن عبدالوہابؒ کی اصلاحی تحریک میں شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ کی روح کارفرما تھی اور کہ مملکتِ سعودیہ افکارِ ابنِ تیمیہؒ پر عمل پیرا ہوگئی۔

میرے نزدیک یہ طریقِ فکر اصولاً غلط ہے۔ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ داعی کتاب و سنّت تھے۔ امام محمد بن عبدالوہابؒ کا مسلک بھی یہی تھا۔ دونوں کے علوم و معارف کا سرچشمہ ایک تھا، اس وجہ سے دونوں میں اصولی یکسانی یا قرب موجبِ تعجب نہ ہونا چاہئے۔ ہمارے ہاں بعض اہلِ علم نے سیّد احمد شہید بریلویؒ کی تحریک اصلاح کو شیخ محمد بن عبدالوہابؒ کی تحریک کا اصل نتیجہ قرار دیا تھا، حالانکہ یہاں بھی ماخذ و مصدر کی یکسانی ہی کام کر رہی تھی۔ جب ماخذ ایک ہوں، اُصول میں یکسانی ہو تو نتیجہ بہرحال یکساں ہی ہوگا۔

البتہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہلِ نجد کو ہمیشہ ابنِ تیمیہؒ، ابنِ قیمؒ اور اس دبستان کے دوسرے اصحاب سے گہری دلبستگی رہی، صرف اس لئے کہ وہ کتاب و سنّت کے بہت بڑے داعی تھے اور امام ابنِ تیمیہؒ کی تصانیف شائع کرنے میں بہت بڑا حصّہ اہلِ نجد خصوصاً سلطان عبدالعزیز بن عبدالرحمٰن آلِ سعود مرحوم و مغفور کا بھی ہے۔

شیخ ابوزہرہ نے ایک جگہ یہ بھی لکھا ہے کہ خاندانِ سعودیہ کے جس بزرگ یعنی محمد بن سعود نے امام محمد بن عبدالوہابؒ کی تحریکِ اصلاح کے لئے سرگرمی سے کام شروع کیا تھا، ممکن ہے اس کا مقصد یہ بھی ہو کہ حمایت دینی سے سیاسی اقتدار کے حصول میں آسانی ہوگی۔

یہ نہایت افسوسناک اور رنج دہ طرزِ فکر ہے، اس لئے کہ دُنیا کا کوئی بھی اقتدار اس قسم کی وسوسہ انگیزیوں سے پاک نہیں سمجھا جا سکتا۔ جن اصحاب کو شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کے ابتدائی دَور سے آگاہی حاصل ہے اور وہ جانتے ہیں کہ اس تحریک سے وابستگی کس درجہ خوفناک مصائب و حوادث کا پیش خیمہ تھی، وہ ایسا خیال بھی دل میں نہیں لا سکتے اور محمد بن سعود بلکہ اس کے بعد عبدالعزیز بن محمد سعود بن عبدالعزیز اور خاندان کے باقی تمام افراد خصوصاً عبدالعزیز ثانی بن عبدالرحمٰن آلِ سعود اُن مخلص حامیانِ دینِ حق میں سے تھے، جن کی مثالیں ہمارے عہد میں شاذ ہی ملیں گی۔ ان کی تمام آراء اور اعمال سے اتفاق ضروری نہیں، لیکن ان کے اخلاص میں شُبہ یقیناً کسی بھی درجے میں شایانِ اسلامیّت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ شیخ ابوزہرہ نے ایک جگہ فرمایا ہے:

"ہمیں اس موقع پر ایک سچی بات کہنے سے گریز نہ کرنا چاہئے، وہ یہ کہ آراءِ ابنِ تیمیہؒ سے تعلق، ان کے افکار پر تشدّد اور علماء وہابیہ کی تبلیغ و اشاعت کا جذبہ وغیرہ امور کا نتیجہ یہ ہوا

کہ اُمیّت و بدویّت کے باوجود اسلامی و عربی ثقافت ان میں پیدا ہو گئی"

سب سے پہلی گزارش یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے جن آراء سے تعلق اور ان کے جن افکار شدت سے عمل پیرائی یا ان کی تبلیغ و اشاعت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان میں اسلامی و عربی ثقافت پیدا ہو گئی، کیا وہ افکار و آراء حد درجہ قابلِ قدر نہ تھے؟ اُمیّت سے مقصود اگر یہ ہے کہ وہ لوگ یورپی علوم سے اس پیمانے پر آشنا نہ تھے، جس پیمانے پر دوسرے مسلمان گروہوں نے یہ علوم سیکھ لئے، تو بے شک آپ انہیں اُمّی کہہ لیں تاہم حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث یا متعلقہ علوم کا جس حد تک تعلق ہے نجدیوں کا تناسب خواندگی میرے علم کے مطابق ننانوے فی صد سے کبھی کم نہیں ہوا اور اس تناسب کی مثال غالباً آج بھی کوئی اسلامی ملک اور گروہ پیش نہیں کر سکتا۔ اسی طرح بدویّت سے مراد اگر سادہ اور بے تکلف زندگی ہے تو وہ بدویّت اس نام نہاد تہذیب سے ہزار درجہ بہتر ہے، جس نے مختلف اسلامی ملکوں اور گروہوں کو حقیقی اسلامیت سے بہت دور پھینک دیا ہے۔ افسوس کہ خود اہلِ نجد بھی اس "بدویّت" پر کاربند نہ رہ سکے اور ان کی روش بھی اب بدلتی جا رہی ہے۔

ایک شے ہے مفید علوم و فنون سے پورا فائدہ اٹھانا اور دفاع و عمران میں ان علوم و فنون کو خدمتِ خلق کا ذریعہ بنانا۔ ایک شے ہے ان علوم و فنون سے استفادے کے بعد قوم میں ایسی حالت پیدا کر دینا کہ مختلف گروہ مختلف اقتصادی اور معاشرتی طبقات میں منقسم ہو جائیں۔ مطلوب پہلی شے ہے نہ کہ دوسری۔ اُمیّت اور بدویّت کو اسی نقطہ نگاہ سے دیکھنا چاہئے۔ افسوس کہ اکثر اصحاب یورپی تمدن کی سحر کاریوں سے اس درجہ متأثر ہو گئے ہیں کہ ان کے نقطۂ نگاہ میں توازن باقی نہیں رہا۔ ان چیزوں کی حیثیت بہر حال آلات و وسائل کی ہے، اصول و مقاصد کی نہیں۔

عذر خواہ ہوں کہ مقدمے کے سلسلے میں مجھے مجبوراً بعض امور کے متعلق چند باتیں کہنے کے لئے معیّن دائرے سے تجاوز کرنا پڑا۔ مقصود صرف یہ تھا کہ پیشِ نظر کتاب کا کوئی حصہ حتی الامکان مبہم نہ رہے اور کسی مسئلے سے متعلق غلط فہمی کا کوئی دریچہ وا نہ رہ نہ جائے۔ آخر میں اتنا اور عرض کر دوں کہ فرومائگی علم و عمل کی بنا پر میں ایسی اہم کتاب کا مقدمہ لکھنے کی صلاحیت اپنے آپ میں نہیں پاتا تھا، لیکن مامور تھا، اس لئے معذور سمجھئے۔ اُمید ہے کہ یہ جامع کتاب امام ابن تیمیہؒ کی سیرت اور ان کی دینی تحریک کے تمام پہلو، بہتر سے بہتر انداز میں روشن و آشکارا کر سکے گی۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

غلام رسول مہر

یہ کتاب شیخ ابو زہرہ کی مایۂ ناز کتاب کا ترجمہ ہے۔ مصر کے اہل علم میں ابو زہرہ مرتبۂ خاص پر فائز ہیں۔ ابو زہرہ نے متعدد عنوانات پر گراں مایہ کتابیں لکھی ہیں۔ ان کی ہر کتاب تلاش و تفحص، حُسن تالیف اور حُسن بیان، عبارت کی روانی اور شگفتگی، معلومات کی وسعت اور تحقیق و تدقیق کا شاہکار ہے۔ وہ متعدد علوم کے حامل ہیں۔ ادب، محاضرات، تاریخ و سوانح، منطق و فلسفہ، فقہ و کلام، ہر موضوع پر ماہرانہ اور مجتہدانہ نظر رکھتے ہیں۔ تفسیر و حدیث سے بھی بقدرِ ضرورت واقفیت ہے۔ انہوں نے متعدد اکابر و اعاظم رجال کے حالات و سوانح کا فی تحقیق و تدقیق کے ساتھ قلمبند کئے ہیں۔ اور جہاں مؤرخانہ کاوش سے ان کے احوال و سوانح مرتب کئے ہیں وہاں ایک دیدہ ور کی حیثیت سے ان کے فلسفہ، ان کی دعوت، ان کے پیام، ان کے عمل، ان کے کردار اور ان کے صفات کا تجزیہ بھی کیا ہے، اور بے لاگ نقاد کی حیثیت سے اجلال و عظمت کے تمام آداب و رسوم ملحوظ خاطر رکھنے کے باوجود بڑی صفائی سے نکتہ چینی کا حق بھی ادا کیا ہے۔ ان کی مدح گستری، قصیدہ کا رنگ نہیں اختیار کرتی، ان کی نکتہ چینی خردہ گیری تک نہیں پہنچتی، رائے میں ان کی غیر جانبداری، سلیم الفکری، نظر کی وسعت اور مطالعہ کی قدر و قیمت، ایک ایک سطر اور ایک ایک لفظ سے نمایاں ہے۔ ان کی تحریر ایک آئینہ ہے، صاف شفاف، بے زنگ، بے داغ جس میں تصویر کے تمام خدوخال واضح اور نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ خوبی کا کوئی گوشہ نظر سے اوجھل نہیں ہوتا، کوتاہی کا ہر پہلو نظر کے سامنے آجاتا ہے۔

ابن تیمیہؒ کی ذات گوناگوں خصائص کی حامل تھی۔ اسلام کی تاریخ نے ایسے ہمہ صفت موصوف رجال کم پیدا کئے ہیں۔ عام طور پر لوگ یک فنی ہوتے ہیں، جو "تفسیر" میں یکتا ہے، وہ "نقدِ حدیث" کے فن سے ناواقف ہے۔ جیسے حدیث کے فن میں درک ہے وہ "فقہ" کی موشگافیوں سے ناواقف ہے، جو فقہ میں دسترس رکھتا ہے، وہ "منطق" کی وادیوں میں نہیں چل سکتا۔ جو منطق سے آشنا ہے، ایسے

"فلسفہ" کی دشوار گزار گھاٹیاں قدم فرسائی سے مانع آتی ہیں۔ جو فلسفہ کا رمز آشنا ہے، وہ "کلام" کی بھول بھلیوں میں کھو جاتا ہے۔ جو علمِ کلام کا ماہر ہے، وہ علوم روحانی کی بلندیوں سے ناآشنا ہے۔ جو علوم میں یکتا، فنون میں ماہر اور ادب و انشا کی دنیا میں یکہ تاز ہے، وہ جنگ کے میدان میں قدم نہیں رکھ سکتا۔ جو ہاتھ قلم چلاتے ہیں، ان سے تلوار نہیں چل سکتی۔ جو صفحۂ قرطاس اور میدانِ مناظرہ میں حروف کے تیر اور الفاظ کے پیکاں، طنز کی تلوار اور تعریض کے نیزے چلاتے ہیں، وہ عرصۂ قتال و جدال میں تلواروں کی چمک دیکھ کر لرزہ براندام ہو جاتے ہیں۔

لیکن ابن تیمیہؒ کی ایک ذات، مجمع علوم و فنون، منبع حرب و پیکار اور ذخیرۂ گفتار و کردار تھی۔ وہ کون سا کمال تھا، جو ابن تیمیہؒ کی ذات میں مجتمع نہیں ہو گیا تھا؟ وہ کون سا جوہر تھا، جسے ابن تیمیہؒ کی ذات سے انتساب پر فخر نہ تھا؟ وہ کون سی خوبی تھی جو ابن تیمیہؒ کے وجود پر نازاں نہ تھی ؎

ترے جواہر طرفِ کلہ کو کیا دیکھیں ہم اوجِ طالعِ لعل و گہر کو دیکھتے ہیں

لوگ کسی ایک کمال کے حامل ہوتے ہیں، ابن تیمیہؒ مجموعۂ اوصاف و کمالات تھے۔

ابن تیمیہؒ نے منطق میں وہ دسترس حاصل کی کہ ارسطو کی منطق ایک بے حقیقت چیز بن گئی۔ انہوں نے فلسفہ میں وہ کمال حاصل کیا کہ اسی کی تلوار سے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دئے۔ انہوں نے تفسیر میں وہ نکتے پیدا کئے اور وہ حقائق آشکار کئے کہ ایک نئے مدرسۂ فکر کے بانی بن گئے۔ انہوں نے حدیث اور اس کے متعلقہ علوم و فنون، نقدِ رجال اور نقدِ روایت میں اپنی دقتِ نظر کا ایسا حیرت انگیز نمونہ پیش کیا کہ دنیا انگشت بدنداں رہ گئی، انہوں نے فقہ میں وہ مجتہدانہ کمال پیدا کیا کہ حنبلی ہونے کے باوجود اپنے اختیارات واجتہادات کے لحاظ سے وہ کسی ایک فقہ کے پابند نہ رہ سکے۔ ان کی فقہی نکتہ رسی اور دقیقہ سنجی کا یہ عالم تھا کہ جس کسی متداول فقہ میں بھی کوئی بات درست اور بجا نظر آئی تو اسے بے تامل قبول کر لیا، نہ صرف قبول کیا بلکہ اس کی تبلیغ و اشاعت میں ایسا جوش دکھایا کہ سجن و زنداں تک کی پرواہ نہ کی، مصائب و نوائب کا خندہ جبینی کے ساتھ مقابلہ کیا۔ علمِ کلام میں ان کے مایۂ اجتہاد کا کون معترف نہیں؟ نام نہاد تصوف کی پردہ دری میں انہوں نے ذرا بھی تسامح نہیں کیا، اور اس سلسلہ میں کسی بڑی سے بڑی شخصیت کو ہدفِ طعن بنانے میں تامل سے کام نہیں لیا۔ ابن عربی اور ان کے مزعومات پر انہوں نے جس سختی لیکن جس قابلیت سے اعتراض کیا ہے وہ جہاں ان کی حق پژوہی کی ناقابلِ تردید دلیل ہے وہاں ان کے غیر معمولی تبحر علمی کا بھی جیتا جاگتا مرقع ہے۔ فنِ جدل و مناظرہ میں جب انہوں نے قدم رکھا تو عیسائیوں کا رد خود ان کی کتابوں کے حوالے اور سند سے اس طرح کیا کہ انہیں یارائے تکلم

نہ رہا۔ سنت نبوی سے ان کے شغف کا یہ عالم تھا کہ کسی قیمت پر بھی اس جادۂ صواب سے منحرف ہونے کے لئے تیار نہ ہوئے۔ ایک مومن قانت اور عالم باعمل کی حیثیت سے انہوں نے ملوک و سلاطین کے دربار میں جس بے جگری اور بے خوفی سے اعلاء کلمۃ الحق کیا، لاریب اس میں کوئی ان کا شریک و سہیم نہ تھا۔ ان کی زبانِ حق تاتاری فرماں روا کی ہیبت اور طنطنہ کے سامنے بھی نہیں لڑکھڑائی۔ اور بادشاہ مصر کے جبروت و جلال کو بھی ان کی حق گوئی کے سامنے مجال دم زدن نہ ہوئی۔

اور ان سب باتوں سے بالا یہ بات کہ امام صاحب صرف صاحب قلم نہ تھے، صاحب سیف بھی تھے۔ ان کے قلم نے جو نقوش بنائے وہ کتابوں کے اوراق میں محفوظ ہیں۔ لیکن ان کی نوکِ شمشیر نے دشمنانِ اسلام کے سر و سینہ پر جو لکیریں کھینچیں تاریخ نے انہیں بھی ناقابل فراموش بنا دیا ہے وہ صرف بزم کے میر مجلس نہ تھے، رزم کے امیر عساکر بھی تھے۔ وہ صرف جہاد کے مبلّغ اور داعی نہ تھے مجاہد صف شکن بھی تھے ؎

دونیم ان کی ٹھوکر سے دریا و صحرا سمٹ کر پہاڑ ان کی ہیبت سے رائی

اسماعیلیوں اور تاتاریوں سے جس رنگ اور جن حالات میں انہوں نے جہاد کیا، ملّتِ اسلامیہ کی تاریخ میں اسے غیر فانی حیثیت حاصل ہے۔

ایسی جامع حیثیات شخصیت پر قلم اٹھانا اور قلم اٹھا کر اس کا حق ادا کر دینا صرف ابو زہرہ جیسے جامع حیثیات مصنف ہی کا کام ہو سکتا تھا۔ ابو زہرہ نے امام صاحب کی ہر حیثیت پر سیر حاصل مواد فراہم کیا ہے۔ اور پھر اس پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ بحث و نظر کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا ہے۔ اور پھر بیان ایسا شگفتہ کہ پڑھنے والا اکتاہٹ محسوس نہیں کرتا۔ معلومات کا ایک دریا ہے کہ امڈا چلا آتا ہے۔ خطابت کا ایک بحر بیکراں ہے، جس کی موجیں آسمان سے باتیں کر رہی ہیں۔ حقائق و معارف کا ایک بے بہا خزانہ ہے کہ ہر جگہ نظر ٹھٹھکتی اور دل سحر حلال سے مسحور نظر آتا ہے۔ کئی سو صفحات کا یہ مجموعہ ایسا گنجینہ ہے کہ اردو زبان کا تو کیا ذکر، عربی میں بھی اس جیسی جامع اور مکمل کتاب اس موضوع پر آج تک نہیں لکھی گئی تھی۔ حق یہ ہے کہ اس کتاب کو سامنے رکھ کر اس عظیم و جلیل موضوع پر کئی کتابیں لکھی جا سکتی ہیں۔

مجھے اپنی بے بضاعتی اور کم سوادی کا پورا پورا احساس تھا، اس لئے جب مولانا محمد عطاء اللہ صاحب حنیف بھوجیانی نے یہ کتاب ترجمہ کے لئے مجھے مرحمت فرمائی، تو کئی مہینے تک ترجمہ شروع نہ کر سکا۔ ہر بار یہی سوچ کر قلم رکھ دیتا تھا کہ یہ کام میں نہیں کر سکوں گا لیکن مولانا کی ہمت افزائی

نے میری ہمت بندھائی، اور خدا کا نام لے کر میں نے کام شروع کر دیا۔

یہ تو میں نہیں کہہ سکتا کہ ترجمہ کیسا ہے؟ اس کا فیصلہ تو قارئین ہی کر سکیں گے۔ لیکن اس سلسلہ میں جو دشواریاں مجھے پیش آئیں، اور ترجمہ کے سلسلہ میں جو اصول میں نے پیش نظر رکھا مختصر سا اشارہ اس طرف ضرور کروں گا:۔

۱۔ کتاب کا مصنف اپنی یگانہ صلاحیت اور بے پناہ قابلیت کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہے۔ لیکن وہ ایک خطیب بھی ہے۔ اور کسی عرب مصنف سے بھی یہ خصوصیت منفک نہیں ہو سکتی۔ یہ خطابت عربی زبان میں تو بہت اچھی لگتی ہے، لیکن ترجمہ میں اگر کہیں کہیں بے رنگ ہو جاتی ہے، اور مکررات کے باعث جو خطابت کا جزو ہیں غیر ضروری بھی، ایسے مواقع پر میں نے مترجم کے حق سے فائدہ اٹھایا ہے یعنی مکرر الفاظ اور مفہوم کی حامل عبارتوں کو حذف کر دیا ہے۔

۲۔ بعض علمی مباحث کہیں کہیں اتنے دقیق اور غامض ہو گئے ہیں کہ صرف چند مخصوص اہل علم ہی ان سے مستفید ہو سکتے ہیں۔ میں نے کوئی مبحث ترجمہ کرتے وقت چھوڑا نہیں ہے۔ لیکن جہاں بحث بہت زیادہ خشک اور عام اہلِ علم کے لئے ضرورت سے زیادہ دقیق اور اردو داں قارئین کے لئے غیر مفید ہو گئی ہے وہاں بھی کسی حد تک میں نے اختصار سے کام لیا ہے۔

۳۔ زورِ کلام اور جوشِ بیان میں مصنف کے قلم سے کہیں کہیں ایسی عبارتیں بھی نکل گئی ہیں جو نفسِ مضمون سے کچھ زیادہ تعلق نہ رکھتی تھیں انہیں میں کیوں باقی رہنے دیتا۔[1]

۴۔ ترجمہ تقریباً لفظی ہے۔ یہ اقدام میں نے اس لئے کیا ہے کہ مصنف کے طرزِ تحریر اور اسلوب بیان سے بھی قارئین واقف ہو جائیں، اور لطف لے سکیں۔

۵۔ جہاں لفظی ترجمہ ابہام کے سبب بن سکتا تھا وہاں میں نے قوسین (بریکٹ) میں ایسے الفاظ بڑھا دئے ہیں جن سے مطلب واضح ہو جاتا ہے۔

۶۔ مصنف نے کتاب عربی میں لکھی ہے۔ اور فقہ و حدیث، کلام و تفسیر، منطق و فلسفہ کی عام اصطلاحیں بے تکلف استعمال کرتے چلے گئے ہیں اور عربی داں اصحاب کو ان کے سمجھنے میں کوئی دشواری بھی نہیں محسوس ہو سکتی۔ لیکن بہت سی ایسی اصطلاحیں اردو داں ناظرین کے لئے اجنبی، نامانوس اور عسیر الفہم ہیں۔ میں نے اصل اصطلاحیں ترجمہ میں قائم رکھی ہیں۔ میں نے جہاں ضرورت سمجھی

---

[1] لیکن راقم نے نظرِ ثانی کے وقت جناب مترجم کی متروکہ عبارتوں کے تراجم شامل کر دئے ہیں تاکہ کتاب پوری کی پوری سامنے آئے۔ ولکل وجهة هو موليها۔ (ع۔ ح)

ہے توسین میں یا حاشیہ میں ان کی وضاحت کردی ہے — !

۷ — عربی زبان عجیب زبان ہے۔ اکثر اس میں ایک لفظ ایک جملہ کا اور ایک جملہ ایک سطر کا مفہوم اپنے اندر پنہاں رکھتا ہے۔ جو لوگ عربی زبان سے واقف ہیں وہ اس ایجاز اور جامعیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں۔ لیکن اس ایجاز اور جامعیت کو ترجمہ کی صورت میں جوں کا توں رہنے دیا جائے تو اس کی حیثیت ایک چیستان کی ہو جائے گی۔ مثلاً منصوص علیہ، مفتی بہ، مبیع وغیرہ۔ میں نے یہ الفاظ باقی رکھے ہیں، اور ان کا مفہوم توسین یا حاشیہ میں درج کر دیا ہے۔

آخر میں اصحاب علم سے میری درخواست ہے کہ اس ترجمہ میں جہاں کہیں کوئی خامی یا غلطی نظر آئے، مجھے اس سے آگاہ فرمایا جائے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی تصحیح کر دی جائے۔

میں مولانا بھوجیانی کا شکریہ ادا کرنا بھی اپنا فرض سمجھتا ہوں کہ انہوں نے ایک ہیچ میرز شخص کو ایسی گراں بار ذمہ داری کا اہل سمجھا۔ اور اس سے یہ کام لیا — !

رئیس احمد جعفری (ندوی)

۸۹۔ ٹیگور پارک۔ لاہور

افتتاحیہ

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ سیدنا محمد النبی الامی وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین ـــــ اما بعد

میں نے کرۂ ارضی پر پھیلے ہوئے مذاہب اربعہ کے چاروں مقتدا ائمہ کے الگ الگ سوانح حیات لکھے ہیں جن میں ہر ایک کی زندگی، عصر و عہد، علم، فقہ اور مناہج استنباط کی تفصیل بیان کی ہے۔

یہ کتابیں دراصل میرے وہ لیکچرز ہیں جو میں نے لا کالج (فواد یونیورسٹی قاہرہ) کے شعبہ اسلامی قانون کی اعلیٰ کلاسوں کے طلباء کو دیئے تھے۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی توفیق سے جب یہ فقہی اور تاریخی مجموعے قدیم و جدید مصری علماء کے ملاحظہ ومطالعہ کے لئے شائع کئے گئے، تو ارادہ ہوا کہ اسی اسلوب پر اب ان مطلق یا منتسب مجتہدین پر بھی لکھ دینا چاہئے جن کا درجہ ائمہ اربعہ کے بعد آتا ہے۔

علاوہ ازیں میرا ارادہ یہ بھی ہے کہ شیعہ امامیہ کے امام جعفر بن محمد، زیدیہ کے امام زید بن علیؓ اور فقہ ظاہری کے امام ابن حزمؒ کے متعلق بھی مستقل کتابیں لکھوں لیکن اس سے پہلے مذکورہ بالا قسم کے مجتہدین کو دراست کے لئے اس لئے مقدم رکھنا چاہتا ہوں کہ وہ ائمہ اربعہ کے مناہج پر تھے ان کی دراست جمہور اہل اسلام کی فقہ کی دراست ہے جس سے مذاہب اربعہ کی ارتقائی منازل اور نتائج و ثمرات کا اندازہ ہوتا ہے۔ گو منتسب مجتہدین کی فقہی جہود و مساعی مذاہب اربعہ کی فقہ کا تکملہ ہیں۔ ان کی حیثیت مستقل کی نہیں ہے۔

جب میں اس طرف متوجہ ہوا تو میری نظر ایسی ہستی کی طرف اٹھی جس کے فکر، رائے اور منہاج نے اس کے عہد کو اپنی طرف متوجہ کر لیا تھا جس نے اس زور و قوت سے اپنی آراء کا اظہار و اعلان کیا کہ اس دور کی علمی و مذہبی فضا گونج گونج گئی اکثر کو ان کی باتیں بھا گئیں۔ بعض کو ناگوار بھی گذریں۔ مخالفین مناظرہ کے لئے کھڑے ہو گئے۔ موافق اس کی نصرت و تائید کے لئے آگے بڑھے۔

ادھر عوام کا یہ حال تھا کہ وہ اس نڈر ہستی کی شخصیت، قوت بیان، شجاعت اور تیز و طرار گفتگو پر

حیرت سے نظریں جمائے ہوئے تھے۔ وہ محسوس کر رہے تھے کہ اس شخص کے آراء اور اعمال وجہاد سے امتِ محمدیہ کے جسم میں حیاتِ تازہ دوڑ رہی ہے اور وہی تر وتازہ، نتھرا ہوا اور صاف وشفاف دین عود کر رہا ہے جو اسلام کے عہدِ اوّل میں تھا ـــــ یہ جری و بہادر شخصیت امام تقی الدین ابن تیمیہؒ کی ہے بڑے بڑے معرکوں کے ہیرو اور نپی تُلی تصانیف کے مصنف۔

چنانچہ اللہ کی اعانت کا طالب ہو کر میں نے آپ کی دراستِ حیات کا فیصلہ کر لیا۔ اس لئے بھی کہ ان کی دراست ایک دَور کی دراست ہے جس سے معلوم ہو سکے گا کہ گھٹا ٹوپ اندھیروں میں حق و صداقت کی یہ بجلی کس طرح چمکی، اس لئے بھی کہ مسلمانوں کی ایک جماعت اب تک بھی فقہ وعقائد میں ان کی حلقہ بگوش ہے۔ اور یہی وہ جماعت ہے جو اسلام کے سارے احکام وقوانین پر عمل کرنے کا داعیہ رکھتی ہے۔

علاوہ ازیں ہم مصری لوگ تو نکاح، وصیّت اور وقف کے قوانین میں ان کے افکار کے چشمۂ صافی سے سیراب بھی ہو رہے ہیں چنانچہ مصری قانون مجریہ ۱۹۲۹ء کی دفعہ ۲۵ کا اکثر حصّہ امام صاحب کی آراء اور مختارات سے ماخوذ ہے۔ خاص طور پر وقف و وصیّت کے قانون میں وصیّت و وقف کنندگان کی شروط جو امام صاحب کی تحقیقات پر مبنی ہیں۔

اس امامِ جلیل کی دراست ہمارے سامنے ایک ایسا بلند مرتبہ فقیہ پیش کرتی ہے (جو فرضی مسائل اور نظریات میں کھویا ہوا نہیں بلکہ) براہِ راست عملی زندگی سے جس کا اتصال ہے جس کا دل اور عقل وفکر، کتاب وسنت، سیرت نبویؐ اور طریق سلف صالح کے ساتھ گہرا لگاؤ رکھتے ہیں۔ اس کا فکر سلیم اور سلفی ہے۔ وہ قرآن کریم اور حدیث نبوی سے احکام لیتا ہے، اور حیات انسانی کی مشکلات صحیح ومستقیم ترازو کے ساتھ ان ہی سے حل کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ ہر لمحہ پیدا ہونے والی نئی ضرورتوں اور روڑ لگانے والی اس حیاتِ انسانی کی سرزمین میں اس نے کتاب وسنت سے مستنبط صالح بیج ڈالا۔ اور یہ کھیتی بہت عمدہ پھل لائی، تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا۔

ہماری یہ کاوش ایسے عالم کی دراست ہے جو مصنّف بھی ہے اور خطیب بھی۔ وہ صاحب قلم و بیان ہونے کے ساتھ سیف وسنان کا حامل مجاہد بھی ہے۔ ہم اس کی دراست میں کوشش کرتے ہوئے بتائیں گے کہ اس نے مقتضیات زمانہ کو کس طرح لبیک کہا، اور زمانے پر اپنا کیا اثر ڈالا۔ ہم جہاں ان کے ایک محقق متکلم ہونے کی حیثیت پر گفتگو کریں گے وہاں ان کی فقہ کو بھی زیر بحث لائیں گے جس میں ان کے اصولِ اجتہاد فقہ حنبلی سے رابطہ کی نوعیت وغیرہ امور بیان کئے جائیں گے۔

ہم اللہ تعالیٰ سے طالب عون ہیں اور سائل توفیق! اس ذات پاک کی توفیق نہ ہوتی تو نہ کوئی کام آسان ہو سکتا اور نہ ہی کسی نہایت ومقصد تک وصول ممکن۔ انہ نعم المولیٰ ونعم النصیر۔

محمد ابو زہرہ

ربیع الثانی ۱۳۷۱ھ جنوری ۱۹۵۲ء

ابنِ تیمیہؒ کا ستارۂ فضل وکمال ساتویں ہجری کی آخری اور آٹھویں صدی کی پہلی تہائی میں ضوفشاں ہوا۔

اور اسی وقت سے کہ وہ حلقۂ علماء میں شامل ہوئے، اور ان کی ذات افتاء کا مرجع بنی، ان کے بارے میں دو گروہ پیدا ہو گئے، ایک نکتہ چینوں کا دوسرا مداحوں کا۔ اور ان کی ذات گرامی سے متعلق یہ اختلاف فکر و نظر آج تک موجود ہے۔ ایک گروہ مدح وستائش میں اتنا غلو کرتا ہے کہ کبار ائمہ فقہاء سے بھی انہیں اونچا رتبہ دیتا ہے، اور ابو حنیفہ، مالک، شافعی اور لیث تک پر انہیں ترجیح دینے میں تأمل نہیں کرتا۔[1] دوسری جماعت کی قدر ناشناسی کا یہ عالم ہے کہ انہیں مجتہد تک ماننے کے لئے تیار نہیں نیز یہ کہ جہاں کہیں وہ اجتہاد کرتے تھے وہاں وہ حدود سے تجاوز کر جاتے تھے۔ کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو ان پر (معاذ اللہ) کفر کا الزام لگاتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ انہوں نے سلف صالح کے جادۂ صحیح سے انحراف کیا۔ اور دین کو سخت نقصان پہنچایا۔

ماضی کے مشاہدات سے بھی ثابت ہے، اور اب بھی ہم آئے دن دیکھتے رہتے ہیں کہ جس شخص کے بارے میں لوگ اتنے مختلف الرائے ہوں کہ کوئی اسے بہت اونچے مقام تک پہنچا دے اور کوئی اسفل السافلین میں گرا دے، تو اس کی عظمت شک وشبہ سے بالا ہو جاتی ہے۔ اتنا عظیم اختلاف نہیں لوگوں کے بارے میں ہوتا ہے جو ایک مرتبۂ خاص پر فائز ہوں۔ جن کی عبقریت (جینیس نس) لوگوں کی آنکھوں میں چکا چوند پیدا کر دے، اور نظروں کو اپنی طرف متوجہ کرے۔

بالکل یہی کیفیت ابنِ تیمیہؒ کی بھی ہے، وہ بجائے خود ایک عظیم وجلیل ہستی تھے۔ تنہا ان کی ذات گرامی میں وہ صفات وخصائص جمع تھے، جو ان کے عہد میں کسی ایک شخص کے اندر کبھی نہیں پائے گئے، وہ بلا کے ذہین تھے۔ سحر طراز انشا پرداز تھے۔ شعلہ نوا خطیب تھے۔ نکتہ رس نقاد تھے۔

---

[1] ہمارے علم میں تو ایسا کوئی شخص نہیں آیا۔ (ع۔ح)

اقوال سابقین پر ان کی بہت وسیع نظر تھی۔ جنہیں زمانہ کی گردش نے پختہ کیا۔ اور تجربہ کی کسوٹی نے جن پر صیقل کی تھی۔ جو نقد و اختیار کی بھٹی سے تپ کر نکلے تھے۔ امام صاحبؒ کی بصیرت کا یہ عالم تھا کہ ان کا ذہن رسا فوراً ان باتوں کی روح کو گرفت میں لے لیتا۔ وہ تہ تک پہنچ جاتے۔ ہر طرح کے اسرار و رموز تک ان کی نظر پہنچ جاتی۔ اُنہوں نے روایات کی تحقیق کی۔ آراء مختلفہ میں موازنہ کیا۔ پھر انہیں قوانین جامعہ کے ادراک کے ساتھ اپنے عہد پر چسپاں کیا۔ جزئیات میں ربط دیا۔ اور اشتاتِ متفرقہ میں جمع و تطبیق پیدا کی۔

امام صاحبؒ کی تحقیق و دراست نے اس فقہی اور عقلی ثروت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا جو انہیں اسلاف سے میراث میں ملی تھی۔ وہ اقوال متخالفہ میں اپنے فیصلے دیتے ہیں۔ اور آراء مختلفہ پر قاضی کی حیثیت سے نظر ڈالتے ہیں۔ وہ جب حکم لگاتے ہیں تو ایک قاضی عادل کی طرح ایسا حکم جو واقعات پر مبنی ہو۔ اور جس کے لئے دلائل و شواہد موجود ہوں، ان کے بینات تھے قرآن حکیم، سنت رسول اور آثار صحابہؓ وہ اپنے احکام و اقضیہ میں ان ہی کے منہاج پر گامزن تھے۔ وہ ہمیشہ کتاب و سنت اور آثار صحابہؓ کے ساتھ چلتے تھے۔ اسی کی تائید کرتے تھے۔ اسکی طرف دعوت دیتے تھے۔ جس شخص، فرقہ یا قول کو ان چیزوں کا مخالف پاتے تھے اس کے بُطلان کے لئے ڈٹ کر میدان میں جم جاتے تھے۔ خواہ وہ جو کوئی ہو۔ اور خواہ اس کی پشت پناہی جس کسی کی طرف سے ہو۔ یہی وجہ تھی کہ انہیں پچھاڑنے، دھکیلنے اور گرانے کے لئے بہت سی جماعتیں حرکت میں آگئیں۔

آراء مختلفہ میں فیصلہ کرتے اور حکم لگاتے وقت وہ صرف فروع پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ اُنہوں نے مسائل علم کلام کو بھی موضوع سخن بنایا ہے۔ مثلاً خلق قرآن کے مسئلے پر بھی اُنہوں نے گفتگو کی ہے۔ اللہ کی قدرت و ارادے کے پہلو بہ پہلو انسان کی قدرت و ارادے کو بھی زیر بحث لائے ہیں یعنی وہ مسائل جو عہد ماضی میں جہمیہ اور قدریہ نے پیدا کئے تھے۔

امام صاحبؒ نے آیاتِ صفات میں بھی خوب کلام کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو صفت استواء سے موصوف مانا ہے۔ ———— لیکن ان مسائل میں ان کی بحث و تمحیص کسی کی رائے پر مبنی نہیں بلکہ ان کا مدار تحقیق کتاب الٰہی، سنت رسولؐ، منہاج صحابہ و کبار تابعین تھے۔ یا پھر عقل مستقیم، کسی شخص کی رائے کی پابندی اُنہوں نے نہیں اختیار کی، خواہ وہ شخص کتنا ہی بڑا ہو، اور اس کا مایۂ علمی

کتنا ہی اونچا اور تاریخی مقام کتنا ہی ارفع ہو۔ چنانچہ وہ امام ابوالحسن اشعریؒ سے اختلاف کرتے ہوئے بھی نہیں جھجکے۔ حالانکہ علماء کے مابین ان کا جو مقام ہے ظاہر ہے۔ ان کے اتباع کی تعداد بھی حد و شمار سے خارج ہے۔ بلکہ اس زمانے میں تو علماء کی بہت بڑی تعداد ان کی حلقہ بگوش تھی۔ امام صاحبؒ نے اشاعرہ اور ماتریدیہ کی خوب خوب خبر لی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ عداوت پر اتر آئے اور امام صاحبؒ پر گمراہی اور کج روی کے سنگین الزامات عائد کرنے لگے۔ امام صاحبؒ اور ان فقہاء کے مابین ٹھن گئی۔ اور جنگ کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع ہو گیا۔ امام صاحبؒ نے زبان برہان سے ان کے بارے میں کچھ کہا تو انہوں نے امراء و حکام کو بھڑکا کر ان کو جیل میں ڈلوا دیا۔

امام صاحبؒ سے صرف فقہاء اور متکلمین ہی نے رزم و پیکار کا سلسلہ شروع نہیں کیا، بلکہ آپ کی حق گوئی و بے باکی سے وقت کی سب سے زیادہ طاقتور اور صاحب اثر و نفوذ جماعت ۔ صوفیہ ۔ بھی مشتعل ہو گئی۔ گو ان صوفیہ کی عوام پر سلطانی قائم تھی۔ امام صاحبؒ نے ڈنکے کی چوٹ ان کی مخالفت کی، انہیں ٹوکا، اور ان کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ اور بتایا کہ کس طرح یہ لوگ شعبدہ بازیوں سے نفوس میں بگاڑ پیدا کرتے ہیں۔ پھر ان لوگوں نے اولیاء و صالحین سے "توسل" کا جو عقیدہ اپنے مریدوں اور معتقدوں میں پھیلا رکھا تھا اس کی سخت و شدید مخالفت کی۔ بتایا کہ مخلوق کو بارگاہِ خالق میں اس لئے سفارشی ماننا کہ وہ انہیں خالق کے قریب کر دیں گے ایسا ہی ہے جیسے مشرکین کا قول، جسے اللہ تعالےٰ نے یوں نقل فرمایا ہے:۔

مَا نَعْبُدُهُمْ اِلَّا لِيُقَرِّبُوْنَا اِلَى اللّٰهِ زُلْفٰى ۔ (سورۃ الزمر ع ۱) ہم تو ان کی اس لئے عبادت کرتے ہیں کہ وہ ہمیں خدا سے قریب کر دیں گے۔

ابن تیمیہؒ نے اس تصور کی سختی سے نفی کی، اتنی سختی سے کہ لوگوں کے باطل تصورات کو پارہ پارہ کر دیا۔ چنانچہ ان کے اور صوفیاء کے مابین جدل و پیکار اور مناظرہ کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اور آپ نے جہاں ان کی ایک ایک بات کو واشگاف بیان کیا وہاں اپنی بھی کوئی بات ڈھکی چھپی نہیں رکھی۔ کہنے کی بات صاف صاف کہہ ڈالی، انہوں نے علیٰ رؤس الاشہاد یہاں تک کہہ دیا کہ کسی مخلوق سے استغاثہ روا نہیں ہے۔ حتیٰ کہ سید الخلق محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی نہیں، انہوں نے بڑے بڑے مخالف مجمعوں میں بھی بہ بانگ دہل اپنے ان خیالات کا اظہار کیا۔ اور عوام و خواص کا کوئی امتیاز قائم نہ رکھا۔ جو کچھ خواص کے سامنے فرماتے وہی بے تکلف عوام کی محافل میں بھی ان کی زبان پر

جاری رہتا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ جو کچھ وہ کہہ رہے ہیں یہ دین کا ایک حصہ ہے، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب کا تقاضا یہ ہے کہ عقیدے کی ہر گمراہی کو ارشاد و موعظت سے دور کرنے میں تذبذب اور تامل کا اظہار نہ کیا جائے۔ خواہ وہ عقیدہ عوام کے دلوں میں راسخ ہو، خواص کے قلوب میں نشیمن بنا چکا ہو۔ بلکہ ان کے نزدیک گمراہ عوام کی ہدایت اور رہبری اور زیادہ ضروری و لازمی تھی کیونکہ عالم دین ان کی ہدایت کا جواب دہ ہے۔ اگر لوگ گمراہ ہوں اور عالم دین نے رہنمائی کا فریضہ استطاعت کے باوجود انجام نہیں دیا۔ یا اس سلسلے میں کوتاہی سے کام لیا تو ان گمراہوں کا بارِ عصیاں عالم دین کے دوش بھی لادا جائے گا۔

اس سلسلہ میں ابن تیمیہؒ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول پیش کیا کرتے تھے:

لا یسئل الجھلاء لم لم یتعلموا،	پہلے عالموں سے باز پرس ہوگی کہ جہلا کو سکھایا کیوں نہیں،
حتیٰ یسئل العلماء لم لم یعلّموا؟	اس کے بعد جہلا سے پوچھا جائیگا علماء سے سیکھا کیوں نہیں؟

اپنی رائے کے اظہار میں اُنہوں نے ایک محقق اور مستند عالم کی طرح پورے پھیلاؤ سے کام لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لسانِ مبین، قلبِ حکیم اور خامۂ دانش ریز عطا فرمایا تھا۔ پھر اُنہوں نے صرف اوپر کے فرقوں کے رد پر اکتفا نہیں کیا بلکہ زبان، قلم اور دل کی پوری قوت کے ساتھ شیعوں پر بھی حملہ آور ہوئے۔ کیونکہ ان کا خیال تھا شیعوں نے مسلمانوں کے مقابلہ میں دشمنانِ اسلام عیسائیوں کی مدد کی، اور مسلمانوں کے راز افشا کئے نیز یہ کہ مسلمانوں کے مقابلے میں اس فرقہ نے تاتاریوں کی امداد کی اور امن پسندوں کے لئے بلادِ مسلمین میں ایک تہلکہ اور فساد برپا کرنے میں معین ہوئے[1]۔

چنانچہ اس صاحب سیف و قلم نے جہاں تاتاریوں کے مقابلہ میں تلوار سونت لی، وہاں عیسائیوں کے مقابلے میں قلم سنبھال لیا اور اس سے تیغ زبان اور نشتر کی طرح کاٹ کرنے والے قلم سے کام لیا۔ ان کے اصولوں کو رد کیا۔ اور پوری توجہ اور محنت و شجاعت سے ان کے متمسکات کو توڑا۔ معرکہ کے رسائل قلمبند کئے۔ اس نے اپنے عہد کے شیعوں کو بھی اس رنگ میں ڈوبا ہوا پایا۔ جس رنگ میں باطنیہ، نصیریہ اور حاکمیہ ڈوبے ہوئے تھے۔ ان کے پُر اسرار طریقے ایسے تھے جنہوں نے نہ صرف ابنِ تیمیہؒ کو بلکہ دوسرے معاصرینِ اہلِ سنت کو بھی ان سے برگشتہ اور بدگمان کر رکھا تھا۔ چنانچہ شیعوں کے بارے میں جو کچھ ابنِ تیمیہؒ کہتے اس سے سب اہلِ سنت متفق ہوتے تھے۔ اس کا

---

[1] منہاج السنہ ص ۵۔ جلد اوّل۔ (ع۔ ح)

سبب یہ تھا کہ یہ فرقے اپنے امور کو اپنی جماعت کے علاوہ دوسروں سے چھپاتے تھے، بلکہ اسرار و کتمان پر بڑی سختی سے قائم تھے، اور عامۂ مسلمین کے اکابر اور زعماء کو در پردہ سازشیں کر کر کے قتل کرنے کی تدبیریں کیا کرتے تھے۔ ان کا یہ رنگ چھٹی اور ساتویں صدی میں زیادہ چوکھا ہو گیا تھا، بات کھل گئی اور راز پردے سے باہر آ گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ اہلِ اسلام اور اہلِ صلیب میں معرکہ آرائیاں ہو رہی تھیں۔ لہٰذا شیعوں کا کردار ان کے خلاف ہر کوشش کے لئے وجہ جواز مہیا کرتا تھا۔

ابنِ تیمیہؒ نے ان سب فرقوں سے جنگ کی پس اگر ان کے نکتہ چین اور معترض لوگ نظر آتے ہیں تو یہ بات باعثِ حیرت نہیں۔ نہ یہ امر موجب تعجّب ہے کہ ان کے خلاف بدزبانیوں کا سلسلہ متوارث طور پر اسلاف سے اخلاف تک منتقل ہو گیا۔ بلکہ عجیب بات ہے تو یہ کہ ایسے پُرخطر حالات میں وہ بلاخوف اپنی دعوت لوگوں تک پہنچاتے رہے۔ پھر یہ بات بھی حیرت انگیز نہیں کہ زندگی کا ایک معقول حصہ انہیں جیل کی تنگ و تاریک کوٹھڑی میں بسر کرنا پڑا۔ البتہ یہ بات ضرور حیرت انگیز ہے کہ لوگوں کی دست درازی اور نوکِ شمشیر سے وہ کس طرح محفوظ رہ گئے؟

آخر اس کا کیا سبب ہے؟ کہ جسمانی اذیّت پہنچانے کے لئے ان کی طرف ہاتھ نہیں بڑھے، سوا ایک مرتبہ کے جب صوفیہ نے مصر کے عوام کو ان کے خلاف مشتعل کر دیا تھا۔ عین اس وقت کہ وہ مصروف درس تھے ان پر حملہ ہوا۔ لیکن جلد ہی یہ گھڑی ٹل گئی!

سبب یہ تھا کہ وہ ایک مخلص شخص تھے، ان کی زندگی کا آغاز محبوبیتِ عوام سے ہوا۔ ہر شخص ان کے اخلاص کا معترف تھا۔ ان کا جہاد صرف زبان و قلم تک محدود نہ تھا وہ تاتاریوں کے مقابلے میں تلوار سونت کر مردِ میدان کی حیثیت سے میدانِ جنگ میں دادِ شجاعت دینے پر اتر آئے جس طرح علم و سیاست کے میدان میں وہ یگانہ تھے، اسی طرح میدانِ قتال میں وہ بے ہمتا تھے۔ شاہ تاتار قازان کے پاس قتل و غارت اور فتنہ و فساد کے خلاف احتجاج کرنے جو وفد گیا تھا اس کے سربراہ یہی تھے۔ اُنہوں نے اس درندہ خو اور سفاک بادشاہ کو بے باکی کے ساتھ مخاطب کیا۔ اس کے جلال و جبروت سے ذرا بھی متاثر ہوئے بغیر بے دھڑک اس کے اعمال شنیعہ کی اس کے سامنے پردہ دری کی۔

ابتلاء اور آزمائش کے ہر موقع پر عوام کے پاس جو سپر تھی وہ ابنِ تیمیہؒ کی زبان تھی یا قلم یا شمشیر، وہ ہر مصیبت کے موقع پر عوام کے ساتھ ہوتے تھے یہی وجہ تھی کہ لوگوں کے دل

ان کی طرف مائل تھے۔قلوبِ عوام میں ان کی محبت جاگزین تھی۔ لوگ بے تامل ان کی باتوں کو قبول کر لیتے تھے۔ اگرچہ وہ بات عامۂ علماء کی مالوف و معروف باتوں کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ ان کا کردار ان کی سلامتِ دین اور قوتِ یقین پر گواہ تھا۔ اور ظاہر ہے قول سے زیادہ اثر عمل کا ہوتا ہے۔ مزید برآں ان کی شخصیت بھی بڑی اثر انگیز اور مرعوب کن تھی۔ اس میں شیرینی بھی تھی اور کشش بھی۔ ان کا دل ملائم تھا۔ لیکن عقل پختہ اور مضبوط، ارادہ قوی اور محکم۔ ان سب چیزوں نے عوام میں ان کی منزلت بہت زیادہ بڑھا دی تھی۔ لوگ ان کی بات سُنتے اور مان لیتے — یا کم از کم یہ کہ مخالفت نہ کرتے، لڑنے پر آمادہ نہ ہوتے۔ ان سب پر مستزاد امام کے پُرزور دلائل، قوتِ بیان، فصاحت زبان، کون تھا جو ان چیزوں سے متاثر ہو کر بہ گوشِ ہوش ان کی باتیں سُننے پر آمادہ نہ ہوتا؟ اور سب پر بالا یہ کہ جس چشمۂ شیریں و صافی کے وہ جرعہ کش تھے، وہ قیامت تک جاری رہنے والا تھا۔ یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ اپنے سننے والوں کی توجہ انہی روشن دلائل کی طرف مبذول کیا کرتے تھے۔ عوام کو عقیدت سے اور خواص کو دلائل کی قوت سے ان کی بات ماننے پر آمادہ ہونا ہی پڑتا۔

یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں اس جلیل القدر عالم کے خلاف جتنی دراندازیاں کی گئیں وہ قصرِ سلطانی تک محدود رہیں بارگاہِ عوام میں نہیں۔ مگر ایک آدھ بار کبھی عوام ان کے خلاف بھڑکے بھی تو مصنوعی محرکات و اثرات کے باعث، نہ کہ طبعی عوامل کے تقاضوں سے، اور یہ حادثہ بھی مصر میں ہُوا نہ کہ شام میں۔ کیونکہ شام کے علماء اور عوام ان کی منزلت اور شخصیت سے بخوبی واقف تھے۔ اور مصر کے عوام میں ابھی پورے طور پر وہ روشناسِ خلق نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ ان کا بھڑکانا کچھ مشکل نہ تھا۔

یہ ہیں اس بلند مرتبت شخصیت کے کچھ لمحات، جنہیں اُجاگر کرنے کی ہم کوشش کریں گے۔ اس کے خصائص سے متعارف کرائیں گے اور اس کی کنہ حقیقت تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔ بچپن سے لے کر سن رشد تک پہنچنے اور پھر ایک مردِ راہ داں اور بلند پایہ عالم کے منصب تک پہنچنے کے جملہ احوال و اخبار کا احاطہ کریں گے۔

خوش قسمتی سے امام صاحبؒ کی تابناک سیرت بسط و تفصیل سے موجود ہے، کیونکہ ان کے حالات و سوانح ان کے ایسے شاگردوں نے لکھے ہیں جو اُستاد کی زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی اس کے مخلص اور جاں نثار تھے۔ اُنہوں نے ان معرکہ آرائیوں کی داستان تفصیل سے بیان کی ہے جو حریفوں

کے ساتھ پیش آئیں۔ ان واقعات کا بھی ذکر کیا ہے جو ان کی زندگی پر اثر انداز ہوئے۔ اس داستان سرائی اور بیان واقعات کا زیادہ تر مواد ایسا ہے جو یکسر مبالغہ آرائی سے پاک ہے۔ کیونکہ اُنہوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ عینی مشاہدہ ہے۔ اُنہوں نے صرف اپنے مشاہدات و ملاحظات کی تدوین پر اکتفا کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ حالات و سوانح کے بیان میں اگر خیال آرائی سے کام نہ لیا جائے تو ہیرو کی ذات و صفات کا صحیح مرقع نظر کے سامنے آجاتا ہے۔ واقعات سے نتائج کا اخذ کرنا، اُصول سے فروع کا اندازہ کرنا، آثار اور ان کی اثر آفرینی کو جانچنا بہت آسان ہو جاتا ہے۔

چنانچہ یہی باعث ہے کہ ائمہ اربعہ کے حالات و سوانح فراہم کرنے میں ہمیں جو دشواری پیش آئی تھی وہ یہاں نہیں آئی مان ائمہ کی شخصیتوں کا تعارف ان سیرتوں سے کرانا پڑا، جو ان کے مناقب و فضائل نویسوں نے لکھی تھیں۔ اور افسوس کہ ان منقبت ناموں میں معقول اور نامعقول ہر طرح کی مدح سرائی، اغراق اور مبالغہ کی پوری شدت کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ ایسے منقبت ناموں سے اصل حقیقت کا سراغ لگانا بڑا مشکل اور ٹیڑھا کام ہے۔

لیکن امام ابن تیمیہؒ کی سیرت سے متعلق صحیح مواد آسانی سے دستیاب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر یہ مبالغے سے خالی ہے۔ اور اگر کسی نے کہیں مبالغے سے کام بھی لیا ہے تو دوسری متعلقہ تحریروں سے موازنہ کرنے کے بعد اصل معاملہ کا سامنے آجانا مشکل نہیں رہتا۔

ابن تیمیہؒ کے وقائع سیرت سے گو ان کی انسانی شخصیت کا تعارف کوئی دشوار کام نہیں۔ لیکن ایک دوسری چیز بھی ہے جو ان کی علمی شخصیت کے تعارف میں آڑے بن جاتی ہے۔ اور اس کی معرفت حد درجہ کٹھن ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ ایک لحاظ سے ائمہ سابقین (امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ وغیرھما) کی علمی شخصیتوں کی معرفت سے بھی زیادہ مشکل۔ اس لئے کہ ائمہ کے دور میں علم سینہ کے حصول کا ذریعہ تقریر اور سماع تھا۔ کیونکہ اب تک علم سینے سے منتقل ہو کر سفینے میں نہیں آیا تھا۔ لہٰذا یہ معلوم کرنا آسان تھا کہ کسی امام کی علمی شخصیت کیونکر تعمیر ہوئی؟ ان کے شیوخ کا پتہ چل جاتا ہے۔ یہ معلوم کرنا آسان ہوتا ہے کہ شاگرد نے اُستاد سے کیا حاصل کیا۔

پھر اس معرفت سے اس کے علمی ترکے کا بھی ہم اندازہ کر لیتے ہیں۔ کیونکہ سچا عالم وہی ہے جو اسلاف کے علمی ترکہ سے پوری پوری غذا حاصل کرے اور پھر کچھ جدید مسائل آنے والی نسلوں کے لئے چھوڑ جائے۔

لیکن شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ساتویں صدی ہجری کے آدمی ہیں۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ فقہی اور نظری مذاہب کی تدوین عمل میں آچکی تھی۔ سنت کا علم کتب حدیث میں پھیل چکا تھا۔ علوم مختلفہ کے ذخائر، ضخیم کتابوں میں منتقل ہو چکے تھے۔ غرض لغت، دین، فلسفہ اور تاریخ سے متعلق جملہ علوم تدوین پا چکے تھے، لہٰذا امام صاحبؒ کے شیوخ واساتذہ کا پتہ چلانا آسان نہیں اس لئے کہ اُنہوں نے صرف زندہ اساتذہ ہی سے کسب فیض نہیں کیا بلکہ صدیوں کی متداول کتابوں سے بھی استفادہ کیا۔ کتنی ہی کتابیں ہیں جنہیں پڑھ کر ایک محقق طالب علم اپنے معلم سے بھی بازی لے جاتا ہے۔

بلاشبہ ابن تیمیہؒ نے متعدد شیوخ سے کسب فیض کیا۔ تفسیر، حدیث، لغت، فقہ، عقائد وغیرہ اپنے عہد کے مروّجہ علوم حاصل کئے۔ ان کا ماحول بھی ایسا تھا کہ وہ بآسانی ان علوم کے ماہرین سے کسب فیض کر سکتے تھے۔ کیونکہ ان کا خاندان ایک علمی مرتبت رکھنے والا خاندان تھا۔ ان کے والد اور دادا کا شمار اہل علماء میں ہوتا تھا۔ ان کے دادا نے اصول فقہ حنبلی سے متعلق بلند پایہ کتابیں لکھی تھیں۔ فقہاء حنبلی میں وہ مقام رفیع پر فائز تھے۔

بہرحال یہ بات ہمیں تسلیم کرنی ہی پڑے گی کہ امام صاحبؒ کا علم صرف انہی علوم تک محدود نہیں تھا، جو اُنہوں نے اپنے اُستادوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کر کے حاصل کیا تھا بلکہ ان کی عقل وفکر کی تکوین رہین منت تھی ان کے مطالعے اور تحقیق وتفحص کی۔ اُنہوں نے کئی ایسی نئی چیزیں پیش کی ہیں جن سے ان کے اساتذہ میں سے کوئی بھی شناسا نہ تھا۔ فقہ اسلامی کا اُنہوں نے تقابلی مطالعہ کیا تھا اس کے اسرار وغایات خوب جانتے تھے۔ مذاہب اسلامی کے اُصول وقواعد کی خاصی واقفیت رکھتے تھے۔ پھر شریعت کے حکمت وفلسفہ میں ان کی عمیق نظر نے اسرار شریعت کو قابل فہم اور آسان بنا دیا تھا۔

بنا بریں ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ امام صاحبؒ کا زمانہ جن عقلی، فلسفی اور دینی ذخائر سے معمور تھا۔ ان کی نظر ان سب پر تھی۔ اُنہوں نے فلاسفہ کی کتابیں پڑھی تھیں اور ان کے جو رد لکھے گئے تھے سب کا مطالعہ کر چکے تھے۔ غزالیؒ اور ابن رشد وغیرہ پر بھی گہری نظر تھی بعض کلامی مسائل میں کہیں کہیں انکے اندازِ فکر سے ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے وہ اور غزالی ایک ہی بولی بول رہے ہیں۔ یہ محض توارد وحسن اتفاق نہیں ہے۔ اخوان الصفا کے رسائل پر بھی ان کی نظر تھی، جو شریعت کو فلسفہ کی عینک سے دیکھتے تھے۔ یہ بھی ایک طے شدہ حقیقت ہے کہ ابن حزمؒ کی المحلی سے بھی اُنہوں نے خوب استفادہ کیا تھا۔

غرض جملہ علوم اسلامیہ جو ان کے زمانے تک مدون ہو چکے تھے ان کی گہری اور وسیع نظر تھی جن سے انہوں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اور پھر ان میں سے وہ عنصر لیا جو زیادہ قوی اور جاندار تھا، اور جو ان کے عہد کے لوگوں کے لئے اور بعد میں آنے والی نسلوں کے لئے ایک قیمتی سرمایہ بن گیا۔

امام صاحبؒ نے صرف علوم اسلامیہ کی تحصیل ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ غیر اسلامی علوم بھی حاصل کئے چنانچہ ان کی کتاب "الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح" دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کس طرح ان کو اصل مسیحی دین اور ان کے زمانے میں مروجہ عیسائیت سے وسیع واقفیت ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام صاحبؒ کی ذات والاصفات کے نمو اور ارتقاء کے سرچشموں کا تلاش کرنا بڑا کٹھن کام ہے۔ لیکن ان سرچشموں کا یقینی طور پر ہم سراغ لگا سکیں یا نہ لگا سکیں۔ یہ ضرور ہے کہ ابن تیمیہؒ کا جو مجموعۂ علمی تاریخ کے اوراق نے اپنے سینے میں محفوظ رکھا ہے بلاشبہ وہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے فرد فرید ہے۔ جو اس امر کی کھلی دلیل ہے کہ وہ اپنے منہج میں تابع، مقلد اور ناقل نہ تھے، بلکہ فکر مستقل کے مالک تھے جس کا سراغ ان سے پہلے نہیں ملتا۔ کوئی شبہ نہیں اسلاف کے علم سے انہوں نے خوشہ چینی کی تھی اور پھر انہوں نے اپنی فکر میں استحکام و استقلال پیدا کیا تھا۔ جیسے ایک جسم بہت سی غذاؤں سے تغذیہ حاصل کر کے ان تمام عناصر سے ممزوج ہوتا ہے جن سے غذا لے چکا ہے۔ لیکن پھر اس کے خواص خود اپنے ہو جاتے ہیں۔ اور انہیں کسی خاص عنصر سے وابستہ نہیں کیا جا سکتا۔ بالکل یہی صورت شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کی تھی۔ ہمیں ان امور کی تفصیل بقدر استطاعت آئندہ کرنا ہے۔ انشاء اللہ

اس عالم جلیل کی شخصیت کو پرکھنے اور جاننے کے سلسلہ میں ایک دشواری خود اس کا زمانہ بھی ہے۔ یہ زمانہ کثرتِ احداث کے لحاظ سے ممتاز ہے۔ اسلامی حکومتیں چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ گئی تھیں۔ ہر اسلامی حکومت دوسری اسلامی حکومت کی تباہی و بربادی کے درپے تھی۔ کسی حکومت کو نہ قرار تھا نہ ثبات۔ حکمران خاندان ایک دوسرے کے رقیب تھے۔ خود غرض اور جاہ طلب لوگوں کی تعداد فزوں تر تھی۔ اقتدار کی ناؤ ڈگمگا رہی تھی۔ حالات میں انتشار پیدا ہو چکا تھا۔ شعوبِ اسلامیہ کی حیثیت ایک شکار کی سی تھی جس پر حکومت و اقتدار کے متوالے شکاری کی طرح جھپٹ رہے تھے۔

یہاں تک کہ صلیبیوں (عیسائیوں) نے مسلمانوں پر غارت گری شروع کر دی۔ ابھی اس مصیبت سے نجات نہیں ملی تھی کہ یورش تاتار کا آغاز ہو گیا۔ یہ تاتاری یاجوج ماجوج کی طرح نشیب و فراز سے ابھر رہے تھے۔ کئی ایسے فرقے مسلمانوں کے اندر گھس آئے جنہوں نے اور زیادہ ان کو پراگندہ

اور منتشر کر رکھا تھا۔ اگر ہم ایک قدم آگے بڑھیں اور اندلس پر کہ اس عالمِ آب و گل میں جسے بجا طور پر جنتِ اسلام کہا جا سکتا تھا ایک نظر ڈالیں تو دیکھیں گے یہ عظیم مملکت بھی چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم ہو کر رہ گئی تھی۔ آخر نوبت یہاں تک پہنچی کہ ہر شہر ایک مستقل حکومت بن گیا۔ دشمن نے یکے بعد دیگرے ان "حکومتوں" کو پامال کرنا اور زیر کرنا شروع کر دیا۔ اور اس کام سے فارغ ہو کر بچے کھچے مسلمانوں کو سمندر میں پوری شقاوت اور سنگ دلی کے ساتھ دھکیل دیا۔ اور ظاہر ہے ایسے دشمنِ جان سے رحم و کرم کی توقع وہی لوگ کر سکتے ہیں جو بھڑکتے ہوئے انگاروں کو برف کی ڈلی میں تبدیل کر دینے کا خواب دیکھ سکتے ہیں۔

یہ تھا مختصر طور پر اس عہد کا حال جس میں ابنِ تیمیہؒ جیسے مردِ مومن کو زندگی گذارنا پڑی۔ چونکہ انسان اپنی سوسائٹی اور عہد کی پیداوار ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت اس تخمِ صالح کی ہوتی ہے جو حسبِ مزاج فضا ہی میں پروان چڑھ کر نباتِ طیب پیدا کر سکتا ہے۔ اسی طرح اپنے وقت کے عبقری ابنِ تیمیہؒ کا حال تھا جو اپنے عہد کی تلخی اور شیرینی دونوں سے بہرہ ور ہوئے۔ اور پھر اس کی اصلاح کے درپے ہو گئے۔ پس بسا ضروری تھا کہ ایک نظر ہم اس عہد پر ڈال لیں جس میں اس فقیہِ عظیم نے اپنی حیاتِ گرامی کی گھڑیاں گزاری تھیں۔ اس کی تلخیوں کو چکھا تھا۔ اور اس کی شیرینیوں سے لطف اندوز ہوئے تھے۔ اور چونکہ یہ مردِ جلیل ہزار پہلو شخصیّت کا حامل تھا، لہٰذا اس کی دراست آسان کام نہیں، جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ کی حیات اور عہد پر ایک نظر ڈالنے کے بعد ان کی علمی گیرائی کی دراست کونسی سہل ہے؟ اس لئے کہ وہ ائمہ سابقین کی طرح کسی ایک ہی فن کے ماہر نہ تھے۔ مثلاً امام ابو حنیفہؒ بہت بڑے فقیہ تھے۔ فقیہ کے علاوہ کسی اور حیثیت سے متعارف نہیں ہیں۔ اگرچہ آغازِ حیات میں علمِ کلام سے بھی شغف رکھتے تھے، پھر اس سے دست کش ہو کر فقہ اور استنباطِ احکام پر اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی تھی۔ امام مالکؒ فقیہ اور محدث تھے۔ اس زمانے تک فقہ اور حدیث الگ الگ نہیں شمار ہوتے تھے۔ شافعیؒ اگرچہ بہت اچھے ادیب بھی تھے لیکن انہیں تخصص فقہ اور اصولِ فقہ ہی میں حاصل تھا۔ بایں طور مذکورہ بالا ائمہ کی دراستِ علوم کا فہم و ادراک کرنا کوئی ایسا مشکل کام نہیں ہے۔ کیونکہ بہر حال وہ سب بزرگ یک فنی تھے۔ علوم و فنون کے دوسرے نواحی میں ان کے افکار و آرا کی حیثیت صرف یہ تھی کہ وہ عالم تھے۔ یہ نہیں کہ ان کے متخصص تھے۔ اس کے برعکس ابنِ تیمیہؒ؟ فقہ میں ان کی حیثیت یہ تھی کہ بجا طور پر

فقیہِ عصر کہے جاسکتے ہیں۔ علمِ کلام کو دیکھئے تو بڑے پایہ کے متکلّم نظر آئیں گے۔ آیاتِ قرآن کریم کی تفسیروں، اصولِ تفسیر کی دراست اور مناہجِ تفسیر کے سلسلے میں جو کچھ ان کے قلم سے نکلا ہے اس نے انہیں چوٹی کے مفسّرین کی صف میں لا بٹھایا ہے۔ ان جملہ علوم میں ان کے افکار و آراء گہری تحقیق و تفحص اور وسعت پر مبنی ہیں۔

ابن تیمیہؒ کو جب پرکھا جائے گا تو ان تمام نواحی علمیہ کو نظر کے سامنے رکھنا پڑے گا، اور ان نواحی میں جو کارنامے انہوں نے انجام دئے ہیں انہیں بھی پیشِ نگاہ رکھنا ہوگا۔ ہم عصروں کی طرف سے جو مخالفتیں ہوئی ہیں وہ بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتیں۔ یہ طریقہ صحیح نہ ہوگا کہ ان کے فقہی کارنامے تو زیرِ بحث آئیں، لیکن کلامی کارنامے نظر انداز کردئے جائیں۔ اگر ہم ایسا کریں گے تو ان کی زندگی کے ایک بہت بڑے اور قابلِ قدر حصّے کو نظر انداز کردیں گے۔ یہی تو وہ دَور ہے کہ سالہا سال سجن و زنداں تک کے مصائب خندہ پیشانی کے ساتھ وہ جھیلتے رہے۔ اسی طرح یہ بھی درست نہ ہوگا کہ ہم ان کے کلامی کارناموں کو تو اہمیّت دیں، لیکن فقہی کارناموں سے صرفِ نظر کرلیں۔ حالانکہ وہ اپنے زمانے کے سب سے بڑے فقیہ تھے۔ اور جیسا کہ ان کے معاصرین نے اعتراف کیا ہے اپنے دراساتِ فقہیہ کے باعث مرتبۂ اجتہاد پر فائز ہوگئے تھے ائمۂ اربعہ کے مسلک سے بہت سے مسائل میں انہوں نے اختلاف کیا۔ مسائلِ طلاق وغیرہ کے سلسلے میں ان کی مخالفت اتنی سنگین تھی کہ اپنے فتووں کے باعث جیل میں ڈال دئے گئے۔ اور وہیں اس دُنیا سے رخصت ہوئے۔

دوسرے نواحی علوم کے ساتھ ساتھ اگر ہم ان کی فقہی حیثیت پر بھی ایک نظر ڈالیں تو پھر ان کے مرتبۂ اجتہاد کے تعین کا مرحلہ بھی سامنے آتا ہے کیونکہ اپنی دراستِ اولیٰ کے اعتبار سے وہ حنبلی ہیں، لیکن مذہب حنفی سے بھی انہوں نے اپنا رشتہ منقطع نہیں کیا۔ بلکہ اسے بہت ہی اہم مذہبِ فقہی تسلیم کرتے تھے۔

ابن تیمیہؒ کا پورا خاندان حنبلی تھا۔ فقہ و اصول حنابلہ کا علم انہیں اپنے باپ اور دادا سے ملا تھا۔ مذہبِ حنبلی کے علماء نے کُتب اصول فقہ حنبلی میں ایک کتاب "مُسوّدۃ بنی تیمیہ" کا ذکر کیا ہے یعنی ایسی کتاب جسے "بنو تیمیہ" یعنی شیخ مجد الدینؒ عبدالسلام اور ان کے بیٹے عبدالحلیم اور ان کے پوتے شیخ الاسلام تقی الدین (ابن تیمیہؒ) نے لکھا۔

غرض ابن تیمیہؒ اپنے خاندان اور نشو و نمائے ثقافت فقہیہ اور اپنے میلِ دراست کے لحاظ سے

حنبلی تھے۔ لیکن اس کے باوجود دوسرے فقہی مذاہب کے احکام و مسائل بھی اختیار کرلیتے تھے جو کتاب سنت اور فتاوئ و قضایائے صحابہ سے زیادہ قریب ہوتے تھے۔ وہ بعض ایسے نتائج تک بھی پہنچے جو ائمہ اصحاب مذاہب اربعہ کے خلاف تھے۔ مثلاً حلف بالطلاق کی صورت میں طلاق واقع نہ ہونے کا فتوےٰ یا ان کا یہ فتویٰ کہ طلاق ثلاث، بلفظ ثلاث یا ایک ہی مجلس میں دی ہوئی طلاق کا شمار طلاق واحد میں ہوگا۔ ان مسائل میں اور ان جیسے دوسرے مسائل میں انہوں نے مذاہب اربعہ کے دائرے سے قدم باہر نکالا[1]۔ اور کتاب و سنت اور اقوال صحابہ سے قریب تر جو بات نظر آئی اسے دوسری اور تمام باتوں کو نظر انداز کرکے قبول کرلیا۔

ان حقائق کی روشنی میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ کو اجتہاد کے کس مرتبے پر رکھا جائے؟ آیا وہ ائمہ اربعہ یا اصحاب ابی حنیفہؒ مثلاً ابو یوسفؒ، محمد بن الحسنؒ اور زفر بن الھذیلؒ کی طرح (جیسا کہ ان اماموں کے بارے میں ہمارا خیال ہے) مجتہد مطلق تھے۔ یا وہ حنبلی اصول کے دائرے میں رہ کر مجتہد منتسب تھے؟ یعنی ان کا منہاج تو حنبلی ہے لیکن فروعی مسائل میں حنابلہ سے اختلاف بھی کرتے ہیں، بلکہ فقہاء مذاہب اربعہ تک سے مختلف الرائے نظر آتے ہیں۔

یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں اس کا کھوج لگانا پڑے گا کہ کن کن فروع میں انہوں نے امام احمدؒ وغیرہ سے اختلاف کیا ہے؟ اور یہ فروعی احکام کن اصولی بنیادوں پر استوار ہیں؟ اور ان اصولوں میں اور حنبلی اصولوں میں کہاں تک ہم آہنگی ہے؟ پھر یہ کہ اگر وہ فروع حنبلی اصولوں کے عموم میں داخل ہوئے اور ان کے منہاج سے ہٹے ہوئے نہ ہوئے تو ہم یہ رائے قائم کرینگے کہ وہ مجتہد منتسب تھے۔ کیونکہ اصول میں مذہبِ حنبلی کے پابند ہونے کی وجہ سے انہیں مجتہد منتسب ہی قرار دینا چاہیئے، وہ فروع میں مجتہد ہونگے اصول میں نہیں۔ البتہ اگر یہ اختلاف کسی ایسے نئے اصول کی بنیاد ہے جو امام احمدؒ کے اصولی عموم میں داخل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ وہ مجتہد مطلق ہیں اور حنبلیت کی قید تقلید و انتساب کا جوا انہوں نے اتار پھینکا ہے۔

لیکن کسی ایسے نتیجہ پر پہنچنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ان کے فقہی افکار و آراء کا بہ نظرِ عمیق مطالعہ نہ کیا جائے صرف اسی طرح ہم فقہ ابنِ تیمیہؒ کی عمومی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ لگا سکتے ہیں اور یہ بھی اندازہ کرسکتے ہیں کہ خاص طور پر جن مسائل میں انہوں نے اختلاف کیا ہے،

---

[1] یعنی مذاہب اربعہ کے اقوال متداولہ سے باہر، ورنہ ان مذاہب کے ارباب تحقیق کے ہاں شیخ الاسلامؒ کا مسلک موجود ہے۔ تفصیلات کتاب ہٰذا میں متعلقہ مباحث کی تعلیقات میں دیکھئے۔ (ع۔ح)

وہاں ان کا پایۂ اجتہاد کیسا نظر آتا ہے؟

امام صاحبؒ کے صحیح مقام اور مرتبے کا کشف اسی وقت ہو سکتا ہے جب ان کی کتابوں اور رسالوں پر گہری نظر ڈالی جائے کہ یہی چیزیں ان کے ثمراتِ عقل کو فیاضی کے ساتھ اجاگر کرتی ہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ان سطروں میں ان کے دل کی دھڑکن صاف صاف سُنائی دیتی ہے اور ان کے مشاعرِ نفس کا پورا پورا احساس ہو جاتا ہے۔

دوسروں کے مقابلے میں ان کے علم کا اندازہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ امام صاحبؒ کے مخالفوں کے افکار و آراء بھی نظر کے سامنے رہیں۔ کیونکہ فریقین کے دلائل کا موازنہ کرنے کے بعد ہی کسی رائے کے صحیح تر ہونے کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اور صورتِ احوال کی مزید وضاحت کے لئے یہ بھی بسا ضروری ہے کہ ان فرقوں کے بارے میں بھی چند لفظ کہے جائیں جن سے امام صاحبؒ رزم آرا رہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں وہ شیعوں سے مستقل طور پر برسرِ پیکار رہے اور خاص طور پر اپنے عہد کے شیعی فرقوں باطنیہ، حاکمیہ، اور نصیریہ سے تو خاص طور پر وہ جنگ آزما ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ مختصر طور پر فرقۂ شیعہ کے اخبار و مناہج کا بھی جائزہ لے لیا جائے۔ وہ جہمیہ سے بھی لڑے۔ اور اشاعرہ سے بھی مسئلہ جبر و اختیار میں خوب خوب زور آزمائیاں ہوئیں۔ لہذا ضروری ہے کہ دیکھا جائے خود جہمیہ اس باب میں کیا کہتے ہیں؟ اور خود اشاعرہ کا زاویہ نگاہ کیا ہے؟ اور ان دونوں کے افکار و آراء میں فرق کیا ہے؟ نیز یہ کہ امام صاحب نے کیا سوچا اور کیا کہا، ان کے اور معتزلہ کے مابین جو اختلاف فکر ہے اس کا جاننا بھی ضروری ہے۔ ابن تیمیہؒ کی عقلیت اور اسلوبِ تفکر کی وضاحت اس کے بغیر ممکن نہیں۔ انہوں نے خلقِ قرآن کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے اور بہت سے اقوال پیش کئے ہیں۔ لہذا اس مسئلہ کے عہد بہ عہد پہلوؤں پر بھی ایک نظر ڈالنا پڑیگی۔ یہ بڑا کٹھن کام ہے۔ لیکن اگر اسے انجام دینا ہے تو پھر کٹھنائی سے دامن بچانا کسی طرح بھی ممکن نہ ہوگا۔ خدا کے فضل و کرم کے بھروسے پر یہ منزلِ دشوار گزار طے کرنا ہی پڑے گی۔

اس موقع پر ہم دفاعِ اسلام سے متعلق امام صاحبؒ کی ان جانبازانہ مساعی کو فراموش نہیں کر سکتے۔ جب قبرص میں عیسائیوں نے اسلام پر یلغار شروع کر رکھی تھی، ابنِ تیمیہؒ نے جس طرح تاتاریوں کے مقابلے میں تلوار نکال لی تھی اسی طرح عیسائیوں کے مقابلے میں قلمی جہاد کا سلسلہ شروع کر دیا۔

ہم بارگاہِ الٰہی میں بہ تضرع ملتمس ہیں کہ وہ ہمیں اپنی مدد، توفیق اور ہدایت سے سرفراز فرمائے۔ انہ علیٰ ما یشاء قدیر!

حصّہ اوّل

امام ابن تیمیہؒ

شخصیت، سرگزشتِ حیات اور دعوت

(۱)

امام ابنِ تیمیہؒ کی سرگزشتِ حیات

حالاتِ زندگی پر ایک طائرانہ نظر

امام ہمام کا شجرۂ نسب یہ ہے: تقی الدین ابوالعباس احمد بن شہاب الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم بن مجدالدین ابوالبرکات عبدالسلام بن ابو محمد عبداللہ بن ابوالقاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علی بن عبداللہ۔ یہ خاندان، خاندانِ ابنِ تیمیہ کے نام سے معروف ہے[1]۔

قافلۂ بلاکشاں

امام صاحب کی ولادت دس ربیع الاول ۶۶۱ھ کو بہ مقام حرّان ہوئی[2]۔ جو فلسفہ کا گہوارہ اور فلاسفہ کا نشیمن رہا ہے، جہاں صابی مذہب پروان چڑھا اور صابئین نے

---

[1] خاندان ابنِ تیمیہؒ کی وجہِ تسمیہ میں علمائے تاریخ کا اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے دادا محمد بن خضر سفرِ حج میں تیمن کی تیما نامی بستی کی ایک گلی سے گذرے تو وہاں ایک خوبصورت لڑکی دیکھی، واپس آئے تو گھر میں بچہ کی ولادت کا حال معلوم ہوا۔ چنانچہ جب وہ آپ کے سامنے لائی گئی تو اس کو تیماء والی لڑکی کے مشابہ دیکھ کر تیمیہ کہہ کر پکارا، پھر وہی اس کا نام ہو گیا (جلاء العینین ص ۴)۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ امام صاحب کی دادی بہت بڑی واعظہ تھیں ان کا نام تیمیہ تھا، اسی مناسبت سے خاندان کا یہ نام پڑ گیا۔

[2] اکثر روایتیں امام صاحب کی تاریخ ولادت دس ربیع الاول بتاتی ہیں۔ بعض مورخین کے نزدیک آپ کی ولادت ۱۲ ربیع الاول کو ہوئی، شاید اس روایت کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہو کہ امام صاحب اسی تاریخ کو پیدا ہوئے جس تاریخ کو آنحضرتؐ نے دنیا میں قدم رنجہ فرمایا تھا کیونکہ آپ سے شریعت نبوی کا احیاء ہونے والا تھا۔

دارالسلام سے مدت دراز پہلے، عروج پایا۔ چھ سال کی عمر تک امام صاحب یہیں متوطن رہے۔ عمر کی ساتویں منزل میں تھے کہ تاتاریوں نے اس شہر پر غارتگری کی جس سے تنگ آکر یہاں کے باشندوں نے شہر کی سکونت ترک کر کے اِدھر اُدھر پناہ لینی شروع کی۔ خاندانِ ابنِ تیمیہ کے کچھ لوگ ہجرت کر کے دمشق کی طرف بڑھے، لیکن راستہ دشمنوں کی ترک تازیوں کا آماجگاہ تھا، نہ امن میسر تھا نہ سکون، پھر اس ذہنی کوفت کے ساتھ راستہ کی دشواریاں مستزاد یہ رات کو بھاگ بھاگ سفر جاری رکھنے والے لوگ ایک خانوادہ علم کے افراد تھے۔ ان کی سب سے قیمتی پونجی ان کی کتابیں تھیں سچ پوچھیے تو علماء کی دولت اور متاع، پونجی اور سروسامان، کتابوں کے سوا اور ہوتا کیا ہے؟ دشوار گزار راستہ کاٹے کرنا، اور یہ بوجھ اٹھائے پھرنا، اور وہ بھی اس صورت میں کہ سرپاؤں کا ہوش نہ ہو، لیکن یہ کارِ دشوار بھی اس خاندان کے باحوصلہ افراد نے انجام دیا۔ کتابوں کا ڈھیر گاڑی پر لادا، اس لیے کہ جانور کم تھے اور الگ الگ سواری پر اس ڈھیر کو منتقل کرنا آسان نہ تھا۔ گاڑی آہستہ آہستہ چل رہی تھی۔ ہر آن یہ دھڑکا لگا رہتا تھا کہ کہیں دشمن سر پر نہ پہنچ جائے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے دستگیری فرمائی اور یہ قافلہ بلاکشاں ظالموں اور سفاکوں سے بچتا بچاتا منزلِ مقصود تک پہنچ ہی گیا۔

دمشق میں ورود خدا کی مدد سے یہ قافلہ سلامتی کے ساتھ دمشق پہنچ گیا۔ یہاں پہنچکر ان لوگوں نے اطمینان کا سانس لیا۔ خوف و دہشت کے ان لرزہ خیز حوادث کی داستانیں جن کے کانوں میں برابر پڑتی رہی تھیں، اور ان زہرہ گداز حالات کا جس کی آنکھیں مشاہدہ کرتی رہی تھیں، وہ یہی حساس اور نو عمر لڑکا احمد تقی الدین تھا، اس نے تاتاریوں کی غارت گری کے واقعات اپنی آنکھوں سے دیکھے تھے، اس نے امن و سکون کی زندگی بسر کرنے والوں کو خوف و دہشت سے نیم جان دیکھا تھا، جو جائے پناہ تلاش کرنے کے لیے اِدھر اُدھر بھاگے بھاگے پھر رہے تھے۔ اس نونہال نے اپنے خاندان کی زبوں حالی بھی دیکھی تھی، راہ کی دشواریاں متاع گراں مایہ کتب کی باربرداری، مال و اسباب کے ضائع ہو جانے کا خوف، اس حساس اور سمجھدار لڑکے نے اپنی آنکھوں سے یہ سب کچھ دیکھا، نتیجہ یہ ہوا کہ بچپن ہی میں تاتاریوں سے نفرت کا نقش دل پر بیٹھ گیا۔ ظلم و جور کے خلاف بیزاری کے جذبات پیدا ہو گئے۔ زندگی کے اس آغاز سے اس کے بہت سے ایسے کارناموں کا پس منظر معلوم ہو سکتا ہے جو بعد میں ظاہر ہوئے۔ یہ ننھا سا لڑکا جب کڑیل جوان بن گیا تو اس کا جذبۂ نہاں اقدام و عمل کی راہیں تلاش کرنے لگا۔ چنانچہ یہ تاتاریوں سے اپنی ٹولیاں لے کر برسرِ پیکار رہنے لگا۔ اگرچہ وہ اسلام قبول کر چکے تھے اور دوسرے مسلمانوں ہی کی طرح ہو گئے تھے، لیکن ان کا ماضی فتنہ و فساد، شورش اور غارت گری پر مشتمل تھا اور یہ یاد کسی طرح اس نوجوان کے دل سے محو نہیں ہوتی تھی، اسے یہ تو معلوم تھا کہ تاتاری مسلمان ہیں لیکن وہ یہ بھی دیکھ رہا تھا کہ شورش اور سرکشی ان کی گھٹی میں پڑی ہے، لہٰذا

جب تک یہ اپنی حرکتوں سے تائب نہ ہو جائیں یا پورے طور پر مغلوب نہ کر لیے جائیں ان سے قتال واجب ہے۔

وہ مقصد جسے پیش نظر رکھ کر اس باحوصلہ نوجوان نے تاتاریوں کے خلاف رزم و پیکار کا سلسلہ شروع کیا، یہ تھا کہ ان کے اقتدار و تسلط سے ان قوموں کو آزاد کرائے، جن کے حقوق حیات انہوں نے غصب کر لیے تھے، اور جن کی سرزمین کو انہوں نے فتنہ و فساد کا سرچشمہ بنا دیا تھا۔

کیا امام ابن تیمیہؒ عرب تھے؟

مؤرخین نے کسی ایسے قبیلہ کا ذکر نہیں کیا ہے جسے خاندانِ ابن تیمیہ کی جڑ قرار دیا جا سکے، نہ اس کے سوا کوئی نسبت بیان کی ہے کہ وہ حرّان شہر کے رہنے والے تھے، اور اسی نسبت سے امام صاحب حرّانی کہلائے، کیونکہ وہ ان کے خاندان کا پہلا وطن تھا۔ مؤرخین نے قبائل عرب میں سے کسی قبیلہ کی طرف امام صاحب کو منسوب نہیں کیا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ موصوف عربی نہیں تھے، یا کم از کم یہ کہ قبائل عرب میں سے کسی قبیلہ کی طرف ان کا منسوب ہونا معروف نہیں، چنانچہ ہم یہ خیال کرنے پر مجبور ہیں کہ امام صاحب عرب نہیں تھے۔ غالب قیاس یہ ہے کہ وہ کردی تھے۔ کرد قوم بڑی بہادر، باحوصلہ اور عالی ہمت قوم ہے۔ اس قوم کے کردار و سیرت میں قوت کا رنگ بھی جھلکتا ہے اور آتش خوئی کا بھی، اور یہ تمام صفات امام صاحبؒ میں واضح اور نمایاں طور پر موجود تھیں، اگرچہ ان کی نشو و نما ایسے لوگوں میں ہوئی تھی جو علم و فضل، دانش و بینش، تحقیق و تدقیق اور غور و فکر کے مردِ میدان تھے۔

چھٹی اور ساتویں صدی ہجری میں کردوں نے اسلام اور مسلمانوں کے حفظ و دفاع کے سلسلہ میں گراں مایہ کارنامے انجام دیئے۔ وہ بہادر کرد ہی تھے جو اسلام کی حمایت میں اہلِ صلیب (عیسائیوں) کے بالمقابل (پہاڑ کی طرح) ڈٹ گئے، اور (پے در پے) ایسے وار کیے کہ عیسائی اسلام پر غلبہ اور مسلمانوں پر تسلط حاصل کر لینے سے مایوس ہو گئے، بلکہ ان کے ـــ اور ان کے بعد مصریوں کے ـــ مسلسل مقابلے کی وجہ سے عیسائی منہ کی کھا کر اپنے علاقوں کی طرف واپس ہونے پر مجبور کر دیئے گئے۔

مؤرخین نے امام صاحب کی والدہ[۱] کے بارے میں بھی کوئی صراحت نہیں کی ہے، نہ ان کا خاندان اور قبیلہ بتایا ہے۔ غالب قیاس ان کے بارے میں بھی یہی ہے کہ وہ بہرحال عربیہ نہیں تھیں، وہ اپنے بیٹے کے فضل و کمال کے عروج تک زندہ رہیں اور جب تک زندہ رہیں بیٹے کو سر و سامانِ جہاد میں برابر اس کی دستگیری کرتی رہیں۔

---

[۱] شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی والدہ مکرمہ کا اسم گرامی ست النعم بنت عبدالرحمٰن بن علی بن عبدوس الحرانیہ ہے۔ ستر برس سے اوپر عمر، وفات ۷۱۶ھ (البدایہ ص ۹، ج ۱۴) حافظ ابن کثیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کی ہمشیرہ کوئی نہیں تھی۔ (محمد عطاء اللہ حنیف)

عصر کے دورِ ابتلا میں امام صاحبؒ برابر اپنی ماں کو محبت بھرے خط لکھا کرتے تھے جن کا ایک ایک حرف اخلاص، ایمان اور محبت و تعلقِ خاطر کا آئینہ دار ہوتا تھا۔[1]

علم کی وراثت

امام ابن تیمیہؒ کا خاندان حرّان سے منتقل ہو کر دمشق پہنچا اور یہاں آسودگی کی زندگی بسر کرنے لگا۔ امام صاحب کے والد شیخ عبدالحلیم (شہاب الدین) بڑے پایہ کے عالم تھے، وہ جیسے ہی دمشق پہنچے ان کے فضل و کمال کا چرچا اور علم و ارشاد کا شہرہ پھیل گیا۔ دمشق کی جامع اعظم میں وہ مسندِ تعلیم و تدریس اور وعظ و ارشاد پر فائز تھے، نیز دار الحدیث سکریہ کے شیخ بھی وہی تھے۔ یہ تھا وہ ماحول جس میں تقی الدین (امام ابن تیمیہؒ) نے شعور کی آنکھیں کھولیں۔[2]

امام صاحبؒ کے والد ماجد علامہ عبدالحلیم بڑے بلند مرتبت عالم تھے، ان کی شانِ درس یہ تھی کہ وہ لیکچر لکھ کر نہیں لاتے تھے اور نہ ہی کتاب سامنے ہوتی تھی، نہ کوئی ایسی تحریری یادداشت ہی رکھنے کے خوگر تھے جن سے درس و تعلیم میں کچھ مدد مل سکتی۔ ان کا کئی کئی گھنٹے کا لیکچر صرف نقل و حافظہ کا رہینِ منت تھا، وہ بے پناہ قوتِ حافظہ کے مالک تھے۔ غیر معمولی قوتِ بیان اللہ تعالیٰ نے انہیں ودیعت کی تھی۔ یہ تمام صفات پورے طور پر باپ سے بیٹے کو ملے تھے۔ امام ابن تیمیہؒ کے صفات میں سب سے نمایاں صفت یہ تھی کہ دلیل و حجت میں وہ اپنا جواب نہیں رکھتے تھے، مقابل کو ان کے سامنے سکوت ہی اختیار کرتے بنتی تھی۔ مناظر اور اقران و معاصران کے سامنے ہمیشہ سپر افگندہ رہتے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کو علم وراثت میں ملا تھا۔ امام صاحبؒ کے دادا مجد الدین بھی بہت بڑے عالم تھے۔ فقہ حنبلی کے ائمہ میں ان کا شمار ہوتا تھا۔ اس مسلک کے اصولوں پر انہوں نے کئی کتابیں بھی لکھیں۔ حصولِ علم کے سلسلہ میں وہ شہر شہر گھومے، جہاں پہنچے درس و افتا کا سلسلہ جاری کیا۔ طلبہ جوق در جوق پہنچتے اور حلقۂ درس سے مستفید ہوتے۔[3] موصوف نے احکام پر ایک کتاب بھی لکھی ہے جس کا نام

---

[1] ایک خط کا ذکر آئندہ آرہا ہے (ع۔ ح)

[2] امام ابن تیمیہؒ کے والد کا دمشق میں انتقال ہوا (۶۸۲ھ) ملاحظہ ہو تاریخ ابن کثیر ج ۱۳ ص ۳۰۲ - شذرات الذہب لابن عماد ص ۳۷۶ ج ۵ -

[3] جن کے نام ذیل طبقات حنابلہ اور شذرات میں مذکور ہیں۔ (ع۔ ح)

[4] مجد الدین (ابو البرکات عبدالسلام (امام صاحب کے دادا) کا انتقال حرّان میں ہوا (۶۵۲ھ)۔ حالات کے لیے دیکھیے البدایہ (ص ۱۸۵ ج ۱۳) ذیل طبقات الحنابلہ ابن رجب (ص ۲۴۹-۲۵۴ ج ۲) و شذرات (ص ۲۵۷، ۲۵۸ ج ۵) وغیرہ (ع۔ ح)

منتقی[1] ہے۔ اس کے علاوہ آپ کے چچا فخرالدین کی فیضِ صحبت کا بھی اثر تھا جن سے آپ نے علم حاصل کیا تھا۔ فخرالدین بھی بڑے عالم، خطیب اور واعظ تھے۔ کئی ضخیم جلدوں میں قرآن کی تفسیر لکھی تھی۔ اپنے زمانے کے خطیب بغداد حافظ ابن الجوزی کے تلمیذ خاص اور وعظ میں ان کے جانشین تھے۔

ابتدائی تعلیم و تربیت امام تقی الدین ابن تیمیہؒ کا خاندان قوتِ بیان اور قوتِ حافظہ کے اعتبار سے ممتاز و یگانہ تھا۔ اس خاندان کے افرادِ کرام نے اپنے تئیں علم کے لیے وقف کر دیا تھا۔ اس علمی گہوارہ میں نشو و نما کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ طفلِ نوخیز بدو شعور ہی سے علم کی طرف راغب ہو گیا۔ چنانچہ قرآن مجید بچپن ہی میں حفظ کر لیا اور زندگی بھر اس کا دور کرتے رہے۔ امام صاحب کے شوقِ تلاوت کا یہ عالم تھا کہ اپنی نوجوانی زندگی کے دور میں بھی کبھی تلاوت ناغہ نہیں کی، چنانچہ انہوں نے جیل میں اسّی سے زیادہ ختم کیے[2]۔

حفظِ قرآن کے بعد امام صاحب حفظِ حدیث و لغت کی طرف متوجہ ہوئے احکامِ فقہیہ کی معرفت حاصل کی اور ان کا بڑا حصہ ازبر کر لیا۔ امام صاحبؒ میں بچپن ہی سے جو خصوصیتیں واضح طور پر نظر آتی ہیں اور جن کے ثمرات و اثرات بعد کی زندگی میں اور زیادہ نمایاں ہوئے وہ یہ تین ہیں:۔

۱۔ شروع ہی سے امام صاحب محنت و کوشش کی طرف راغب تھے۔ علوم و فنون کی طرف غیر معمولی طور پر متوجہ تھے، لڑکپن کے کھیلوں سے کبھی کوئی دلچسپی نہیں لی، نہ کھلنڈروں میں نشست رکھی[3]۔

---

[1] المنتقیٰ من احادیث الاحکام، احکام میں احادیثِ پاک کا مجموعہ، جامعیت کا حامل، حضرت مولانا نواب سید محمد صدیق حسن خاں رحمۃ اللہ علیہ کی توجہِ گرامی سے دہلی سے شائع ہوا تھا۔ بعدہٗ شیخ حامد فقی کی تعلیقات کے ساتھ دو جلدوں میں نفیس کاغذ، طباعت مصر میں بھی طبع ہو چکا ہے۔ امام شوکانیؒ کی نیل الاوطار اسی کی بیتظیر شرح ہے (ع۔ح)

[2] البدایہ ص ۱۳۸ ج ۱۴ و شذرات ص ۸۶ ج ۶ وغیرہ (ع۔ح)

[3] اس بارے میں ایک دلچسپ واقعہ نقل کیا گیا ہے کہ ایک دفعہ آپ کے والد اپنے سب بچوں کو تفریح کے لیے باغ میں لے جا رہے تھے۔ چنانچہ ابن تیمیہ سے بھی کہا "احمد! تم بھی بھائیوں کے ساتھ چلنے کے لیے تیار رہنا۔ فارغ ہو جاؤ گے" مگر آپ نے معذرت کر دی اور والد کے اصرار کے باوجود باغ نہ گئے، اور دوسرے سب لوگ چلے گئے، شام کو واپس آئے۔ والد صاحب نے فرمایا: "احمد! تم نے خواہ مخواہ اپنے بھائیوں کو پریشان رکھا، وہ تمہاری عدمِ موجودگی کو بہت محسوس کرتے رہے"۔ آپ نے نہایت ادب سے عرض کیا "اباجان! ایک کتاب تھا کہ میں نے آج یہ کتاب حفظ کر ڈالی ہے!" والد نے تعجب سے پوچھا ساری کتاب؟ اچھا تو سناؤ" ہونہار بیٹے نے ساری کتاب فرفر سنا دی۔ والد نے امام صاحبؒ کو گلے لگایا۔ پیشانی پر بوسہ دیا اور فرمایا کسی سے کہنا مت، مبادا نظر بد کے شکار ہو جاؤ" (الدرر الوافر ص ۵۳) (ع۔ح)

۲۔ حفاظ علوم و مذاکراتِ علمی کے ساتھ ماحول سے گہرا استفادہ۔
۳۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں یادداشت کی غیر معمولی قوت عطا ہوئی تھی، وہ عقلِ بیدار، فکرِ مستقیم اور نبوغ ہنگری کے حامل تھے۔

غیر معمولی قوتِ حافظہ امام صاحب کی قوتِ حافظہ کا چرچا ان کے ہم عمر لڑکوں میں خوب پھیل گیا، بلکہ اس دائرہ سے نکل کر بڑے لوگوں کے حلقہ میں بھی امام صاحب کی غیر معمولی قوتِ یادداشت کا ذکر اذکار ہونے لگا۔ دمشق کے در و دیوار اس نو عمر لڑکے کی ذہانت و ذکاوت اور نبوغ و استعداد کے ذکر سے گونجنے لگے۔

"العقود الدریہ فی مناقب ابن تیمیہ" میں امام صاحبؒ کی اسی صفت کا بیان ان الفاظ میں ملتا ہے:

"حلب کے ایک مشہور عالم دمشق وارد ہوئے، انہوں نے فرمایا، میں نے سنا ہے یہاں ایک لڑکا احمد ابن تیمیہ ہے جو غیر معمولی قوتِ حافظہ کا مالک ہے۔ یہاں میں اسی لیے آیا ہوں کہ ذرا اسے دیکھ لوں۔ ایک درزی نے کہا، جی ہاں، وہ لڑکا ابھی ادھر سے گزریگا ذرا دیر تشریف رکھیے، بس یہاں آیا ہی چاہتا ہے۔ یہ سُن کر وہ شیخ حلبی بیٹھ گیا، تھوڑی دیر گزری تھی کہ ایک لڑکا پاس سے گزرا، درزی نے شیخ حلبی سے کہا، یہ لڑکا جو ایک بڑی سی تختی لیے جا رہا ہے، یہی احمد ابن تیمیہ ہے۔ شیخ حلبی نے آواز دی، وہ آواز سُن کر قریب آگیا۔ شیخ نے تختی لے کر ایک نظر اس پر ڈالی، پھر کہا "بیٹے، اس تختی پر جو کچھ لکھا ہے اسے مٹا ڈالو، میں جو کچھ بولوں وہ لکھتے جاؤ۔ لڑکے نے ایسا ہی کیا، شیخ حلبی نے کم و بیش تیرہ حدیثیں لکھائیں، پھر کہا پڑھو کیا لکھا ہے؟ لڑکے نے لکھنے کے بعد ایک اچٹتی سی نظر اپنے لکھے ہوئے پر ڈالی اور تختی شیخ کی طرف بڑھا دی، شیخ نے تختی لے کر کہا اب ذرا سناؤ تو کیا لکھا ہے تم نے؟ لڑکے نے فر فر وہ ساری عبارت سُنا دی، شیخ نے دوبارہ کہا، اچھا جو کچھ لکھا تھا وہ اب مٹا ڈالو، اس حکم کی تعمیل ہوئی، پھر شیخ نے اپنے منتخب کیے ہوئے چند اسانید کا املا کرایا، پھر کہا، پڑھو کیا لکھا ہے تم نے؟ پہلے کی طرح اس مرتبہ بھی لڑکے نے اپنے لکھے ہوئے پر ایک نظر ڈالی اور تختی شیخ کے حوالے کر دی، اور پھر سارا فر فر سنا دیا، شیخ حلبی یہ کمال دیکھ کر کھڑے ہو گئے، اور فرمایا، "یہ لڑکا اگر زندہ رہ گیا تو بڑا مرتبہ حاصل کرے گا۔ میری نظر سے آج تک ایسا کوئی لڑکا نہیں گزرا"[۱]

قوتِ حافظہ میں امام مالکؒ سے مشابہت امام صاحبؒ کی قوتِ حافظہ کا مذکورہ بالا واقعہ مبالغہ سے

دُور اور غلو سے پاک ہے اور اس میں کچھ استبعاد بھی نہیں کیونکہ اس سے ملتے جلتے واقعات امام مالکؒ کے بھی ہیں کہ انہوں نے ابن شہاب سے تیس سے زیادہ حدیثیں سنیں، اور پھر اسی وقت کھٹ کھٹ منہ زبانی سُنا دیں۔ لیکن امام مالکؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے فرقِ زمانی کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیے۔ امام مالکؒ کا زمانہ، حافظہ اور یادداشت کی قوت و اعتماد کا زمانہ تھا۔ ان کے زمانہ میں نہ کتابوں کی کثرت تھی، نہ عام طور پر وہ شایع اور ذرایع تھیں، لہٰذا اس زمانہ میں لوگ مجبور تھے کہ کتابوں کا کام اپنی یادداشت اور حافظہ سے لیں، اور یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ جس عضو سے جتنا زیادہ کام لیا جاتے گا وہ اتنا ہی زیادہ قوی اور کارآمد ہوتا جائے گا۔ لیکن امام ابن تیمیہؒ کا زمانہ تدوین و تسطیر اور کتابت کا زمانہ تھا، چنانچہ "صدور" کے مقابلہ میں "سطور" پر اعتماد اس زمانہ کی عام خصوصیت بن گئی تھی۔

حافظہ ورثہ میں ملا تھا امام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کو عہدِ طفلی ہی سے قوتِ حافظہ غیر معمولی طور پر قدرت کی جانب سے ودیعت ہوئی تھی۔ علمائے نفسیات کا خیال ہے کہ ذکاوت و ذہانت کا پہلا پیمانہ یادداشت کا قوی یا ضعیف ہونا ہے، یہ غیر معمولی قوتِ حافظہ امام صاحبؒ کو اپنے خاندان سے ورثہ میں ملی تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے والد ماجد بھی اس خصوصیت میں یگانہ اور منفرد تھے۔ وہ دمشق کی جامع اکبر میں درس دیتے تھے۔ لیکن صرف قوتِ حافظہ کے بل پر نہ کہ کتابوں کا سہارا لے کر، اپنے اقران و اماثل میں اس اعتبار سے وہ امتیازِ خاص رکھتے تھے، اس ذہین باپ کا بیٹا بھی ذہانت میں ہوبہو باپ کا نمونہ تھا۔ لہٰذا یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ امام صاحبؒ بھی اپنے والد ماجد کی طرح قوتِ حافظہ کے اعتبار سے یگانہ اور یکتا تھے۔ امام صاحبؒ کی یہ خوبی اور خصوصیت اور زیادہ اجاگر ہو جاتی تھی جب ان کے اور ان کے مخالفین — فقہا، علمائے کلام، صوفیہ، شیعہ وغیرہ — کے مابین جدل و پیکار کا سلسلہ شروع ہوتا تھا۔

حفظِ حدیث و روایت امام صاحبؒ کے والد شیخ الحدیث کے منصب پر فائز تھے۔ پس ضروری تھا کہ ان کا فرزندِ دلبند بھی حفظِ قرآن کے بعد سب سے پہلے حفظِ حدیث و روایت پر متوجہ ہوتا، رجالِ حدیث کی خدمت میں زانوئے شاگردی تہ کرتا، مشائخِ کبار سے سماعِ حدیث کی سعادت حاصل کرتا۔ چنانچہ امام صاحبؒ نے مسند امام احمد، صحیح بخاری، مسلم، جامع ترمذی، سننِ ابی داؤد سجستانی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سننِ دارقطنی وغیرہ کی بار بار سماعت کی۔ حدیث میں سب سے پہلی جو کتاب امام صاحبؒ نے حفظ کی وہ تھی امام حمیدیؒ[1] کی کتاب "الجمع بین الصحیحین"، امام صاحبؒ کے بعض معاصرین کا بیان ہے کہ موصوف

[1] ابو عبداللہ محمد بن نصر الحمیدی، وفات ۴۸۸ھ، مسلکاً اہلحدیث اور حافظ ابن حزمؒ نیز ابن عبدالبرؒ کے شاگرد تھے (شذرات ص ۳۹۲-ج ۳) - (حنیف بھوجیانی)

نے جن شیوخ سے حدیث کی سماعت کی ان کی تعداد دو سو سے متجاوز ہے۔

کوئی شبہ نہیں، امام صاحبؒ کو صغر سنی میں ہی یہ تمام سہولتیں اور سعادتیں بغیر کسی زحمت کے اپنے والد ماجد کے مقام بلند کے باعث حاصل ہوئیں، کیونکہ ۳۴ سال تک وہ دمشق میں شیخ الحدیث رہے، پھر ان کی شخصیت کو بجائے خود بھی بڑا اثر و نفوذ حاصل ہو گیا تھا۔ وہی تو تاتاریوں سے تنگ آکر دمشق میں آئے تھے۔

دوسرے علومِ عصری میں کمال

حدیث کے ساتھ ساتھ امام صاحبؒ نے دوسرے علوم و فنون کے حصول پر بھی پوری توجہ مبذول فرمائی، چنانچہ علوم ریاضی وغیرہ میں بھی خاصی دسترس حاصل کی، علومِ عربیہ کی طرف خاص طور پر زیادہ توجہ کی، یہ علوم تو اس طرح حاصل کیے، گویا یہی ان کا منشا اور مقصد تھا، چنانچہ عربی کا بہت سا کلام نظم و نثر از بر کیا، اخبارِ عرب قدیم سے بڑی دلچسپی تھی، اس کو بھی حاصل کیا، تاریخ جنگ و پیکار پر عبور حاصل کر لیا مسلمانوں کے عہدِ زریں اور ان کی مملکتوں کے حالات و کوائف اور عروج و زوال کے اسباب و علل کو جھانا اور پھٹکا، فنِ نحو میں کمال حاصل کیا، کتاب سیبویہ پر عبور کا یہ عالم تھا کہ اس کا درس دیتے تھے اور ساتھ ساتھ نقد کا سلسلہ بھی جاری رکھتے تھے، چنانچہ کتاب کے کئی مسئلے ایسے تھے جن سے وہ اختلاف رکھتے تھے، اور ان کا فاش و برملا اظہار فرماتے تھے۔ ان کا اصول یہ تھا کہ وہ کوئی ایسا قول قبول نہیں کرتے تھے جس کی دلیل و برہان سے تائید نہ ہوتی ہو، ان علوم و فنون کے ساتھ ہی فقہ حنبلی کا درس بھی جاری تھا، کیونکہ اس مذہبِ جلیل کے وہ پیرو کار تھے، اور ان کے والد تو بجا طور پر فنِ حدیث کی طرح اس فن کے بھی شیخ تھے۔

ایک طرف تو یہ کیفیت تھی کہ امام صاحبؒ علوم و فنون مذکورہ میں غیر معمولی طور پر مصروف و منہمک تھے۔ دوسری طرف یہ عالم تھا کہ دل و جان سے تفسیرِ قرآن کے اسرار و رموز کی گرہ کشائی میں لگے ہوئے تھے، تمام متعلقہ علوم و کتب اس سلسلہ میں کھنگال ڈالے، ایک ایک حرف کا پوری توجہ سے مطالعہ کیا، جو کچھ بھی ممکن تھا، اسے پڑھا، سوچا، سمجھا، لیکن کس طرح؟ — کہیں بھی قدم احادیثِ صحیحہ اور آثارِ صحابۂ ثابتہ کے جادہ سے ہٹنے نہ پائے۔ ہر موقعہ پر لغتِ صحیحہ سے رہنمائی طلب کی، عقلِ صریح و بالا دست، وجدانِ بیدار، اور فکرِ حکیم، یہ تھے اس راہ میں امام صاحبؒ کے مشیر و رفیق!

علم کا تشنہ لب مسافر

بچپن سے نوجوانی تک امام صاحبؒ شفقتِ پدری کے سایہ میں علوم و فنون حاصل کرتے رہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ ان سے ان کے علمی پایہ تک پہنچنے کا ماجرا پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

"میں نے علم و فقہ کے معدن میں زندگی کے دن بسر کیے، اہلِ علم کی خدمت میں حاضر رہا،

جو بلند پایہ فقیہ نظر آیا، پھر اس کا دامن نہ چھوڑا۔"

سچ پوچھیے تو بالکل یہی کیفیت امام تقی الدین ابن تیمیہؒ کی بھی تھی، انہوں نے اپنے صاحب علم و فضل باپ کا دامن پکڑا اور اس سے وابستہ رہے، جو بلند مرتبت عالم نظر آیا، حصول فیض کے لیے اس کے در پر پہنچے، علم کے ہر گھاٹ پر تشنہ لب پہنچے اور سیراب ہو کر واپس آئے۔ اس وقت دو ہی مقام تھے جو علم و فن کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، ایک دمشق، دوسرا مصر، ان دونوں ـــ میں قاہرہ (مصر) کو امتیاز خاص حاصل تھا، جہاں مشرق و مغرب کے بہترین علما، پناہ گزین اور گوشہ گیر تھے۔ مصر کے امتیاز کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ بلادِ اندلس میں جب علما پر سختی اور تشدد کا دور شروع ہوا تو وہ ٹکڑیوں میں بٹ گئے، اور جب اعداء نے انہیں پارہ پارہ کرنا شروع کیا تو علما کی یہ پریشان حال اور آشفتہ روزگار ٹکڑیاں فوج در فوج قاہرہ کی طرف آنے لگیں، تاکہ یہاں پناہ لیں اور مسلمانوں کے سایۂ حمایت میں اپنی زندگی بسر کریں۔ مصر کے حکام و عمال نے ان علما کی پذیرائی اور خیر مقدم میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ انہوں نے ان کی تواضع کی، انہیں پناہ دی، ان کے آذوقہ کا بندوبست کیا اور انہیں ہر طرح کی سہولت اور آسانی بہم پہنچائی۔

پھر جب تاتاریوں نے مشرق میں غارت گری کا سلسلہ شروع کیا اور مدائنِ اسلامیہ پر غلبہ اور استیلا حاصل کر کے وہاں فتنہ و فساد کی گرم بازاری شروع کی اور دولتِ اسلامیہ کے خلاف تاخت و تاراج کی مہم شروع کی، یہاں تک کہ خلافت تک کا سقوط ان کے ہاتھوں عمل میں آگیا تو علماء کرام اپنے علم کی پونجی لے کر دمشق کی طرف دوڑ پڑے، چنانچہ ان کی ایک معقول تعداد نے دمشق کو اپنا مستقر و مقام بنا کر یہیں ڈیرے ڈال دیئے۔ جس سے دمشق کا علمی پایہ بہت زیادہ بڑھ گیا۔ علما کی کچھ اور جماعتیں تاتار کی غارت گری سے دل برداشتہ اور پریشان ہو کر مصر کی طرف بڑھیں اور وہیں اقامت اختیار کر لی۔

عہدِ ابن تیمیہؒ کا دمشق امام ابن تیمیہؒ کے عہد میں دمشق علماء کا مرکز اور مستقر تھا، امام صاحبؒ کا خاندان چونکہ خود پایۂ علم کا حامل تھا، لہٰذا وہ بھی دمشق پہنچا اور ہاتھوں ہاتھ لیا گیا۔ اور بہت جلد اس نے خاص وقعت و منزلت حاصل کر لی، حکامِ وقت نے بھی پذیرائی میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔

دمشق میں علم حدیث کی تحصیل و تدریس کے لیے متعدد مدارس اور مکاتب قائم تھے، جہاں احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم دی جاتی تھی، کہیں امام نوویؒ[1] کا حلقۂ درس قائم ہے، کہیں ابن دقیق العید[2]

---

[1] محی الدین ابو زکریا یحییٰ بن شرف النووی شارح صحیح مسلم وفات ۶۷۶ھ (شذرات ص ۳۵۴ ج ۵ طبع ۲)

[2] تقی الدین ابو الفتح محمد بن علی ابن دقیق العید مصری وفات ۷۰۲ھ (شذرات ص ۵ ج ۶) (طبع ۲)

کا چشمۂ فیض جاری ہے، کہیں مزیؒ[1] کی مسندِ درس بچھی ہوئی ہے، کہیں زملکانیؒ[2] کا زاویۂ علم مرجع طالبانِ علم بنا ہوا ہے۔ یہ تمام بزرگ حدیث کا درس دیتے تھے، رجالِ اسانید پر روشنی ڈالتے تھے، متونِ حدیث کی تعلیم دیتے تھے، مرویات کے باہمی موازنہ کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ جمع و تدوینِ حدیث کا کام بڑی حد تک انجام پا چکا تھا، لہٰذا اس کی بنیاد، دلیل، استقراء جامع، فحص عمیق اور تحقیق و تدقیق پر ہوتی تھی۔ لائبریریوں اور کتاب خانوں میں حدیث اور علومِ حدیث سے متعلق طویل و ضخیم کتابوں کا خزانہ موجود رہتا تھا، جس سے پورا پورا فائدہ اٹھایا جاتا تھا۔ حدیث شریف کا جب کوئی شخص مطالعہ کرتا تھا تو تمام احادیث متعلقہ اور واردہ ایک ہی باب کے تحت جمع مل جاتی تھیں۔ ان میں غریب بھی ہوتی تھیں اور حسن بھی، صحیح بھی اور ضعیف بھی، اور اسی مقام پر حدیث کی استنادی حیثیت پر اجمالی گفتگو بھی ہوتی تھی اور ان کے تعارض و توافق پر سیر حاصل کلام بھی۔

اس قسم کی علمی فضا کی وجہ سے طالب علم کے لیے اپنے موضوع سے متعلق تحقیقِ حق بہت آسان تھی، معمولی سی محنت اور توجہ کے بعد پورا پورا عبور حاصل ہو سکتا تھا، بشرطیکہ عقلِ مستقیم اور منطقِ سلیم سے جو اصول، تخریج اور استنباط کی پابند ہو، کام لیا جائے۔

حدیث کے مدارس و مکاتب کے ساتھ ساتھ درسِ فقہ کے حلقے اور مدرسے بھی قائم تھے۔ یہ وہ مدارس تھے جہاں فقہ حنبلی کا درس دیا جاتا تھا، کچھ دوسرے مدرسے تھے جہاں فقہ شافعی کی تعلیم ہوتی تھی۔ فقہ شافعی کے مدارس پر حکومت کی نوازش خاص طور پر تھی، کیونکہ حکمران خاندان — آلِ ایوب — اس فقہ کا پیرو تھا، اور غازی صلاح الدین رحمۃ اللہ علیہ تو اچھے خاصے متصلب شافعی تھے، چنانچہ انہی کی توجہ اور عنایت سے قاہرہ اور دمشق میں شافعی مذہب خوب پھلا پھولا۔

اشعری مذہب کا اثر و نفوذ

حدیث و فقہ کی تعلیم و تدریس کے پہلو بہ پہلو، دراستِ عقائد و کلام کا سلسلہ بھی جاری تھا، بنو ایوب نے امام ابوالحسن اشعریؒ کا مسلک پھیلانے میں خوب خوب حصہ لیا، کیونکہ (ان کے نزدیک) اشعری کے قول کی پیروی ہی واجب الاتباع

---

[1] جمال الدین ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمٰن المزی، حافظ ابن کثیر، حافظ ذہبی وغیرہ کے شیخ۔ علاوہ دوسری کتابوں کے رجال میں تہذیب الکمال ان کا شاہکار ہے جس کی تلخیص حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب کے نام سے کی ہے۔ وفات ۷۴۲ھ (شذرات ص ۱۳۶۔ ج ۶) (ع۔ ح)

[2] کمال الدین ابوالمعالی محمد بن علی الانصاری ابن الزملکانی۔ وفات ۷۲۷ھ (شذرات ص ۷۸ ج ۶) (ع۔ ح)

راستہ تھا۔[۱] پھر قبول عام کا یہ حال تھا کہ اس مذہب نے مشرق کی طرح مغرب (بلاد اندلس وغیرہ) میں بھی اپنی جگہ بنائی ہوئی تھی۔

چونکہ اشعری مذہب کا پشت پناہ اقتدار حکومت تھا، اس لیے مخالفت کی ساری آوازیں بند ہو گئیں، البتہ حنابلہ تھے جو اپنے مسلک پر دلیری اور بے باکی سے قائم تھے۔ حنابلہ عقائد و کلام میں بھی اسی مسلک پر عامل تھے جو فقہ میں تھا، یعنی عقائد کا استخراج بھی وہ براہِ راست نصوص سے کرتے تھے، جس طرح احکامِ فرعیہ کو وہ نص سے مستخرج کیا کرتے تھے۔ اس لیے کہ "دین" عقائد و اعمال دو ہی چیزوں سے تو عبارت ہے، لہٰذا جو طریقہ ایک — یعنی اعمال — کی معرفت کا ہے۔ وہی دوسرے — یعنی عقائد — کے معلوم کرنے کا ہونا چاہیے۔ اس بنا پر دیکھا جائے تو قرآن کریم میں متعدد ایسی آیات ہیں جن میں اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کے صفات جس طرح بیان کیے گئے ہیں ان سے بظاہر حوادث (یعنی مخلوقات) سے تشبیہ کا شبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح احادیث میں بھی اس طرح کی چیزیں ملتی ہیں۔ لہٰذا حنابلہ معاملاتِ صفات[۲] کی تفسیر اس طرح کرتے تھے جو لغت کے حقیقی اور مجازی معنیٰ کی متقاضی ہوتی تھی۔

---

[۱] مقریزی (م ۸۴۵ ھ) نے خطط میں لکھا ہے:

"صلاح الدین ایوبی نے اپنے بچپنے میں عقیدہ کا وہ رسالہ حفظ کر لیا تھا جو قطب الدین ابو المعالی مسعود بن محمد نیشاپوری کی تالیف ہے۔ اپنے بچوں کو بھی اسے حفظ کراتا تھا یہی وجہ تھی کہ یہ خاندان اشعریت کو مضبوطی سے تھامے ہوئے تھا، اور اس نے اپنے عہدِ حکومت میں یہ مسلک قبول کرنے پر عوام کو مجبور کیا۔ چنانچہ جب تک بنو ایوب کی حکومت قائم رہی یہ صورتِ حال بھی قائم رہی۔ پھر جب ان کے موالی یعنی ترک برسرِ اقتدار ہوئے۔ انہوں نے بھی یہی کیا۔ اسی طرح ابن تومرت نے غزالی سے مذہب اشعری حاصل کر کے مغرب میں پھیلایا تھا، یہ تھا مشرق و مغرب کے دیار و امصار میں اشعری مذہب کے پھیلنے کا سبب یہاں تک کہ حنابلہ کے سوا اس مسلک کا کوئی مخالف باقی نہ رہ گیا۔"

[۲] اصل بات یہ ہے کہ محققینِ حنابلہ کے نزدیک قرآن و حدیث کے الفاظ میں حقیقت و مجاز کی تقسیم ہے ہی نہیں وہ قرآن و حدیث کے وہی معانی درست سمجھتے ہیں جو صحیح و خالص لغتِ عرب اور عہدِ نبوی و صحابہ کی زبان کی رو سے ہو سکتے ہوں۔ فلسفہ زدہ متکلمین اور مصنفینِ اصولِ فقہ کی تقسیم ان کے نزدیک درست نہیں بلکہ بہت سی غلط تاویلات کے اس تقسیم مبتدع سے دروازے کھل گئے۔ امام ابنِ تیمیہؒ کی کتاب الایمان طبع ۱۳۲۵ھ اور حافظ ابن القیم کی الصواعق المرسلہ ج۲ ص ۲-۱۲۶ میں یہ بحث مفصل و مدلل ملیگی۔ آئندہ صفات کے مبحث میں ہم اس کا قدرے ذکر کرینگے۔ (ع ح)

اس کے برعکس اشاعرہ عقائد و کلام میں دنص سے قطع نظر کرکے استدلال عقلی اور برہان منطقی سے کام لیتے تھے، اس لیے کہ اشعریت کے بانی امام ابوالحسن اشعریؒ کی ابتدائی زندگی مسلک اعتزال کی حامل تھی۔ اس وجہ سے ان کے طریق استدلال میں ان کو مہارت حاصل تھی، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے معتزلہ کو چھوڑ تو دیا لیکن استدلال میں ان کا طریق وہی پر انا رہا[1]۔ گو ان کے نکالے ہوئے نتائج سے ان کو اختلاف تھا۔ گویا یوں سمجھیے کہ طریق استدلال میں امام ابوالحسن اور معتزلہ متفق تھے، نتائج میں مختلف۔ انہوں نے معتزلہ ہی کے ہتھیاروں سے ان کا مقابلہ کیا، کیونکہ اس میں ان کو خوب مہارت تھی۔

الغرض، یہ تھی اصل وجہ کہ حنابلہ اور اشاعرہ کا اثبات عقائد کے سلسلہ میں، مسلک اور منہج مختلف تھا۔ چنانچہ اشاعرہ کے مدرسے اپنی خصوصیت کی بنا پر ایک طرف ممتاز تھے تو دوسری جانب حنابلہ کی تعلیم گاہیں اپنے مسلک کی انفرادیت کے باعث جدا تھیں، دونوں میں عقائد و کلام کے سلسلہ میں رزم و پیکار کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، چنانچہ متنازعہ مسائل میں حنابلہ پر تجسیم خداوندی کے قائل ہونے کا الزام تھا۔

اشاعرہ سے اختلاف اور مقابلہ

فقہی اور کلامی درس گاہوں کے علاوہ حنابلہ کے کچھ اور خاص تعلیمی مرکز بھی تھے مثلاً مدرسہ جوزیہ، اور مدرسہ سکریہ۔ اسی طرح مدرسہ عمریہ بھی تھا، جسے علامہ ابوعمر ابن قدامہ[2] نے قرآن و فقہ سنت پڑھنے پڑھانے والوں کے لیے بنایا تھا۔ یہ تھے وہ مدارس حنبلیہ جہاں امام ابن تیمیہؒ نے علم حاصل کیا۔ باپ کے زیر تربیت نشوونما پائی اور ان سے علمی راہ نمائی حاصل کی۔ پھر انہوں نے دیکھا کہ اشاعرہ حنابلہ پر حملے کر رہے ہیں۔ نیز

---

[1] امام ابن الجوزی کی المنتظم (ص ۳۳۲-۳۳۳ ج ۶) میں بھی اسی طرح لکھا ہے۔ (ع-ح)

[2] ابن کثیر نے "البدایہ والنہایہ" (ج ۱۳ ص ۵۸) میں ان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"ابوعمر ابن قدامہ، بانی مدرسہ عمریہ، بھائی تھے موفق الدین ابو محمد عبداللہ بن احمد بن قدامہ صاحب "المغنی" کے۔ جو فقہ حنبلی کی مشہور و معروف کتاب ہے، ابوعمر اپنے بھائی موفق الدین سے عمر میں بڑے تھے۔ انہی نے موفق الدین کی تعلیم و تربیت کے فرائض انجام دیئے تھے۔ ابوعمر بڑے پایہ کے عالم، بہت بڑے زاہد اور صاحب ورع و تقویٰ تھے، پھر علم و ورع میں انہماک کے باوجود غازی صلاح الدین ایوبی کے ہمدوش ہوکر ہمیشہ میدان جہاد میں عیسائیوں سے معرکہ آرا رہے، ۵۲۸ھ میں پیدا ہوئے، ۶۰۷ھ میں وفات پائی۔ مذہب سلف پر عامل تھے، کتاب و سنت ہی ان کا مسلک تھا۔"

ان پر تجسیم و تشبیہ کا الزام لگاتے دیکھا اور اشاعرہ کے طریقِ جدل و پیکار کو بھی دیکھا۔ عقائد کے سلسلہ میں انہوں نے عقل و فلسفہ اور نقل و روایت کے مابین جمع و تطبیق کی جو روش اختیار کی تھی، اسے بھی دیکھا اور جانچا۔ چنانچہ امام صاحبؒ نے اشاعرہ اور حنابلہ دونوں کے مسلک اور طریقِ استدلال، اور اندازِ فکر کو خوب اچھی طرح ٹٹولا، کھنگالا، اور دونوں کے طریق و مسلک میں اچھی طرح درک حاصل کر لیا۔ چنانچہ آپ نے منطق کا فن بھی سیکھا اور اشکال و قیاس وغیرہ کی گتھیوں پر بھی عبور حاصل کر لیا، اور پھر یہ نوعمر اور ذہین و فطین عالم، یعنی تقی الدین احمد ابن تیمیہؒ اپنی ہمت اور حوصلہ کے بل پر تمام علمی اسلحہ سے آراستہ ہو کر اشاعرہ سے ایک چوٹ لڑنے کے لیے میدان میں اُتر آیا۔ اور میدان میں اترنے سے پہلے اس نے اچھی طرح اندازہ لگا لیا کہ اشاعرہ کی پونجی کیا ہے اور ان کے افکار و عقائد کی بنیاد کیا ہے؛ کہ بغیر اس کے یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا تھا کہ دونوں میں کون فریق برسرِ حق ہے اور کون برسرِ باطل؛ ساتھ ہی ساتھ امام صاحبؒ نے اشاعرہ کے طریقِ جدل و بحث کی معرفت بھی حاصل کی، تاکہ انہی کے اسلحہ سے ان کا مقابلہ کیا جائے۔ کیونکہ مدِ مقابل کے لیے ضروری ہے کہ وہ حریف ہی کے اسلحہ سے اس کا مقابلہ کرے۔ صرف ایسی ہی صورت میں حریف کو نیچا دکھانے اور زک دینے میں لطف آتا ہے، جب چوٹ برابر کی ہو، پھر اس کے لیے امام صاحبؒ نے معتزلہ کے افکار و آراء کی بھی واقفیت بہم پہنچائی۔ جن سے اشاعرہ ناقدانہ بحث و جدل کر رہے تھے، بلکہ آپ نے آراءِ فلاسفہ پر بھی ایک وسیع اور گہری نظر ڈالی، کیونکہ یہی وہ چیز تھی جس سے کام لے کر امام غزالیؒ[1] نے ــــ جو اشعریت سے منسلک تھے ــــ فلسفیانہ دلائل کا توڑ کیا تھا۔

ان تمام مراحل میں امام صاحبؒ نے اپنی عقل کو نشوونما کا، اِدراک کو پھلنے پھولنے کا، اور فکر کو بڑھنے اور پھیلنے کا پورا پورا موقعہ دیا، اور بہت جلد اپنے آپ کو تمام فرقوں کے فحول علماء کے مقابلہ میں علمی رزم و پیکار کے لیے اچھی طرح تیار کر لیا۔

جامع منقول و معقول ہستی

امام ابن تیمیہؒ کے علم و فضل، ذوقِ تلاش، اور فکرِ عمیق کے بارے میں ہم نے سطورِ بالا میں جو کچھ کہا ہے وہ صرف احتمالاتِ متصورہ پر مبنی نہیں ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو، بلکہ ان کے کتب و رسائل کے مطالعہ سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ جہاں نقل و آثار میں اپنے فضل و کمال کے جوہر دکھاتے ہیں وہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے

---

[1] نام ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی۔ حجۃ الاسلام لقب، احیاء العلوم وغیرہ کے مصنف، وفات ۵۰۵ھ (ع-ح)

فکرِ مدرک اور عقلِ فلسفہ سنج بھی انہیں عطا ہوئی ہے۔ ان کے بارے میں بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کا شمار ایسے رجالِ علم میں ہے جو عقلِ اسلامی، فکرِ راسخ اور تاملِ عمیق کا سراپا تھے۔ یاد رہے کہ فلسفی وہی نہیں ہوتا جو فلاسفہ کی خیالی اور عقلی بھول بھلیوں میں ہی بھٹکتا رہے، بلکہ ہر وہ شخص ہے جو ٹھوس حقائق پر گہری نگاہ رکھتا ہو، ان پر وارد ہونے والے شبہات کو عقلِ فکر انگیز، ادراکِ عمیق اور خیالِ دور اندیش سے اٹھائے۔ فرضی اشکالات کے معاملہ میں وہ فکرِ دُور اندیش کا حامل ہو وہی فیلسوف ہے۔ گو اس کے ساتھ ہی حقائق و نتیجہ، احکامِ قرآنی اور احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی وہ سیر حاصل مباحث عمل میں لائے ۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ امام غزالیؒ[1] تہافت الفلاسفہ میں عمقِ فکر اور نظر کی گہرائی کے اعتبار سے تہافت التہافت کے مصنف ابن رشد[2] فلسفی سے کسی طرح کم نہیں۔

اصل بات یہ ہے کہ فلسفہ چند خاص نظریات اپنا لینے کا نام نہیں ہے، بلکہ وہ عبارت ہے عمقِ ادراک، حسنِ تامل اور اخلاصِ جستجو سے، اور امام ابن تیمیہؒ میں یہ تمام صفات بدرجۂ اتم موجود تھے۔ وہ بہت بڑے دینی فیلسوف تھے، جو فکرِ مستقیم کی دولت سے بہرہ ور تھے، گو وہ اپنے لیے اس لفظ کے اطلاق کو پسند نہ کرتے ہوں۔

فقہی بصیرت

جب ہم امام صاحبؒ کی فقہی بصیرت اور منزلت پر ایک نظر ڈالتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ وہ بہت اونچے درجہ کے فقیہ تھے۔ متقدمین اور متاخرین کے اقوال پر ان کی وسیع اور گہری نظر تھی۔ اصحابِ قیاس کے استنباطات سے بھی وہ پورے طور پر واقف تھے۔ اہلِ حدیث کی تنقیدیں اور اصحابِ تخریج کی نکتہ آفرینیاں بھی ان کے علم میں تھیں۔ ان کی فقہی بصیرت کا یہ کمال تھا کہ فقہی مسائل میں ان کے ہاں نتائج' مقدمات کی طرف، فروع' اصول کی طرف، اور مسببات' اسباب کی طرف راجع ہوتے تھے، تاکہ شریعت کا مغز و خلاصہ اور مفہوم و معنی پورے طور پر واضح ہو جائے۔

طرقِ سلف سے شغف

امام صاحبؒ کی سب سے نمایاں خصوصیت اس سلسلہ میں یہ تھی کہ مسائلِ فقہیہ میں صحابۂ کرام کی رائے کو وہ بنیادی حیثیت دیتے تھے اور اس کی

---

[1] فلسفۂ یونانی پر امام غزالیؒ کی معرکۃ الآرا تنقیدی کتاب 'تہافت التہافت' میں ابن رشد نے فلاسفہ کی طرف سے دفاع کیا ہے۔ کشف الظنون ص ۵۰۹ ج ۱ طبع استنبول سنہ ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء (ع-ح)

[2] قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن رشد المالکی۔ وفات ۵۹۵ھ (ع-ح)

معرفت میں حریص رہتے تھے۔ خاص طور پر ان صحابہ کی آراء کی جستجو میں لگے رہتے تھے جو اپنے تفقہ اور علم و تبحر اور تجربہ کے اعتبار سے ممتاز تھے اور جن کے فہم و فراست کا لوہا مانا جاتا ہے۔ مثلاً حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ جس طرح امام صاحب صحابہؓ کے فقہی افکار و آراء کے حریص تھے، اسی طرح وہ ممتاز تابعین کرام کے فتاویٰ کی معرفت سے بھی بڑا شغف رکھتے تھے مثلاً حضرت سعید بن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ، قاسم بن محمدؒ، اور دوسرے کبار تابعین۔ اس شوقِ جستجو، ذوقِ تلاش، حرصِ معرفت اور فکرِ عمیق کا نتیجہ یہ تھا کہ اعتبارِ طلاقِ ثلاث، طلاقِ متتابع اور اعتبارِ حلف بالطلاق وغیرہ مسائل کے سلسلہ میں ــــ جن کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی ــــ وہ مذاہب اربعہ سے ہٹ کر دوسرے جادہ پر گامزن ہوئے۔

امام صاحب کی جامعیت اور ہمہ گیری

مختصر یہ کہ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے ذہن و دماغ کی تربیت بہت عمدہ طور پر کی۔ انہوں نے وہ تمام علوم حاصل کیے جو ان کے زمانہ میں رائج تھے، انہوں نے علم کا کوئی ایسا مرکز نہیں تھا جس کے دروازے پر دستک نہ دی ہو، امام صاحب کے ایک معاصرؒ[1] نے ان کے بارے میں کیا خوب کہا ہے:

> "اللہ تعالیٰ نے امام ابن تیمیہؒ کے لیے علوم کو اس طرح کر دیا تھا جیسے حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے لوہے کو نرم کر دیا تھا۔ جب کسی علم و فن کے بارے میں ان سے سوال کیا جاتا تو دیکھنے سننے والوں کو ان کی رائے سن کر ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس فن کے سوا امام صاحب کچھ اور نہیں جانتے اور یہ کہ اس فن میں امام صاحب کا کوئی حریف و مقابل نہیں، ہر مکتبِ خیال کے فقہاء کرام جب ان کے دربارِ علم میں حاضر ہوتے تھے تو خود اپنے مسلک کے بارے میں ان کے ہاں ایسی نئی باتیں حاصل ہوتی تھیں جن سے اب تک وہ خود ناواقف تھے، اور یہ کبھی نہیں ہوا کہ کسی بھی شخص سے وہ مناظرہ کریں اور لاجواب ہو کر رہ جائیں، وہ ہر علم پر ماہرانہ گفتگو کرتے تھے، خواہ وہ شرع و دین سے تعلق رکھتا ہو یا دنیاوی فنون سے متعلق ہو۔ جس علم پر بھی وہ گفتگو کرتے تھے اپنے معلومات سے اس علم کے ماہروں کو بھونچکا کر دیتے تھے۔"[2]

---

[1] یعنی علامہ کمال زملکانیؒ (ح ۔ ح)

[2] العقود الدریہ ص ۷۔

(۲)

امام ابن تیمیہؒ کی مسندِ درس

امام صاحب علم وعمل کے گوناگوں خصائص سے مزین ہو کر عرصۂ شہود پر خود اعتمادی کے جذبہ کے ساتھ نمودار ہوئے، تاکہ وہ امانت اپنی قوم کو سونپ دیں جو اللہ تعالیٰ نے از راہِ کرم انہیں عطا فرمائی تھی؛ زمانہ کو ان کی ضرورت تھی، اور اسلام تو بہت زیادہ اس امر کا حاجت مند تھا کہ کوئی مردِ راہ داں پردۂ ظلمات ہٹا کر نور کی مشعل روشن کر دے، اور لوگوں کے سامنے وہ اسلام پیش کرے جو رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ لائے تھے، فضا تیار تھی، اور مسندِ درس ان کا انتظار کر رہی تھی۔

امام صاحب کے والد ماجد نہ صرف دمشق کی سب سے بڑی جامع میں ہی مسندِ درس سنبھالے ہوئے تھے، بلکہ بعض مدارس میں شیخ الحدیث کے منصب پر بھی فائز تھے، ۶۸۲ھ میں جب ان کا انتقال ہوا تو امام صاحب کی عمر ابھی صرف اکیس سال کی تھی۔ ابن کثیر نے "البدایہ والنہایہ" میں لکھا ہے کہ اپنے والد کے انتقال کے سال بھر بعد امام صاحب نے درس کی مسند سنبھال لی۔ اس اعتبار سے مسندِ تدریس پر فائز ہوتے وقت ان کی عمر ۲۲ سال کی ہو گی لیکن والد کی جانشینی کا حق آپ نے ادا کر دیا۔ وہ اس شان سے مجلس درس میں بیٹھے کہ وقت کے ممتاز و یگانہ ائمۂ حدیث ابن دقیق العیدؒ وغیرہ کے ہم پایہ ثابت ہوئے ان حضرات کے مختلف حلقہ ہائے درس دوسرے مدارس کے علاوہ دمشق کی جامع کبیر میں بھی قائم تھے۔

امام ابن تیمیہؒ کا سراپا ذہبیؒ کے الفاظ میں

امام صاحبؒ کے ایک معاصر، ذہبیؒ نے ان کی صورت وسیرت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے:

"سفید رنگ، سیاہ بال، کالی داڑھی جس کے بال کانوں کی لو تک پہنچے ہوئے، دونوں آنکھیں کیا تھیں چشم گویا تھیں۔ چوڑا چکلا بدن، دونوں مونڈھے فراخ، آواز بلند، فصاحت و

بلاغت کا جوہر نمایاں، سریع الکلام، کبھی غصہ بھی آجاتا لیکن اس کو علم سے دبا لیتے۔ بارگاہِ الٰہی میں عجز و نیاز، آہ و زاری، اللہ کی طرف توجہ اور اس سے مدد طلبی میں آپ جیسا کوئی شخص دیکھنے میں نہیں آیا۔"

امام صاحبؒ کے صفات جسمیہ و نفسیہ پر مستزاد ان کے عقلی اور ذہنی فضائل و مزایا تھے، جنہوں نے ان کی شخصیت میں ایک خاص قسم کے رعب اور قوت و تاثیر کا عالم پیدا کر دیا تھا۔ جس سے بات کرتے وہ سیدھی دل میں اترتی چلی جاتی۔ جس سے ملتے وہ ہمہ تن گوش ہو کر ان کی بات سنتا، اور مجبور ہو جاتا کہ اپنے قلب و احساس کو انہیں سونپ دے۔

یہ تھے امام صاحب کے وہ شخصی اوصاف اور مواہب و مدارک، اور علمِ نافع کے کمالات، جنہیں لے کر وہ جامع کبیر کی مسندِ درس پر رونق افروز ہوئے، وہ عربی مبین میں اپنے خیالات کا اظہار فرماتے، نگاہیں ان کی طرف اٹھتیں اور اٹھی رہ جاتیں، دل سراپا گوش بن کر ان کی بات سنتا اور محو ہو جاتا۔ لوگ امام صاحب کی باتیں سننے کے لیے آتے اور مرید و معتقد، مداح و ثنا خواں بن کر واپس جاتے۔ ان کے گرد مخلصوں اور فدا کاروں کا ہجوم رہتا، جن کا رنگ اسی طرح کا تھا جیسے صداقت شعار حواریوں کا ہوتا ہے، امام صاحبؒ کے حلقۂ درس میں ہر طبقہ اور ہر خیال کے لوگ شریک ہوتے تھے، موافق بھی اور نکتہ چین بھی، اہلِ بدعت بھی اور اہلِ سنت بھی، جماعت (صحابہؓ) کا دامن پکڑے رہنے والے بھی، اور مذاہبِ شیعہ کے پیروکار بھی، امام صاحب کے تلامذہ بے حد و حساب تھے۔ سامعین کی کثرت فزوں تر تھی، علمی مجلسوں میں ان کے نامِ نامی کا بکثرت چرچا رہتا تھا، کیونکہ ان کی مجالس بحث و تمحیص، وسعتِ معلومات اور پختہ فکر پر مشتمل ہوتی تھیں۔

امام صاحب کا جذبہ، مقصد اور منہاج عمل

امام صاحبؒ کے حلقۂ درس کی شان بھی عجیب تھی، مختلف علوم و فنون زیر بحث رہتے، لیکن ان سب کی روح ایک تھی، مقصد ایک تھا، یہ کہ وہ اسلام نمایاں ہو اور ابھرے جو صدرِ اول کا اسلام تھا، جس پر قرنِ اول میں صحابۂ کرام عامل تھے، ہر قسم کے گرد و غبار سے پاک اور صاف، طیب و طاہر، جس میں نہ بدعت کی گنجائش تھی، نہ افکارِ غریب و عجیب کی، آپ جس راستہ پر چل رہے تھے وہ یہ تھا کہ عقائد میں، اصول میں فروع میں، عہدِ صحابہ کا اسلام زندہ ہو۔ جب انہیں یقین ہو جاتا کہ جو کچھ فرما رہے ہیں، صحابۂ کرام کا مسلک بھی وہی تھا تو حجت و برہان اور عقل و نقل کا سارا زور اس کی طرف سے مدافعت میں صرف کر دیتے، ان کی عبارت میں زور ہوتا، استدلال سادہ اور عقل و منطق سے قریب تر ہوتے۔

وہ جب کوئی بات کہتے، یا کسی مسئلہ پر لب کشائی کرتے تو ہر طرح کے علمی اسلحہ سے آراستہ ہوتے، کبار علماء میں جو لوگ ان کی یہ شان دیکھتے، حیران و ششدر رہ جاتے۔ محدث کبیر ابن دقیق العید جو اپنے زمانہ میں فنِ حدیث اور علومِ عصری میں حجت (اتھارٹی) کی حیثیت رکھتے تھے، امام ابن تیمیہؒ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"یہ ایسا شخص میری نظر سے گزرا ہے کہ سارے علوم ہاتھ باندھے اس کے سامنے کھڑے رہتے ہیں، علوم کے خزائنِ عامرہ میں سے جسے چاہتا ہے ہاتھ بڑھا کر اٹھا لیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ردّ کر دیتا ہے؟"

اسی طرح ایک اور موقع پر ابن دقیق العید نے امام صاحب کے بارے میں انہیں دیکھنے اور ان کا کلام سننے کے بعد ارشاد فرمایا:

"میرا خیال تھا کہ اب اللہ تعالیٰ آپ جیسا آدمی کہاں پیدا کرے گا۔"[1]

اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ امام صاحب کے ان معارف و خواص اور اس امتیازِ بیّن کا ظہور کب ہو رہا ہے؟ صرف تیس سال کی عمر میں! اس چھوٹی سی عمر میں، حرّان کے خانوادۂ فضل و کمال کا یہ نونہال اس مرتبہ پر پہنچ گیا کہ علماء اور طلّابِ علم کشاں کشاں اس کے حلقہ کی طرف رواں دواں چلے آرہے ہیں، آتے اس لیے تھے کہ نکتہ چینی کریں لیکن جاتے اس طرح تھے کہ خراجِ تحسین پیش کیے بغیر چارہ نہیں رہتا تھا، بہت سے آنے والے عالم اور طالبِ علم استفادہ کے لیے آتے تھے، اور ہدایت پاکر واپس جاتے تھے، اس لیے کہ فکرِ جلیل اور قلبِ خاشع اور اخلاص و بلاغتِ بیان کا یہ نمونۂ کامل اب تک ان کی نظروں سے نہیں گزرا تھا۔

احیائے اسلام کا داعیہ اور اس کے نتائج

امام صاحبؒ کا مقصد و منشا، اور ان کی تمام علمی و عملی سرگرمیوں کا مرکز و محور صرف ایک جذبہ تھا، وہ یہ کہ صدرِ اوّل کے اسلام کا اعادہ کیا جائے، اور جو گرد و غبار اس آئینۂ صافی پر (مرورِ ایام اور نافہمی و بدعت کے باعث) چھا گیا ہے، وہ دُور ہو جائے، اس راستہ میں جہاں انہیں مدح و تحسین کے تحائف ملے، وہاں قدح و ذم کے حوادث سے بھی دوچار ہونا پڑا۔

مدّاحوں اور ثنا خوانوں کی جماعت کا بڑا حصہ مشتمل تھا شاگردوں اور عقیدت مندوں پر، یعنی یہ وہ نسل تھی جو تازہ دم اور تازہ وارد تھی، ان لوگوں کے نفوس حق کو قبول کرنے اور اسے بروئے کار لانے کی غیر معمولی صلاحیت رکھتے تھے، تجدید و اعادۂ اسلام کا پیام انہوں نے جوش اور

---

[1] ابن دقیق العید کے مذکورہ دونوں اقوال کتاب "القول الجلی" میں بضمن مجموعہ الرسائل المنافر موجود ہیں (ص۱۱)

جذبہ کے ساتھ سنا اور اس کی نشر و تبلیغ میں لگ گئے ۔ اس نسل میں امام صاحب نے وہ نور دیکھا جو آنے والی نسلوں کے لیے منارۂ روشنی ثابت ہو سکتا تھا ، ہر مصلح کا یہی دستور ہوتا ہے کہ وہ اپنے افکار کی نشر و اشاعت اور عزائم و جذبات کی نمود و نشو و نما کے لیے قوم کے نوجوان طبقہ کو منتخب کرتا ہے اور اس میں اپنی تعلیم پھیلاتا ہے ، کیونکہ آج کی یہ نوعمر پود کل پختہ کار قوم بنے گی ، اس کے دل میں اگر بات بیٹھ گئی تو بیڑا پار ہے ، سمجھ لینا چاہیے کہ کام بن گیا ۔

امام صاحب کے تلامذہ اور شاگرد تن من دھن سے اپنے استاذ کی تائید و نصرت کے لیے وقف تھے ، لیکن دوسری طرف بہت بڑی جماعت تھی جو مخالفت کا پرچم بلند کر کے میدان میں آموجود ہوتی تھی ۔ ان مخالفین میں کئی طرح کے لوگ تھے ، کچھ تو وہ تھے جو امام صاحب کی ہر بات سے بیزار اور ہر پیام کی مخالفت پر تلے ہوئے تھے ، کچھ وہ تھے جو اگرچہ مخالف تھے لیکن جانتے تھے کہ مجتہد سے غلطی بھی اگر سرزد ہو تو وہ ماجور ہوتا ہے ، لہٰذا اپنے نقطۂ نظر سے وہ ان کی مخالفت تو کرتے تھے لیکن کفر کا فتویٰ نہیں لگاتے تھے ، نہ انہیں عاصی اور گنہگار سمجھتے تھے ۔

امام صاحب کے بارے میں لوگوں کے افکار و آرا کا اگر تجزیہ کیا جائے تو وہ بڑی آسانی سے تین قسموں میں منقسم کیے جا سکتے ہیں ۔

۱ ۔ وہ گروہ جو امام صاحب کا حامی اور مؤید تھا اور ان کی تائید و نصرت پر کمربستہ رہتا تھا ۔

۲ ۔ وہ جماعت جو ان کی مخالف تھی ، اور ان سے برسرِ پیکار رہتی تھی ، اور ان کے خلاف کفر کے فتوے بھی صادر کرتی رہتی تھی ۔

۳ ۔ وہ لوگ جو اپنی فہم و نظر کے مطابق کسی مسئلہ میں اتفاق کرتے تھے ، کسی میں اختلاف ۔

ان تینوں میں پہلا گروہ امام صاحب کے لیے کلمۂ خیر کہتا تھا ، انہیں اجتہاد کے منصب جلیلہ پر فائز کرتا تھا ، دوسری جماعت ان کی مذمت اور سب و شتم میں مصروف رہتی تھی ، اور تیسری قسم کے لوگ نہ مدح و ستائش میں سرگرم تھے ، نہ قدح و مذمت میں ، یہی وجہ تھی کہ ان لوگوں سے نہ پہلا گروہ خوش تھا ، نہ دوسری جماعت رضامند ۔

امام ذہبیؒ کا شمار تیسری قسم کے لوگوں میں ہوتا تھا ، وہ اس امر پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> " جو لوگ امام ابن تیمیہؒ کے حاشیہ نشین اور قدر شناس ہیں وہ مجھ سے شاکی ہیں کہ میں امام صاحب کے فضل و کمال کا رتبہ داں نہیں ۔ جو لوگ ان کے مخالف اور

نکتہ چیں ہیں وہ اس لیے مجھ سے برہم ہیں کہ میں انہیں بُرا بھلا نہیں کہتا۔ امام صاحب کے اصحاب و اضداد یعنی موافقوں اور مخالفوں دونوں سے مجھے تکلیف پہنچی ہے۔ بات یہ ہے کہ میں یہ اعتقاد نہیں رکھتا کہ وہ معصوم ہیں، ان سے کوئی غلطی سرزد ہی نہیں[1] ہو سکتی، میں ان سے جہاں بعض مسائل میں اتفاق رکھتا ہوں، وہاں بعض دوسرے مسائل میں اختلاف بھی رکھتا ہوں۔ یہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل اصولی بھی ہیں اور فروعی بھی۔ میرا یہ خیال ہے کہ امام ابن تیمیہؒ اپنی وسعتِ علم، فرطِ شجاعت اور روانیٔ ذہن اور حرماتِ دین کی تعظیم کے باوجود بہرحال ایک انسان ہیں۔ انہیں بحث و گفتگو میں غصہ بھی آجاتا ہے اور وہ مقابلے کے وقت حریف پر چوٹ بھی کر جاتے ہیں جس کا نتیجہ بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایسے لوگوں کے نفوس میں ان کی طرف سے عداوت کی گرہ بیٹھ جاتی ہے۔ اگر یہ کوتاہی امام صاحب میں نہ ہوتی تو بلاشبہ ان کی ذات مجمع علیہ ہوتی۔ اس لیے کہ بڑے بڑے لوگ اس کے قائل ہیں کہ ان کا علم بے پناہ ہے، وہ ایسا سمندر ہیں جس کا ساحل نہیں، وہ ایسا خزانہ ہیں جس کی کوئی نظیر نہیں۔ البتہ طرزِ تکلم وغیرہ اور ان کے بعض عادات پر ضرور نکتہ چینی کی گئی ہے، لیکن یہ کوئی ایسی بات نہیں (بقول امام مالکؒ) سوائے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے، ہر شخص کی باتیں معرضِ ردّ و قبول میں ہوتی ہیں[2]۔"

عناد و مخالفت کا اصل سبب

اوپر کی سطروں میں امام صاحب سے متعلق لوگوں کی قسمیں وقت کے ایک بڑے مؤرخِ اسلام اور امام صاحب کے معاصرِ جلیل کے بیان کی روشنی میں کی گئی ہیں۔ بعض معاصر مؤرخ کی رائے میں امام صاحب کے مخالفوں کو مخالفت کا ایک بڑا حربہ، ان کی درشت مزاجی، سخت کلامی، اور حریفِ مقابل کے ساتھ تیکھے پن کے سلوک نے مہیا کر دیا تھا، امام صاحب کے اخلاق کے بارے میں ممکن ہے یہ باتیں کسی حد تک صحیح ہوں، بلکہ ہم اسے بھی تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں حدت و شدت تھی اور اس کا ثبوت ان کے اقوال سے مل سکتا ہے۔ لیکن ہم یہ تسلیم کرنے کو تیار نہیں کہ مخالفت کا سبب صرف یہی تھا، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ نقد و بحث میں امام صاحب

---

[1] واقعہ یہ ہے کہ امام صاحب کے قدر شناس بھی انہیں ہرگز معصوم نہیں سمجھتے۔ حافظ ابن القیمؒ سے زیادہ ان کا معتقد و پیرو کون ہے مگر وہ خود متعدد مسائل میں امام صاحب سے مختلف رائے رکھتے ہیں۔ (ع۔ ح)

[2] درر کامنہ (ص ۱۵۱ ج ۱) ع۔ ح

کی طرف سے حدت اور شدت اس وقت پیدا ہوتی تھی جب لوگ بحث کرتے کرتے ان سے برسرِ پیکار ہوتے تھے۔ خصوصاً اس وقت جب امام صاحب مخالفین کے بیان کردہ احکام و مسائل کو سلفِ صالح کے قول و عمل کے پیمانہ سے ناپتے تھے۔ حالانکہ وہ کوئی نئی بات نہیں کہتے تھے، بلکہ اہلِ علم کی نظر میں ان کا ارشاد ہر اعتبار سے تحقیق پر مبنی اور درست ہوتا تھا۔

امام صاحب کے عہد میں نام نہاد صوفیہ کی شعبدہ بازیاں عام تھیں۔ تاویلاتِ کثیرہ کا دروازہ کھلا ہوا تھا۔ عقاید میں تقلیدِ مطلق کا دور دورہ تھا۔ یہی صورت طریقِ فہم کی تھی۔ احکام و تخریج کی صورت میں بھی یہ کیفیت طاری تھی، اس فضا میں کیونکر ممکن تھا کہ جو شخص کتاب و سنت کے سوا ہر تقلید کے خلاف مصروفِ جہاد ہو اور سلفِ صالح کے سوا کسی کے نقشِ قدم کو رہنما نہ جانتا ہو، اس کی باتیں گوشِ توجہ سے سُنی جاتیں، اور تکفیر و تضلیل کے تیروں سے اس کا سینہ بچا رہتا؟ ضروری تھا کہ اس کے مقابلہ میں مخالف صف آرا ہوتے، جب کہ یہ معاصرین جو مختلف فرقوں اور جماعتوں سے تعلق رکھتے تھے، اس کے مسلک میں اپنے لیے اطمینان و سکون کی کوئی صورت نہیں دیکھتے تھے، یہ وہی شخص تو تھا جو مخالفوں کے رازِ درون پردہ آشکار کرتا تھا۔ ان حالات میں مخالفت لابدی اور ناگزیر تھی، یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں تھا کہ جس مسلک کا وہ داعی تھا، اسے قبولِ عام حاصل ہو جاتا، وہ یہی ہو سکتا تھا کہ اس کی باتیں خوش دلی کے ساتھ سُنی جاتیں۔ پس لازم تھا کہ مخالفت، رزم و پیکار، اور جدل و حرب کا سلسلہ شروع ہو جاتا، اور وہ ہو بھی گیا، جب کہ ایک مزید مشکل مخالفوں اور رزم آرا معاصروں کے لیے یہ تھی کہ امام صاحب کی دعوت عوام اور خواص کے سامنے، مساجد اور مدارس میں جاری تھی۔

بلاشبہ امام صاحب کی علمی منزلت، قوتِ بیان، تعلیمی مرتبہ اور مناظرانہ قابلیت پر ایک طرح کا اجماع منعقد ہو چکا تھا، لیکن ان کی یہی خصوصیات بہتوں کے لیے پیامِ جنگ کی حیثیت رکھتے تھے، پس ناگزیر تھا کہ مخالفت کا علم اٹھائے ہوئے میدان میں اُتر آئیں، کیونکہ جنگ جاری رکھ کر ہی وہ اپنے وجود کا دفاع کر سکتے تھے، کیونکہ وہ ایک دینی "فرقہ" کی حیثیت سے زندہ تھے جو اپنا ایک مستقل وجود رکھتا تھا۔

تقریر کے ساتھ ساتھ تحریر بھی

امام صاحب صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتے تھے کہ طلبہ کے حلقۂ درس میں اپنے خیالات ظاہر فرما دیں، یا عوام کے عظیم الشان مجمع کے سامنے ہر جمعہ کو جامع کبیر میں تقریر کر ڈالیں۔ ان ہر دو ذرائع کے ساتھ ساتھ تحریر سے بھی وہ کام لیتے تھے۔ لوگ ان سے سوالات کرتے تھے، وہ خط کی صورت میں جواب مرحمت فرماتے

تھے، اور شائقین اس کی ہاتھوں ہاتھ نقلیں کر لیتے، اور اس طرح یہ باتیں تحریری شکل میں بہت جلد لوگوں میں پھیل جاتی تھیں۔

معرکوں کی ابتدا بھی یہیں سے ہوتی ہے "حماۃ" (شام کے ایک قصبہ) کے لوگوں نے آپ سے چند سوالات ان صفات کے بارے میں کیے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے قرآن کریم کے اندر بیان فرمائے ہیں، مثلاً "استواء علی العرش" یعنی عرش پر خدا کا بلند ہونا، اور کرسی کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف قرآن کی آیت "وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ" میں۔ امام صاحب نے ان سوالات کا جواب رسالہ حمویہ میں دیا۔ اس جواب میں انہوں نے اشاعرہ کے طرز و طریق کی مخالفت کی، یہیں سے بات بڑھی اور مخالفت و مجادلہ کا باقاعدہ سلسلہ شروع ہو گیا۔ لیکن یہ مخالف بھلا امام صاحب کے زورِ کلام اور فصاحتِ لسان و بیان کے مقابلہ میں کیا ٹھہرتے؟ فریادی بنکر حنفی قاضی کی بارگاہ میں پہنچے، جو عقائد کے اعتبار سے اشعری[1] یا ماتریدی[2] تھا۔ یہ دونوں فرقے آپس میں ایک دوسرے کے دمساز و رفیق تھے۔ اس واقعہ کی تفصیل ہم حافظ ابن کثیر کی زبان سے بیان کرتے ہیں جو انہوں نے اپنی تاریخ میں ۶۹۸ھ کے حوادث کا ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"امام ابن تیمیہؒ کی مخالفت میں فقہا کی ایک جماعت اٹھ کھڑی ہوئی۔ ان لوگوں نے انہیں قاضی جلال الدین حنفی[3] کی مجلس میں طلب کیا، لیکن وہ تشریف نہیں لائے، پھر شہر میں اس امر کا اعلان کرایا گیا کہ اہلِ حماۃ (جن کی طرف منسوب ہو کر مذکورہ مکتوب کا نام حمویہ ہوا) کے استفسار کے جواب میں ابن تیمیہؒ نے جو فتویٰ دیا ہے وہ غلط عقیدہ پر مبنی ہے۔ پھر شورش کرنے والے لوگوں کو طلب کیا گیا، لیکن ان میں سے ایک بڑی جماعت تو روپوش ہو گئی، اور وہ لوگ جو اب تک اس عقیدے پر قائم تھے، سختی کے ساتھ زدوکوب کیے گئے، یہ رنگ دیکھ کر دوسروں نے سکوت اختیار کر لیا، پھر جمعہ کو حسبِ معمول شیخ تقی الدین ابن تیمیہؒ مسجد جامع میں تشریف لائے اور آیہ قرآنی "إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (القلم)" کی تفسیر کرتے ہوئے

---

[1] امام ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری المتوفی ۳۲۴ھ کی طرف منسوب کلامی فرقہ۔ اکثر شوافع ان کے مسلک پر ہیں (ع-ح)

[2] امام ابو منصور محمد بن محمود الماتریدی المتوفی ۳۳۳ھ کی طرف منسوب کلامی فرقہ۔ احناف ماتریدی ہوتے ہیں۔ (ع-ح)

[3] احمد بن الحسن المتوفی ۷۴۵ھ (الدرر ص ۱۱۶ ج ۱) ع-ح

ایک دل نشین تقریر ارشاد فرمائی، پھر دوسرے دن یعنی ہفتہ کو وہ قاضی امام الدین کے ہاں تشریف لے گئے، وہاں علماء اور فضلاء کی ایک جماعت پہلے سے موجود تھی، ان حضرات نے حمویہ کے بارے میں بحث و گفتگو شروع کر دی اور امام صاحبؒ کے فتوے کے متعدد پہلوؤں کی وضاحت طلب کی۔ امام صاحبؒ نے ایسا مسکت جواب دیا کہ پھر کسی میں یارائے تکلّم نہ رہا، پھر امام صاحب اٹھ آئے، بات دب گئی اور حالات معمول پر آگئے۔ یہ قاضی امام الدین، خوش عقیدہ اور نیک دل آدمی تھے۔[۱]

قاضی امام الدینؒ، جن کی مجلس میں پہنچکر امام صاحب نے ہنگامہ خیز سوالات کے جواب میں گفتگو فرمائی تھی، شافعی المسلک تھے۔ شاید ان کے سامنے سوال و جواب پر امام صاحب اس لیے آمادہ ہو گئے تھے کہ ان میں سختی اور درشتی نہیں پائی تھی اور فیصلے میں جانبداری نہیں برتتے تھے۔ اور یہ قاضی صاحب ان لوگوں میں تھے جو دوسرے کی بات (خالی الذہن ہو کر) سُن سکتے تھے، اور اس کے اچھے پہلو کو قبول کر لیتے تھے، یہ بات امام صاحب کو حنفی قاضی جلال الدین میں نظر نہیں آئی، اسی لیے انہیں درخورِ اعتنا بھی نہ سمجھا۔

گروہ فقہاء مخالفت پر تُلا ہُوا تھا بہرحال ابتلا کا یہ دَور سلامتی کے ساتھ گزر گیا۔ اس میں امام صاحب کے چند اتباع کے سوا عام طور پر اذیت رسانی کا بازار گرم نہیں ہُوا، سردست اس موضوع کو طول دینا مقصود نہیں، اس لیے کہ عقیدۂ حمویہ کے سلسلہ میں آگے چل کر ہم نسبتاً شرح و بسط سے انشاءاللہ گفتگو کریں گے، اس وقت تو ہم صرف امام صاحب کی سرگزشتِ حیات اور مسلک و منہاج، اور مخالفین سے جدل و بحث اور اس سلسلہ میں پیش آمدہ حالات سے متعلق گفتگو کریں گے۔

گزشتہ واقعہ سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام صاحب پر ابتلا کا یہ دَور عوام کا لایا ہُوا نہیں تھا بلکہ خواص کا پیدا کیا ہُوا تھا۔ جس نے سب سے پہلے اختلاف کا پرچم بلند کیا وہ حنفی قاضی (جلال الدین) تھے، ان کی تائید میں بعض امراء بھی اُٹھ کھڑے ہوئے، پھر منادی کرنے والوں نے یہ منادی کر دی کہ اس اعتقاد سے باز آجانا چاہیے۔ گویا عقائد کی جنگ اعلانات اور ہاؤ ہکار سے جیتی جاتی ہے دلیل و برہان سے نہیں! ــــ آگے چل کر امام صاحب کے ادوارِ حیات میں کئی مقامات پر ہمیں

---

[۱] البدایہ والنہایہ ص ۴ ج ۱۴۔ والعقود ص ۱۹۸ ــ ۲۰۰ [۲] قاضی امام الدین عمر بن قاضی سعدالدین عبدالرحمٰن القزوینی المتوفی ۶۹۹ھ (البدایہ ص ۱۳ ج ۱۴) ع۔ح۔

یہ چیز نظر آئے گی کہ شام میں اکثر مواقع پر عوام نے ان کی تائید وحمایت کی، جو لوگ اعتراض اور مخالفت کے لیے صف آرا ہوئے وہ متعصب اور ہٹ دھرم مقلدین فقہاء تھے۔ عوام نے امام صاحب کی اذیت رسانی میں بھی کوئی حصہ نہیں لیا، البتہ مصر کے بعض حوادث میں بعض عوام ان فقہاء کے پروپگنڈا کا شکار ہو گئے۔

عوام اور خواص کے اس طرز عمل میں فرق کا سبب یہ تھا کہ عوام اس عالم جلیل کے صلاح و تقویٰ، زہد و پارسائی، علم و معرفت، غیرت دینی، جذبۂ ایمانی، حمیت ملی، اور ایمان صادق کے محرم تھے۔ انہوں نے امام صاحب کو دیکھا تو یہ محسوس کیا کہ وہ عدل و انصاف کے حامی اور پشتیبان ہیں، لوگوں کے دکھ درد کے شریک، اور ان کے ہمدرد و غمگسار ہیں، انہوں نے یہ بھی دیکھا کہ امام صاحب کسی مسئلہ میں علماء وقت سے اختلاف کرتے ہیں تو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استشہاد و استنباط کرتے ہیں، ان کی دلیل قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مبنی ہوتی ہے، بھلا قول رسولؐ کے سامنے کونسی دلیل ٹھہر سکتی ہے، اور رسول اکرمؐ کے نقش قدم کے مقابلہ میں کس کا جدید یا قدیم قول بار پا سکتا ہے؟

امام صاحب کے حادثۂ ابتلا کے سلسلہ میں ہم نے یہ بات بھی دیکھ لی کہ حنفی قاضی نے ان کے خلاف فتنہ کی آگ بھڑکائی اور شافعی قاضی نے ان شعلوں کو بجھانے کی کوشش کی، آگے چل کر ہم یہ بھی دیکھیں گے کہ مصر میں امام ابن تیمیہؒ کے خلاف حرب و پیکار کے شرارے مشتعل کرنے والے جو بزرگ تھے وہ مالکی قاضی تھے، شافعیہ نے اس ہنگامہ آرائی میں کوئی حصہ نہیں لیا، اور اگر لیا بھی تو بہت کم، لیکن ایسا کیوں تھا؟ اس کی وجہ یہ بھی تھی کہ شام میں حنابلہ خاص طور پر اپنے قدم جمائے ہوئے تھے شوافع سے انہیں بہت زیادہ قرب حاصل تھا، اور اس کی وجہ یہ تھی کہ امام احمد، امام شافعی کے شاگرد تھے، جس کا ذکر سبکیؒ نے طبقات الشافعیہ میں کیا ہے، اور جن چند شوافع نے امام ابن تیمیہؒ سے مخالفت روا رکھی وہ اس لیے کہ حنابلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مخالف تھے۔ تاہم اس کے باوجود حنابلہ سے قریب، تعصب سے دور اور انصاف کے جویا تھے کبھی کبھی مخالفت میں ان کی آواز بھی بلند ہو جاتی تھی۔

تاتاریوں کی یورش و یلغار اور امام صاحب کا جہاد حادثۂ سابقہ کے بعد سات سال تک مناقشہ و جدل کی کوئی صورت نہیں پیدا ہوئی، یہ سکوت اس لیے نہیں تھا کہ لوگ امام ابن تیمیہؒ سے راضی اور ان کے مسلک سے متفق ہو گئے تھے، بلکہ اس کا سبب یہ تھا کہ تاتاری دمشق پر چڑھ دوڑے تھے اور سارا شہر مصیبت اور ابتلا کے دور سے گزر رہا تھا

لہ تاج الدین عبدالوہاب بن تقی الدین علی بن عبدالکافی السبکیؒ مصنف طبقات الشافعیۃ الکبریٰ وفات ۷۷۱ھ ع ـ ح۔

تاتار کی غارت گری نے ان فقہاء کرام کو اپنی طرف متوجہ کیے رکھا، اس وجہ سے ان کو علم و فضل پر شبخون مارنے کی مہلت ہی نہ مل سکی۔

حقیقت یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ قدرت کی طرف سے کچھ دوسری ہی قسم کا مزاج لے کر آئے تھے، انہوں نے صرف درس و تدریس ہی پر اکتفا نہیں کیا، نہ اپنے ہم عصر علماء کی طرح تقدیر کا نام لے کر ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھے رہے، وہ ابھی جوان تھے، زندگی کی ۳۸ بہاریں دیکھ چکے تھے، ان کی رگوں میں زندہ اور پُرجوش خون گردش کر رہا تھا، ضروری تھا کہ وقت کی اس بہت بڑی اور ہولناک جنگ میں وہ حصّہ لیتے، صرف قلم اور زبان سے نہیں، تلوار و سنان سے بھی، چنانچہ یہ دلیر اور شجاع عالمِ دین میدانِ جہاد میں اُترا اور اس نے ثابت کر دیا کہ یہ صرف فکر و علم کا شہسوار اور ——— عقل و ذہن کی بادشاہی پر قانع نہیں ہے، بلکہ یکہ تاز سپاہی، من چلا بہادر بھی ہے، جس سبک روی سے اس کی انگلیاں قلم پکڑتی تھیں، اسی آسانی سے اس کے کاندھے تلوار کا بوجھ بھی سنبھال لیتے تھے۔

---

(۴)

محرابِ علم سے میدانِ قتال کی طرف

امام ابن تیمیہؒ (سکون اور خاموشی کے ساتھ) اپنے فرائض کی بجاآوری میں مصروف تھے، وہ مدرسہ میں درس دیتے اور تحقیق و تدقیق کے جوہر دکھاتے، مسجد میں وعظ و ارشاد کی محفلیں برپا کرکے سننے والوں کے قلوب میں سوز و گداز کی کیفیت پیدا کرتے، وعظ و ارشاد کی مجلس میں ان کا بیان آبِ کوثر کی طرح پاک اور صاف ہوتا، لوگوں کے سامنے وہی دین پیش کرتے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم پہ نازل ہوا تھا۔ اور سلف صالح رضوان اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ علیہم اجمعین نے جس کی تعلیم و تلقین کی تھی۔

عشقِ رسولؐ کی چنگاری

لیکن درس و تدریس اور وعظ و ارشاد کی اس زندگی نے انہیں زندگی اور اس کے ٹھوس حقائق سے بے پروا نہیں کر دیا تھا، وہ حق اور صداقت کے لیے سینہ سپر رہتے، جو بات خلافِ حق نظر آتی، اس کے خلاف ڈٹ جاتے، حکام و عمال کے پاس پہنچتے، اور فریضۂ تبلیغِ حق سے عہدہ برآ ہوتے۔

سنہ ۶۹۳ھ میں موثق ذرائع سے یہ خبر امام صاحب تک پہنچی کہ ایک نصرانی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف گالی گلوچ کی، پھر وہ رائے عامہ کے اشتعال سے خوف زدہ ہو کر ایک بدوی کے ہاں پناہ گزیں ہو گیا، اس نے عوام کے جوشِ غضب سے اس کی حفاظت کی، امام صاحبؒ کے لیے یہ بات ناقابلِ برداشت تھی جس پر سکوت کسی طرح بھی اختیار نہیں کیا جا سکتا تھا، چنانچہ وہ شیخ دارالحدیث[1] کو لے کر دمشق کے نائب السلطنت کے پاس پہنچے اور اس سے ماجرا بیان کیا، اس نے نصرانی کو حاضر کرنے کا حکم دیا، وہ حاضر ہوا۔ اس کے ساتھ وہ بدوی بھی تھا جس نے اسے پناہ دی تھی، بدوی نے

---

[1] شیخ زین الدین عبداللہ بن مروان الفارقی، المتوفی سنہ ۷۰۳ھ (البدایہ ص۳۰ ج۱۴) ع-ح

مظاہرہ کرنے والوں کے خلاف دشنام طرازی شروع کر دی، لوگ مشتعل تو تھے ہی، انہوں نے نصرانی اور بدوی اور اس کے ساتھیوں پر سنگ باری شروع کر دی۔ حاکمِ دمشق نے امام صاحب اور شیخ الحدیث سے اس الزام میں کہ انہوں نے لوگوں کو نصرانی کے خلاف بھڑکا کر امنِ عامہ کو درہم برہم کیا تھا، تشدّد کا برتاؤ کیا، مگر تفتیش سے نصرانی کی برأت جب ثابت ہو گئی تو (غالباً اس واقعہ کے نتیجے میں) وہ مسلمان ہو گیا، حاکمِ دمشق کو بھی اپنے سخت برتاؤ پر ندامت ہوئی، اس نے ان دونوں بزرگوں — امام صاحب اور شیخ الحدیث — سے معذرت کی اور انہیں رضا مند کر لیا۔[1]

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ درس و تدریس کی پابندیوں نے بھی اس مردِ جلیل کو دین و مذہب کے مسائلِ عامہ سے بے پروا اور مستغنی نہیں کر رکھا تھا، وہ دین کی حمایت و نصرت، حفاظت و نگہبانی کے لیے کسی سے بھی ٹکر لینے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا، دین کی حمایت وہ فریضہ تھا جس کی بجا آوری میں اسے لومۃ لائم کی ذرا پروا نہ تھی، وہ درس کے حلقہ سے اٹھ کر میدان میں آتا اور دشنامِ رسولؐ کے مجرموں کے خلاف عوام کی رہنمائی کرتا ہوا تکلیف و اذیت اور پریشانی و مصیبت کا مردانہ وار مقابلہ کرتا ہے، حاکمِ وقت بپھر گیا، اس نے جتنی تکلیفیں بھی دیں، ایک مومنِ صابر کی طرح اس مردِ جلیل نے انگیز کیں۔

تاتاریوں کا شام پر حملہ اور امام صاحب کا جوشِ جہاد

لیکن اس طرح کے کبھی کبھار پیش آنے والے حوادث ان دلیرانہ کارناموں کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہیں جو امام صاحب نے حکومتِ اسلامیہ اور عامۂ مسلمین کی نصرت و دستگیری کے سلسلہ میں غارت گروں سے تصادم اور مقابلہ کی صورت میں ظاہر ہوئے۔

۶۹۹ھ میں تاتاریوں نے شام پر دھاوا بول دیا، اور ناصر بن قلاوون (والیٔ مصر) کے لشکر کو شکست دے دی۔ اس شکست نے سب کے حواس پراگندہ کر دیئے اور بھگدڑ مچ گئی، نوشتۂ تقدیر بہر حال پورا ہونا تھا۔ مصر و شام کے لشکر نے ہزیمت کھائی، سپاہی میدانِ جنگ سے فرار ہو کر مصر کی طرف بگٹٹ بھاگے، تاتاریوں کا لشکرِ گراں دمشق کے دروازوں پر پہنچ گیا، اور یہاں کے لوگ موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا ہو گئے، علماء اور اکابر نے بھی فرار پر قرار کیا، اعیان و امراء کو بھی بھاگتے بنی، حد یہ ہے کہ قاضیٔ شافعیہ امام الدین اور قاضیٔ مالکیہ زواوی اور دوسرے کبار علماء اور کبار رجال کے بھی قدم نہ ٹک سکے، حالت یہ ہو گئی کہ شہر تمام بڑے آدمیوں سے خالی ہو گیا، نہ کوئی

---

[1] ابن کثیر ص ۳۳۵-۳۳۶- ج ۱۳- اس واقعہ سے متاثر ہو کر امام صاحب نے کتاب الصارم المسلول علی شاتم الرسول ایک ضخیم کتاب تحریر فرمائی جو اپنے موضوع پر آج تک منفرد کتاب تسلیم کی گئی ہے حیدر آباد دکن میں طبع ہو گئی ہے (ع-ح)۔

حاکم تھا کہ نظم و انتظام اور امن و امان بحال رکھتا، نہ کوئی عالم تھا کہ وعظ و تذکیر اور پند و ارشاد کا سلسلہ جاری رکھتا جس سے حوصلے بلند ہوتے اور عزائم قائم رہتے۔

ہاں، لیکن ایک عالم تھا جو بے نوا اور بے سہارا عوام کے درمیان، استقلال و عزیمت کی پوری شان کے ساتھ موجود تھا، نہ یہ بھاگا، نہ اس کے قدم اکھڑے۔ اس کا ضمیر اجازت نہیں دیتا تھا کہ عامۂ مسلمین کو آشفتہ حال اور پریشان چھوڑ کر اپنی عافیت اور اطمینان کا سہارا پیدا کرے۔ اس مصیبت کے وقت اس نے گوارا نہیں کیا کہ مسلمانوں کو بے یار و مددگار چھوڑ کر چلا جائے۔ اس کا دینی احساس اس کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ عوام کو اس حال میں چھوڑ کر چلتا بنے کہ ہر طرف انارکی[1] پھیلی ہو، نہ کوئی حکم ہو نہ کوئی نظام۔

اس صورتِ حالات کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہر میں ہر طرف لوٹ مار اور چھین جھپٹ کا بازار گرم ہو گیا، یہاں تک کہ جیل کا پھاٹک اور زنداں کی کھڑکیاں توڑ کر قیدی باہر نکل آئے، دو سو آدمیوں کا یہ قانون شکن اور امن سوز گروہ لوٹ مار میں مصروف ہو گیا اور تاتاریوں کے داخلے سے پہلے شہر خود شہر والوں کے ہاتھ سے لٹنے لگا، اور حکومت فسادیوں اور فتنہ گروں کے ہاتھ میں آگئی[2]

اس موقع پر امام صاحب نے بچے کھچے اعیانِ شہر کو جمع کیا، اور ضبطِ امور کی صورت نکالی؛ طے پایا کہ ایک وفد کی صورت میں شاہِ تاتار سے ملاقات کی جائے، اور اسے آمادہ کیا جائے کہ دمشق میں داخل نہ ہو۔

امام ابن تیمیہؒ کی شاہِ تاتار سے گفتگو

امام ابن تیمیہؒ وفد کے ساتھ تاتاریوں کے لشکر میں پہنچے، شاہِ قازان[3] اور لشکر کے دوسرے سرداروں سے ملاقات کی۔ امام صاحبؒ کے پاس نہ تلوار تھی نہ خنجر، لیکن ایمان اور تقویٰ کے اسلحہ سے مسلح تھے، ہیبت اور جلال کی خاص کیفیت ان پر طاری تھی، اس وفد کے شرکاء میں سے ایک شخص اپنا آنکھوں دیکھا حال اس طرح بیان کرتا ہے:۔

"شیخ (امام صاحب) کے ساتھ وفد میں شریک ہو کر میں بھی گیا تھا، امام صاحبؒ

---

[1] اصل لفظ جو کتاب میں آیا ہے، وہ فوضی ہے، میں نے اس کا ترجمہ انارکی کیا ہے۔ مغز و مفہوم کے اعتبار سے میرے نزدیک اس لفظ کا اس کے علاوہ کوئی دوسرا بدل نہیں۔ (رئیس احمد جعفری)

[2] تاریخ ابن کثیر ص ۷ ج ۱۴

[3] یہ تاتاریوں کا چوتھا مسلمان سلطان تھا۔ ۷۰۳ھ میں وفات پائی۔

نے سلطان کے سامنے آیات قرآنی کی تلاوت اور احادیث رسول کا بیان، عدل و انصاف کے موضوع پر شروع کر دیا۔ امام صاحبؒ کا لہجہ بلند ہوتا جا رہا تھا اور وہ جوش کے عالم میں سلطان کے قریب پہنچتے جا رہے تھے، لیکن کیفیت یہ تھی کہ سلطان ہمہ تن گوش ان کی باتیں سُن رہا تھا، سراپا التفات بنا ان کی طرف متوجہ تھا، حیرت مجسّم بن کر ان کی طرف دیکھ رہا تھا اور چپ چاپ دم سادھے بیٹھا تھا۔ اس کے دل میں امام صاحبؒ کی دہشت بیٹھ گئی تھی۔ تند خوئی اور درشت مزاجی کے باوجود سہما ہُوا، لیکن محبت بھری نظروں سے ان کی طرف نگراں تھا، آخر اس سے نہ رہا گیا، پوچھا:

"یہ کون بزرگ ہیں؟ —— میں نے آج تک اس جگر کا آدمی نہیں دیکھا، نہ کسی کی بات یوں تیر کی طرح میرے دل پر بیٹھی، نہ کسی کے سامنے میں نے اپنے تئیں ایسا بے بس پایا ——؟

سلطان کے اس سوال پر اسے بتایا گیا کہ اس کا مخاطب علم و عمل کے اعتبار سے کس پایہ کا آدمی ہے[1]"

امام صاحب نے ترجمان کی وساطت سے سلطانِ تاتار قازان سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

"اے قازان! تیرا دعویٰ ہے کہ تو مسلمان ہے، تیرے ساتھ قاضی صاحب بھی ہیں، شیخ بھی، اور اذان دینے والے مؤذن بھی، جو خدائے واحد کے نام پر لوگوں کو بلاتے اور پکارتے ہیں، تیرے باپ دادا کافر تھے، لیکن وہ کردار و سیرت میں تجھ سے اونچے تھے، جو کچھ تو نے مسلمان ہو کر کیا ہے وہ انہوں نے کافر ہو کر بھی نہیں کیا تھا، انہوں نے عہد کیا تو اسے پورا بھی کیا، تو نے پیمانِ وفا باندھا اور اسے توڑ دیا، جو بول تیرے منہ سے نکلے وہ شرمندۂ عمل نہ ہوئے!"

امام صاحبؒ نے یہ تقریر کی اور اٹھ کھڑے ہوئے، جس طرح عزت اور سربلندی کے ساتھ دربارِ سلطانی میں تشریف لے گئے تھے اُسی اجلال و اکرام کے ساتھ اپنے علم کدہ میں واپس تشریف لے آئے[2]"

---

[1] الکواکب الدریہ ص ۱۶۲ (ع-ح)

[2] الکواکب الدریہ " "

امام صاحب کے دیگر زریں کارنامے

سلطان و فقیر کی یہ ملاقات[1] گو محدود پیمانہ پر سہی لیکن بہرحال نتیجہ خیز ثابت ہوئی، کم از کم ایک مدت کے لیے دمشق

---

[1] صاحب الکواکب الدریہ لکھتے ہیں:

"سلطان تاتار قازان کے دربار میں امام صاحب جلوہ افروز ہوئے تو دستر خوان چنا گیا، وفد کے ممبروں اور دوسرے لوگوں نے کھانا کھا لیا، لیکن امام ابن تیمیہؒ نے ہاتھ روک لیا، پوچھا گیا:

"آپ کیوں نہیں تناول فرماتے؟"

ارشاد فرمایا:

"اے سلطان میں تیرا کھانا کس طرح کھا سکتا ہوں؟ یہ کھانا ہی تو ہے جو لوگوں کو لوٹ کر تیار کیا گیا ہے، یہ جو کچھ پکا ہوا سامنے موجود ہے یہ انہی درختوں کی ٹہنیوں پر پکایا گیا ہے، جو از راہ ظلم و جور کاٹے گئے ہیں، قازان نے (سر جھکا لیا، پھر) امام صاحب سے دعا کی استدعا کی۔ امام صاحب نے دعا کے لیے ہاتھ اٹھائے اور فرمایا اے اللہ، اگر تیرے علم میں یہ ہے کہ قازان نے اس لیے تلوار میان سے نکالی ہے کہ تیرا کلمہ بلند ہو اور تیرے راستہ میں جہاد کرے تو پھر اس کی مدد کیجیو، اسے اپنی نصرت سے نوازیو! لیکن اگر یہ جنگ زرگری میں مبتلا ہے۔ دنیا اور بادشاہت اور توسیع مملکت کے لیے برسر پیکار ہے تو پھر تو اس سے خوب اچھی طرح سمجھ لیجیو!" — حالت یہ تھی کہ امام صاحب یہ دعا کر رہے تھے اور قازان کے منہ سے بے ساختہ آمین آمین نکل رہا تھا اور ہم اس خوف سے اپنا دامن سمیٹے بیٹھے تھے کہ امام صاحبؒ کی گردن ضرور اڑا دی جائے گی اور خون کے چھینٹے ہمارے لباس پر پڑیں گے۔ پھر جب ہم دربار سلطانی سے اٹھ کر باہر آئے تو ہم نے امام صاحبؒ سے کہا:

"آپ نے تو آج ہم سب کی جان ہی لے لی تھی، بس سدھاریئے۔ ہم آپ کے ساتھ نہیں جاتے۔"

امام صاحبؒ نے فرمایا:

"میں خود آپ حضرات کے ساتھ جانے کو تیار نہیں، جائیے تشریف لے جائیے!"

چنانچہ ہم لوگ چل کھڑے ہوئے، اور امام صاحبؒ پیچھے رہ گئے۔ امام صاحبؒ

(باقی ص۸۱ پر)

میں تاتاریوں کا داخلہ ممکن نہ ہو سکا، لوگ امن وامان کی زندگی بسر کرنے لگے، اور خوف و دہشت کا دور ختم ہو گیا، قازان نے امان کا اعلان کر دیا، اگرچہ ساتھ ہی ساتھ اس نے اس امر پر اصرار کیا کہ دمشق کے ارباب کار، مفرور حکومت کے سلاح جنگ، اسپ و خیل اور ڈھکے چھپے خزانے حوالے کر دیں لیکن آٹھ ہی روز کے بعد تاتاری سپاہیوں نے شہر سے باہر کے مقامات پر تاخت و تاراج کا سلسلہ شروع کر دیا، انہوں نے کھیت اجاڑ دیئے، باغات ویران کر دیئے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سامان زندگی کی غیر معمولی کمی محسوس ہونے لگی۔ اب تاتاریوں کے حوصلے اور بڑھ گئے، انہوں نے مطالبہ کیا کہ دمشق کا شاہی قلعہ جہاں اب تک مصریوں کا عمل دخل تھا، ان کے حوالے کر دیا جائے۔ امام صاحب کے ارشاد[1] کے مطابق حاکم قلعہ نے اس فرمان کے آگے سر تسلیم خم کر دینے سے انکار کر دیا، لوگوں پر عجیب ہراس اور افراتفری کا عالم طاری تھا، اس کے بعد تاتاری دستوں نے دمشق کے ایک مقام صالحیہ میں خوں ریزی شروع کر دی اور ہنگامہ و شورش کی آگ بھڑکا دی، بہت سی مسجدیں جلادیں، بے تحاشہ مردوں اور عورتوں کا قتل عام شروع کر دیا۔ بہت سی مسلمان عورتوں کو گرفتار کر کے باندیاں بنا لیا۔ اب دمشق کے لوگ محسوس کرنے لگے کہ یہ طوفان بلاخیز اپنی تمام ہلاکت سامانیوں کے ساتھ دمشق میں نازل ہو کر رہے گا۔

یہ حالات دیکھ کر امام صاحب نے قازان سے ملنے کا دوبارہ ارادہ کیا، لیکن وزیروں نے یہ ملاقات نہیں ہونے دی، البتہ یہ وعدہ کر دیا گیا کہ تاتاری شہر میں داخل نہیں ہوں گے، لیکن وعدہ بھی توڑ دیا گیا۔ تاتاری سپاہ شہر میں گھس آئی اور فتنہ و فساد کا دور دورہ شروع ہو گیا، خوب جی بھر کے لوٹ مار کرنے کے بعد تاتاری واپس چلے گئے، اس نازک مرحلہ پر امام ابن تیمیہؒ اور کچھ نہ کر سکے مگر اتنا تو بہرحال ان سے بن آیا کہ تاتاریوں کے دست جفا سے بے گناہ اسیروں کو رہا کرا لیا۔

(بقیہ حاشیہ) پیچھے رہ گئے، امام صاحب کے اس کارنامہ کا حال سن کر شہر کی عورتیں اور مرد، غریب امیر سب استقبال اور حصول دیدار کی برکت کے لیے ان موجود ہوئے۔ چنانچہ جب وہ شہر میں داخل ہوئے تو تین سو عقیدت مندوں اور ثناخوانوں کا مجمع ہمرکاب تھا۔

اور ہماری یہ گت بنی کہ جب ہم امام صاحب سے جدا ہو کر آگے بڑھے تو غارت گروں کی ایک جماعت نے ہم پر چھاپہ مارا اور کپڑے تک اتروا لیے۔" (الکواکب الدریہ ص ۱۶۲)

[1] البدایہ میں ہے: "شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے حاکم قلعہ کو پیغام بھیجا کہ جب تک قلعہ کی ایک اینٹ بھی باقی رہے، قلعہ مت چھوڑیے" (ص ۱۰، ج ۱۴) (ع - ح)

اس کے بعد تاتاری شام سے رخصت ہو گئے، اس موقعہ پر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جب تاتاریوں کے پنجۂ ستم سے امام صاحب نے مسلمان قیدیوں کو رہائی دلائی تو ذمی (غیر مسلم) قیدیوں کو بھی فراموش نہیں کیا بلکہ انہیں بھی مسلمانوں کے ساتھ ہی رہا کرایا۔

یورش تاتار کے مقابلہ میں عزم پیکار

سنہ ھ میں پھر یہ خبر گرم ہوئی کہ تاتاری شام کی طرف بڑھ رہے ہیں، اور اس مرتبہ ان کا ارادہ مصر بھی فتح کر لینے کا ہے۔ پہلی مرتبہ کی طرح اس دفعہ بھی دمشق کے باشندے بے سروسامانی اور سراسیمگی کے عالم میں بھاگنے لگے۔ اس مرتبہ کا فرار صرف افواہوں پر مبنی تھا، پہلی مرتبہ اس کی بنیاد مشاہدہ پر تھی۔

ماضی میں امام ابن تیمیہؒ نے تاتاریوں کو کسی حد تک نرمی اور ملاطفت کے برتاؤ پر آمادہ کر لیا تھا، کیونکہ اس وقت کئی وجوہ مانع تھیں کہ انہیں ترکی بہ ترکی جواب دیا جائے۔ یہ بات بھی تھی کہ کثرتِ تعداد اور سازوسامان کے لحاظ سے بھی ان کا پلہ بہت زیادہ بھاری تھا۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام صاحب انہیں بہر حال مسلمان خیال کرتے تھے اور ان سے جہاد و قتال کرنا کچھ مناسب نہیں سمجھتے تھے، لیکن اب صورتِ حال دوسری تھی۔ ان کی صحیح پوزیشن واضح ہو چکی تھی۔ پہلے اچانک وہ سر پر آن کھڑے ہوئے تھے، اس مرتبہ وقت تھا، موقع تھا، فرصت تھی، تیاری کی جا سکتی تھی مقابلہ کی۔ چنانچہ انہوں نے تہیہ کر لیا کہ اس بار تاتاریوں سے کلّہ بہ کلّہ جنگ کی جائے گی۔

اب باتوں کا وقت نہیں تھا۔ تلوار سونت کر میدان میں اتر آنے کا وقت تھا، چنانچہ اس سال دوسری صفر کو انہوں نے جہاد کی تلقین کا آغاز کیا۔ عوام کے بڑے بڑے مجمعے گوش ہوش سے ان کے ارشادات سنتے تھے، اس لیے کہ وہ صرف شیخ طریقت اور عالم متبحر ہی نہیں تھے، مردِ مجاہد بھی تھے، قائد اور رہنما بھی تھے۔ اس مرتبہ امام صاحب کی تقریر کا ڈھنگ ہی دوسرا تھا۔ اب کے انہوں نے وعظ مجرد سے کام نہیں لیا، بلکہ جہاد کی دعوت دی، جہاد سے متعلق آیات و احادیث وارده کا بیان کیا۔ جہاد سے منہ موڑنے اور راہِ فرار اختیار کرنے کی نہی بیان فرمائی۔ لوگوں کو ترغیب دی کہ عامۂ مسلمین کی حفاظت اور بلادِ اسلام کے تحفظ کے لیے میدانِ کارزار میں اترنے کا وقت آ گیا ہے، پس لازم ہے کہ اس راہ میں زیادہ سے زیادہ مال و دولت ہر مسلمان صرف کرے۔ امام صاحب نے فتویٰ دیا کہ تاتاریوں سے جہاد کرنا واجب ہے، اس لیے کہ جب لڑائی سر پر آ پڑے تو پھر اس سے گریز نہیں کرنا چاہیے، اور جب صلح و سلام کا امکان نہ رہے تو پھر تلوار

لہ تفصیل کے لیے دیکھیے البدایہ ص ۸ — ۱۰ ج ۱۴ (ح ۔ ح)

سونت لینی چاہیے، امام صاحب کی یہ بات لوگوں نے دل کے کانوں سے سُنی، سارے شہر میں منادی کردی کہ کوئی بلا اجازت شہر نہ چھوڑے۔ اس اعلان نے بھگدڑ روک دی، لوگوں کی دہشت اور سراسیگی سکون اور اطمینان سے بدل گئی۔ اس موقعہ پر امام صاحب نے صرف مجلسی تقریروں پر ہی اکتفا نہیں کیا کہ خطابت سکے جوہر دکھائے ہوں، بلکہ دلائل واضحہ کے ساتھ اس موضوع پر مختلف رسالے بھی لکھے[1] اور انہیں زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کی کوشش کی، یہاں تک کہ لوگ واقعی مطمئن ہو گئے۔

پھر جب یہ معلوم ہوا کہ سلطان ناصر (فرمانروائے مصر) اپنا لشکر لے کر تاتاریوں کے مقابلہ کو آرہا ہے تو دمشق کے لوگوں کا حوصلہ اور زیادہ بلند ہو گیا، لیکن یہ کیفیت بہت مختصر رہی، کیونکہ جلد ہی یہ افواہ پھیل گئی کہ تاتاری لشکر حلب تک پہنچ چکا ہے اور ان کی اس کامیابی سے حواس باختہ ہو کر ناصرالدین مصر واپس چلا گیا ہے۔

شاہِ مصر کے سامنے اعلائے کلمۃ الحق

اب پھر دہشت اور سراسیگی کا دور شروع ہوا، نہ کوئی حاکم تھا، نہ محکوم، نہ کوئی آئین تھا نہ قانون۔ امام ابن تیمیہؒ کی غیرتِ ملی پھر جوش میں آئی، وہ مدرسہ سے اُٹھے اور لشکر میں پہنچے، سپاہِ شام کو قتال و جہاد پر اکسایا، ان سے نصرت کا وعدہ کیا، ظفر کی بشارت دی اور کلام مجید کی آیۂ پاک:

وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللّٰهُ، اِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ (۲۲-۶۰)

اور جس کسی نے اتنا ہی بدلہ لیا جتنا اس پر ظلم کیا گیا تھا تو خدا کی نصرت سے وہ ضرور بہرہ یاب ہو گا، بے شک اللہ تعالیٰ معاف کرنے والا اور مغفرت کرنے والا ہے۔

کی تفسیر کرتے ہوئے ایسی دل نشین اور گوہر بار تقریر کی کہ لوگوں پر سکتہ طاری ہو گیا۔

پھر دمشق کے امراء اور نائب السلطنت نے امام صاحب سے استدعا کی کہ وہ ڈاک کی سواری پر مصر تشریف لے جائیں اور شاہِ مصر کو بالشکرِ گراں ادھر آنے پر آمادہ کریں، وہ مصر پہنچے، سلطان اپنے لشکر کے ساتھ مال و زر سے لدا پھندا واپس قاہرہ پہنچ چکا تھا، لشکر نے کمر کھول دی تھی، اور حالات معمول پر آگئے تھے کہ امام صاحب ایک بطلِ جری کی حیثیت سے سلطان کے ہاں پہنچے، اسے اور اس کے امراء کو کلام بندی اور تیاریٔ جنگ پر برانگیختہ کیا۔ شاہ مصر کے سامنے امام صاحب

---

[1] العقود الدریہ (ص ۱۲۰-۱۲۵) ترغیب جہاد کے موضوع پر امام صاحب کا ایک طویل مکتوب ہے۔

کے لہجہ میں نرمی و لینت نہیں تھی، سختی و درشتی تھی، ان کی زبان پر جو الفاظ جاری تھے وہ حق کے ترجمان اور مصلحت کے نگہبان تھے، انہوں نے صاف اور واضح الفاظ میں فرمایا:

"اگر تم نے شام کی اس مصیبت میں اس کا ساتھ نہ دیا، اور اس کی امداد و اعانت اور تائید و حمایت سے دامن بچایا تو ہم اپنا کوئی دوسرا فرماں روا منتخب کریں گے، جو ہماری حفاظت کرے گا، ہمارے لیے سینہ سپر رہے گا۔ اور امن و امان کے زمانہ میں اپنی محنت کا پھل بھی کھائے گا!" اور ہاں کان کھول کر سن لو، اگر تم اہل شام کے سلطان و حاکم نہ بھی ہوتے اور وہاں کے لوگ اس مصیبت کے وقت تم سے امداد کے خواہاں ہوتے تو بھی واجب تھا کہ تم ان کی امداد و اعانت کرتے۔ پھر یہ کیسی عجیب بات ہے کہ تم شام کے حاکم اور صاحب امر بنے ہوئے ہو، وہاں کے لوگ تمہاری رعایا ہیں، تم ہر طرح ان کے ذمہ دار اور مسئول ہو، پھر بھی چپ چاپ بیٹھے ہو؟

امام صاحب کی اس تقریر نے سلطان مصر پر اثر کیا، اس کے امراء و حکام متاثر ہوئے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شاہِ مصر اپنی فوج لے کر شام کی طرف روانہ ہو گیا۔[1]

اِدھر یہ ہوا کہ دمشق سے امام ابن تیمیہؒ کی روانگی کے بعد وہاں کے حالات اور زیادہ نازک ہو گئے۔ دہشت اور خوف کی کارفرمائی ہو گئی، ایک عام بھگدڑ مچ گئی، جسے جہاں پناہ ملنے کی آس ہوئی اسی طرف چل کھڑا ہوا، شکست خوردہ ذہنیت نے فرار کو عام کر دیا تھا جسے دیکھیے اس کے قدم اکھڑ چلے ہیں اور بھاگنے کی تیاری کر رہا ہے۔ اسی اثنا میں ایک اور واقعہ یہ ہوا کہ شہر کے والی نے منادی کرادی کہ جو کوئی ذرا بھی استطاعت رکھتا ہے وہ شہر چھوڑ دے، اس منادی نے اور زیادہ لوگوں کے چھکے چھڑا دیئے، لیکن ابھی والیٔ شہر کے اعلان کی آواز فضا میں گونج رہی تھی، اور اہلِ شہر فکر و تردد کے عالم میں اپنے آئندہ اقدام و عمل کے بارے میں کوئی آخری فیصلہ نہ کر پائے تھے کہ امام صاحب مصر سے واپس تشریف لے آئے، ان کے آتے ہی دل ٹھہر گئے اور گھبراہٹ دور ہو گئی، کیونکہ ابن تیمیہؒ کا وجود لوگوں کے لیے مأمن اور جائے پناہ بن چکا تھا۔ اب وہی لوگ جو بھاگنے کے لیے پا برکاب تھے، ہمت اور حوصلے ان کے قدم تھام لیے۔ اب وہ شاہِ مصر کی افواج قاہرہ کے استقبال و خیر مقدم کی تیاریوں میں لگ گئے ابھی مصر کا لشکر پہنچا نہیں تھا

---

[1] یہ تمام واقعات و اخبار البدایہ والنہایہ لابن کثیر سے ماخوذ ہیں۔ ملاحظہ ہو ص ۱۵-ج ۱۴

معلوم ہوا کہ تاتاری شام پر حملہ کرنے کا ارادہ ملتوی کر کے کم از کم اس سال کے لیے تو واپس چلے گئے ہاں کے یوں چلے جانے کی وجہ یہ ہوئی کہ انہیں اندازہ ہو گیا تھا کہ اس مرتبہ اہلِ شام بھی مرنے مارنے کو تیار بیٹھے ہیں، اور کفن سر سے باندھ کر میدانِ جہاد میں آ اترنے کا فیصلہ کر چکے ہیں، اس اطلاع نے تاتاریوں کی ہمت پست کر دی، اور وہ اقدام و ہجوم کا ارادہ ترک کر لے پر مجبور ہو گئے، کیونکہ واپس ہی جانے میں ان کو عافیت نظر آئی۔

بوریہ نشین عالم۔۔۔صاحب سیف مجاہد

اس واقعہ کے بعد امام ابن تیمیہؒ نے پھر مسند درس سنبھال لی، اور علم و معرفت کے اس چشمۂ فیض سے دور دراز کے لوگ آ آکر اپنی تشنہ کامی دور کرنے لگے، امام صاحب کا خاص مشغلہ درس و تدریس ہی تھا۔ حالات و حوادث سے مجبور ہو کر جو انہیں ملوک و سلاطین کو ٹوکنا اور جموع و جنود کو کبھی کبھی مخاطب کرنا پڑتا تھا۔ یہ عارضی اور وقتی بات تھی۔

دمشق پر نزولِ مصائب کے اس دور میں یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو گئی کہ امام ابن تیمیہؒ صرف بوریہ نشین عالم ہی نہیں، صاحب سیف مجاہد اور دلیر و باحوصلہ سپاہی بھی ہیں۔ وہ صرف دولتِ علم ہی سے مالا مال نہیں ہیں، دلیری اور شجاعت کی نعمت بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں عطا ہوئی ہے، یہ دوگانہ خصوصیات امام صاحب میں ایسی تھیں جن میں کوئی ان کا سہیم و شریک نہیں تھا، حالت یہ تھی کہ جن کی دنیا مسجد و مدرسہ تک محدود تھی وہ میدانِ جنگ اور عرصۂ رزم کے رمز آشنا نہیں تھے۔ اور جو جنگ و پیکار کے مردِ میدان تھے وہ مسجد و مدرسہ کے لیے اجنبی تھے۔ وہ صرف امام صاحب ہی کی ذاتِ ستودہ صفات تھی جو رزم و بزم میں ہر جگہ نمایاں، ممتاز اور انفرادیت کی پوری شان کے ساتھ جلوہ آرا نظر آتی تھی۔

امام صاحب کی شخصیت نے لوگوں کے اکھڑے ہوئے قدم جما دیئے، حکومت کا ٹوٹا ہوا حوصلہ بلند کر دیا۔ اور یہ سب کچھ امام صاحب کی ہمت و شجاعت، صبر و ایمان اور خلوص و استقامت کی کرشمہ سازی تھی۔

عالمِ دین بھی اور حاکمِ وقت بھی

۶۹۹ھ کے ہنگامہ میں جب دمشق میں بھگدڑ مچی اور حکام تک کھسک گئے تو گویا وہاں کی عنانِ حکومت پورے طور امام صاحب کے ہاتھ میں آ گئی اور اختیارات ہاتھ میں آتے ہی انہوں نے اپنے قول کو عمل کا جامہ پہنانا شروع کر دیا۔ یعنی اب تک جن باتوں کی تلقین عالمِ شرع کی حیثیت سے کرتے آئے تھے، اب حاکمِ وقت کی حیثیت سے انہیں بروئے کار لانے لگے، چنانچہ اپنے رفقائے کار کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوئے۔ میکدوں پر پابندیاں لگا دیں، جام و مینا شکست کر دیئے، شراب کے بھرے مٹکیزوں کا منہ کھول دیا گیا اور وہ پانی کی طرح

بہادی گئی۔ میکدوں کے فواحش کا سلسلہ یکسر ختم کر دیا گیا، عوام نے دیکھا اور یہ دیکھ کر خوش ہوئے کہ اب دین حکومت کا محکوم نہیں، حکومت دین کی خادم ہے۔ اب قرآن کا حکم نافذ کیا جاتا ہے، اور عہد رسولؐ کو واپس لانے کی مسعود و مبارک کوششوں کا آغاز ہو چکا ہے[1]۔

اہلِ جبل کی سرکوبی دمشق کے کام سے فی الجملہ مطمئن ہو کر امام صاحب نے اب دوسرے امور و معاملات کی طرف توجہ کی، ۶۹۹ھ میں جب تاتاریوں نے دمشق پر حملہ کیا اور قتل و غارت اور فتنہ و فساد کا بازار گرم کر دیا گیا تو جبل شام (کوہستان) کے مذہب ناآشنا اور اُجڈ لوگوں نے تاتاریوں کا ساتھ دیا تھا، اور مدعیٔ اسلام ہونے کے باوجود مسلمانوں کو زیادہ سے زیادہ نقصان پہنچانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی۔ امام صاحب اب ان کی سرکوبی کے لیے بڑھے، امام صاحب کی عزیمت نے اہلِ جبل کے دلوں میں دہشت پیدا کر دی، ان کے سردار حاضر خدمت ہوئے اپنی غلط کاری پر پشیمانی کا، اور آئندہ کے لیے محتاط رہنے کا وعدہ کیا۔ امام صاحب نے کچھ اس طرح انہیں نصیحت کی کہ ان کے دل پگھل گئے، انہوں نے صدقِ دل سے توبہ کی، اور یہ عہد بھی کیا کہ تاتاریوں کے ساتھ مل کر مسلمانوں کا جو مال و اسباب لوٹا تھا وہ واپس کر دیں گے۔ چنانچہ حسب وعدہ بہت سا مال و اسباب واپس بھی کر دیا، جو امام صاحب کے حسب الحکم بیت المال میں داخل کر دیا گیا۔ اس سے قبل یہ کوہستانی لوگ کبھی بھی اسلامی حکومت کے دائرۂ نظم و انتظام میں نہیں آئے تھے اب آگئے انہوں نے اسلامی فوج کی اطاعت کا وعدہ کیا، ملتِ اسلامیہ کا ایک جزو بننے پر آمادگی ظاہر کی، دینِ حق (اسلام) کو اپنا دین بنا لیا، خدا اور اس کے رسولِ برحقؐ نے جو کچھ حلال کیا تھا اسے حلال مانا، جسے حرام قرار دیا تھا، اسے حرام تسلیم کر لیا[2]۔

یہودیوں سے جزیہ لینے پر اصرار خطرہ کے وقت تو اقتدار و اختیار امام ابن تیمیہؒ کے ہاتھ میں آ ہی گیا تھا لیکن جب خطرہ ٹل گیا تو جب بھی امام صاحب کو اسی قسم کی سطوت حاصل رہی جو حق کی طاقت، اخلاق کی رفعت اور علم و معرفت کے بل پر انہیں مل چکی تھی۔ اس عرصہ میں وہ برابر مرجع حکام و عمّال بنے رہے اگرچہ رسمی طور پر انہیں کوئی منصب نہ حاصل تھا، نہ وہ قاضی شہر تھے نہ والی بلد، لیکن وہ ان کے مواہب اور ہمت و علم کا طنطنہ تھا جس نے انہیں یہ درجہ دے دیا تھا۔ جمادی الآخر ۷۰۰ھ میں ایک اور واقعہ رونما ہوا۔ بات یہ ہوئی کہ یہودِ شہر سے جزیہ کا مطالبہ

---

[1] ان تمام واقعات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "البدایہ والنہایہ" ج ۱۴ ص ۱۱۔

[2] البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۱۲۔

کیا گیا، اس لیے کہ یہود و نصاریٰ سے جزیہ لینا جب کہ وہ اسلامی حکومت کے ذمی اور حمایت میں ہوں ناگزیر ہے ، یہودِ شہر نے بڑی چالاکی سے کام لے کر ایک جعلی مکتوب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر کے پیش کر دیا، جس میں دکھایا گیا تھا کہ انہیں جزیہ سے معاف کر دیا گیا تھا۔ فقہاء نے اس نام نہاد نامۂ نبوی کی جب جانچ پڑتال کی تو معلوم ہوا کہ یہ جعلی ہے ، اس کے الفاظِ رکیک اور لحن فاحش اس کے جعلی اور مصنوعی ہونے کی غمازی کر رہے تھے۔ امام ابن تیمیہ نے اس سلسلے میں خوب حصہ لیا۔ انہوں نے ثابت کر دیا کہ یہود جھوٹ بول رہے ہیں، جو نام نہاد مکتوب انہوں نے پیش کیا ہے وہ کذب و زور اور جعل و فریب کا پلندہ ہے ۔ آخر جب کوئی چارۂ کار نہ رہا تو یہود نے اپنی غلطی تسلیم کر لی اور جزیہ دینے پر آمادہ ہو گئے[1]

شرعی حدود کا نفاذ اپنے عارضی دورِ اقتدار میں امام صاحب نے حدودِ شرعی کا باقاعدہ نفاذ کر دیا تو بس یہ اقدام حاسدوں اور دشمنوں کو آتشِ بغض و غضب میں جلانے اور تڑپانے کے لیے مہمیز ثابت ہوا۔ ان حاسدوں اور دشمنوں کو اس بات کا بڑا قلق تھا کہ امام صاحب حدودِ شرعی قائم کرتے ہیں جسے خاطی اور مجرم پاتے ہیں اسے شرعی سزا دیتے ہیں۔ بچوں کے سر (غیر شرعی حجامت کی صورت میں) منڈوا دیتے ہیں۔ غرض احتجاج و شکایت کا ایک طومار کھڑا ہو گیا۔ بات جب حاکمِ شہر تک پہنچی تو اس نے نہ صرف امام صاحب سے کوئی باز پرس نہیں کی بلکہ ان کے اقدامات کو جائز اور بحال رکھا۔ چنانچہ بات آگے نہیں بڑھی اور فتنہ سر اٹھاتے اٹھاتے بیٹھ گیا[2]

حاسدوں کا اوچھا وار امام صاحب کی یہ منزلتِ رفیعہ حاسدوں اور دشمنوں کے لیے ایک مصیبت بن گئی ، وہ انگاروں پر لوٹنے لگے ، آخر سوچتے سوچتے ایک ترکیب ان کے ذہنِ رسا نے پیدا کی ، بات ذہن میں یہ آئی کہ یوں تو امام صاحب کے خلاف شکوہ و شکایت کا کوئی نتیجہ برآمد نہیں ہوگا ، کیونکہ عوام و خواص کی نگاہ میں ان کی جو منزلت ہے ، ظاہر ہے ، وہ جنہوں نے نازک گھڑی پر اپنی ملت اور اپنی حکومت کا ساتھ دے کر سلطانِ تاتار سے دو بدو گفتگو کی اور حالات کو سازگار بنا دیا ، لیکن اب وہ دشمن پھر دروازے پر دستک دے رہا تھا ، اور ان لوگوں نے سوچا ، بات ایسی کہی جائے جو سنتے ہی باور کر لی جائے ، تیر ایسا پھینکا جائے جو ٹھیک نشانے پر بیٹھے۔

ہوا یہ کہ دمشق کے نائب السلطنت کو ایک تحریر پہنچائی گئی جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ امام صاحب

---

[1] البدایہ ص ۱۹ ج ۱۴

[2] ملاحظہ ہو "البدایہ والنہایہ" یہ سارے واقعات اسی سے ماخوذ ہیں۔

اور ان کے ساتھی در پردہ تاتاریوں سے ملے ہوئے ہیں، ان سے باقاعدہ نامہ و پیام کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں، لیکن نائب السلطنت ذی فہم آدمی تھا تحریر دیکھتے ہی سمجھ گیا کہ یہ جعلی ہے۔ ذرا سی مزید تحقیق کے بعد یہ بھی معلوم ہوگیا کہ یہ حرکت کن ذاتِ شریف کی تھی۔ چنانچہ وہ دھر لیے گئے، قرار واقعی سزا دی' یعنی حکم دیا کہ اس مفسد کے ہاتھ کاٹ ڈالے جائیں، فوراً حکم کی تعمیل ہوئی[1]

تاتاریوں کی پھر یورش اور امام صاحب کے مجاہدانہ کارنامے آخر جس وقت کا دھڑکا تھا وہ آگیا، سنہ ۷۰۲ھ میں[2] تاتاری اپنا ٹڈی دل لشکر لے کر دمشق تک پہنچ گئے، اس عزم کے ساتھ کہ فتح کرکے دم لیں گے، انہیں دیکھتے ہی دمشق کے لوگوں کی جان پر بن گئی، لیکن مصر و شام کی متحدہ فوجیں اس طوفانِ سبک سیر وزمیں گیر کا ڈٹ کر مقابلہ کرنے کا تہیہ کر چکی تھیں، افواہ بازوں نے عوام کے قلوب میں دہشت اور سراسیمگی پیدا کرنے اور شکست خوردہ ذہنیت بروئے کار لانے کی پوری کوشش کی، لیکن علماء، قضاۃ اور حکام و عمال یہ طے کر چکے تھے کہ اس مرتبہ دشمن کو منہ توڑ جواب دیا جائے گا، اور ہم میں سے کوئی بھی دمشق کسی حالت میں نہیں چھوڑے گا، امام صاحب لوگوں کا حوصلہ بلند رکھنے کی سعی سرگرمی کے ساتھ کر رہے تھے، اور بتا رہے تھے کہ خدائے تبارک و تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللّٰهُ۔ (۶۰-۲۲) جسے (بے خطا و قصور) ہدفِ ستم بنایا جائے گا، خدا ضرور اس کی مدد کرے گا۔

تائیدِ ایزدی اور نصرتِ الٰہی پر امام صاحب کو اس درجہ بھروسا تھا کہ وہ قسم کھا کر لوگوں کو یقین دلاتے تھے کہ فتح و کامگاری تمہارے ہی حصہ میں آئے گی، دشمن مُنہ کی کھائے گا، لوگ کہتے "انشاء اللہ" تو کہیں، آپ جواب دیتے "میری قسم ایک ٹھوس حقیقت ہے، اس میں اِن وآل کا سوال[3] ہی نہیں ہے!"

یہ حالات دیکھ کر شکست خوردہ ذہنیت رکھنے والے افواہ بازوں نے ایک دوسرا شغلہ

---

[1] البدایہ ص ۲۲ ج ۱۴ (ع-ح)

[2] سنہ ۷۰۲ھ کے اس جہاد کا تذکرہ تاریخوں میں واقعہ "شقحب" کے نام سے آتا ہے جس کی تفصیلات البدایہ ص ۲۵ ج ۱۴ کے علاوہ بلکہ اس سے زائد "العقود الدریہ" ص ۱۰۵ تا ۲۰۰، اور الکواکب الدریہ ص ۱۴۲ میں بھی موجود ہیں جو اہلِ علم کے لیے قابلِ مراجعت ہیں۔ (ع-ح)

[3] لفظ یہ ہیں: انشاء اللہ تحقیقاً لا تعلیقاً لالبدایہ ص ۲۳ ج ۱۴، (ع-ح)

چھوڑ کر منہ کھڑا کر دیا، اب انہوں نے دین کا لبادہ اوڑھ کر مسئلے کی آڑ لی اور کہا:

"تاتاری ہیں تو مسلمان ہی، ہم ان سے مقاتلہ کس طرح کر سکتے ہیں؟ کیا مسلمان کا مسلمان سے مقاتلہ جائز ہو سکتا ہے؟"

امام صاحب کا قول فیصل ایسے لوگ یہ احمقانہ باتیں کر رہے تھے جیسے تاتاریوں کے حملہ نے انہیں دفاع پر مجبور نہیں کیا ہے بلکہ توسیع مملکت کے جذبہ سے یہ خود خواہ مخواہ تاتاریوں کو قتل کرنے میدانِ جنگ کی طرف بڑھ رہے ہیں، اس موقع پر پھر امام ابن تیمیہ آگے بڑھے، انہوں نے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ کر کے رکھ دیا، انہوں نے اس قضیہ کا فیصلہ کرتے ہوئے فرمایا:

"یہ تاتاری جو اپنے تئیں مسلمان کہتے ہیں ان کی مثال خوارج کی سی ہے جنہوں نے حضرت علیؓ اور معاویہؓ دونوں پر خروج کیا تھا، اور اپنے آپ کو ان دونوں سے بہتر اور برتر سمجھتے تھے، یہی حال ان تاتاریوں کا ہے، ان کا زعم اپنے بارے میں یہ ہے کہ اقامتِ حق کا فریضہ یہ مسلمانوں سے بہتر طور پر انجام دے سکتے ہیں۔ یہ لوگ مسلمانوں پر یہ عیب لگاتے ہیں کہ وہ ظلم و معاصی میں مبتلا ہیں، یہ بات اگر سچ بھی ہے تو اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ یہ خود مسلمانوں سے کئی گنا زیادہ ظلم و معاصی کے خوگر ہیں ـــــ پھر فرمایا ـــــ لوگو یاد رکھو، اگر تم مجھے تاتاریوں کا ہمدوش اس حالت میں دیکھو کہ قرآن کریم میرے سر پہ رکھا ہو تو بھی بے تامل مجھے قتل کر دینا ـــــ"[1]

گفتار اور کردار کا غازی امام ابن تیمیہؒ کی ان مساعی نے لوگوں میں اپنے حفظ و دفاع کا ایک نیا جذبہ اور ولولہ پیدا کر دیا، پھر امام صاحب اس موقع پر صرف گفتار کے غازی ثابت نہیں ہوئے، بلکہ انہوں نے ثابت کر دیا کہ وہ کردار کے غازی بھی ہیں، اس تعلیم و تلقین کے بعد وہ گھوڑے کی پیٹھ پر بیٹھے اور میدانِ قتال کی طرف جہاد و غزا کے ارادہ سے روانہ ہو گئے، بھلا امام صاحب جیسا شخص جو جہاد و قتال کی دعوت میں اب تک مصروف رہا تھا، عین جنگ کے موقعہ پر پیٹھ کیسے دکھا سکتا تھا؟ وہ آگے بڑھے، سپاہ میں شامل ہوئے اور مقام صفر کی چراگاہ میں پہنچ گئے، جو دمشق ہی کے قریب ایک جگہ ہے۔ جنگ کا آغاز جس مقام سے ہوا شقحب کا مقام تھا، یہ رمضان کا مہینہ تھا، اور ۷۰۲ھ ختم ہو رہا تھا۔

میدانِ جنگ کا جانباز سپاہی دونوں لشکروں (سپاہ تاتار اور لشکر اسلام) میں مڈبھیڑ ہوئی،

بڑے گھمسان کا رن پڑا۔ اس موقع پر جو شخص سب سے زیادہ مطمئن اور بے پروا نظر آ رہا تھا، وہ امام صاحب تھے۔ موت سامنے کھڑی تھی، اور وہ بے پروایانہ میدان جنگ میں ڈٹے ہوئے تھے، اور اپنے جوشِ جہاد، اور جوش کردار کا نمونہ پیش کر کے لوگوں کا حوصلہ بڑھا رہے تھے، میدانِ جنگ میں کودنے سے پہلے وہ سلطانِ مصر کے حضور میں حاضر ہوئے، اسے جہاد پر اکسایا، راہِ خدا میں جہاد کرنے کی سپاہِ مصر کو تلقین کی، حق کو ثابت کیا، معتدین کا رد کیا، اس لیے کہ انہیں یہ اطلاع ملی تھی کہ سلطان جنگ میں حصہ لیے بغیر واپس چلے جانے کا ارادہ کر رہا ہے، سلطان نے ان کی باتیں توجہ سے سنیں، پھر استدعا کی کہ اس معرکہ میں آپ ہمارے ساتھ ساتھ رہیے، امام صاحب نے انکار کر دیا، فرمایا:

> "سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہے کہ آدمی کو اپنے قومی جھنڈے تلے دادِ شجاعت دینی چاہیے، ہمارا تعلق سپاہِ شام سے ہے، ہم اسی کے پہلو بہ پہلو جنگ و قتال میں حصہ لیں گے"[1]

روزہ اور میدانِ جنگ یہ رمضان کا مہینہ تھا۔ امام صاحب نے سپاہیوں اور سرداروں کو فتویٰ دیا کہ روزہ نہ رکھیں، تاکہ جنگ کے میدان میں کمزور نہ پڑیں اور قوت و طاقت برقرار رہے، اپنے اس فتویٰ کی دلیل میں انہوں نے حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیش کی اور فرمایا، غزوہ فتح کے موقع پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام سے ارشاد فرمایا تھا:

انکم مصبحوا عدوکم والفطر اقوی لکم۔ (صحیح مسلم ص ۳۵۰ ج ۱ طبع دہلی) تمہیں دشمن سے برسرِ پیکار ہونا ہے، بہتر یہ ہے کہ روزہ ملتوی کر دو، تاکہ تمہاری قوت برقرار رہے

امام صاحب نے صرف تعلیم و تلقین اور حدیثِ رسول کے بیان پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ خود بھی علی الاعلان روزہ نہیں رکھا، وہ سپاہیوں اور سرداروں کے پاس بذاتِ خود تشریف لے جاتے، ان سے باتیں کرتے جاتے اور کچھ نہ کچھ کھاتے جاتے تاکہ ان پر یہ بات واضح ہو جائے کہ جنگ کے میدان میں طاقت برقرار رکھنے کے لیے روزہ نہ رکھنا ہی مستحسن اور افضل ہے۔

جنگ پوری ہولناکی اور شدت کے ساتھ جاری رہی، اور امام صاحب بڑھ چڑھ کر اس میں حصہ لیتے رہے، صرف وہی نہیں، ان کے بھائی بھی، موت سے بے پروا شہادت کے جویا، ہر مصیبت پر خندہ زن، ہر آفت کے لیے سراپا اشتیاق۔

تاتاریوں کی شکست فاش اس معرکہ میں شامی اور مصری فوجوں نے ہی ایسے جوش و خروش سے

---

[1] البدایہ ص ۲۶ ج ۱۴ (ع۔ ح)

حقد لیا کہ دشمن کے دانت کھٹے ہو گئے، چوتھی رمضان کا سارا دن گھمسان کی لڑائی جاری رہی، یہاں تک کہ دن ڈھلنے لگا۔ مصر و شام کی فوجوں نے تاتاریوں کو شکست فاش دی، دنیا نے یہ منظر دیکھ لیا کہ تاتاریوں کی "ناقابل تسخیر" فوج گمٹ بھاگی جارہی ہے،، پہاڑوں اور ٹیلوں میں پناہ لینے لگی ہے، مصر و شام کا لشکر بلکہ زیادہ صحیح الفاظ میں امام ابن تیمیہؒ کا لشکر اس توک دم بھاگنے والی تاتاری فوج کا پیچھا کر رہا تھا، گردنیں کٹ رہی تھیں، تیر برس رہے تھے، دشمن ہلاک ہو رہا تھا، آخر مصیبت کا دور ختم ہوا، تاتاری خطرہ دم توڑ گیا۔ یہ وہی تاتاری تھے، جن کے نام سے مشرق و مغرب میں تہلکہ برپا تھا۔ ان کا نام بڑے بڑے بہادروں کا پتہ پانی کر دیتا تھا، ان کی غارت گری اور خوں آشامی نے دنیا کے امن وامان کو درہم برہم کر دیا تھا، مشہور مؤرخ گبن (GIBBAN) نے تاتاریوں کی غارت گری کشت و خون، اور درندگی و بہیمیت کی تصویر کھینچتے ہوئے لکھا ہے کہ سکاٹ و سوید کو روس کی طرف سے جب مغل (تاتاری) یلغار کی اطلاع ملی تو شکار کے لیے ساحل انگلستان کی طرف نکلنے کا ان میں حوصلہ نہ رہا[1]

ایک دوسرے خطرہ کا استیصال

مصر و شام کے لشکر نے تاتاریوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور انہیں شکست دے دی، اور اس طرح تقی عارف ابن تیمیہؒ نے، خدا کے بھروسہ پر قسم کھا کر فتح و نصرت کی جو بشارت دی تھی اسے اللہ تعالیٰ نے پورا کر دکھایا مسلمان کامگار ہوئے، اور دشمن ناکام۔

لیکن اب امام صاحب کی چشم دور بیں اور عقل رسا، ایک دوسرے خطرہ کے استیصال کی ضرورت محسوس کر رہی تھی، یہ وہ شیعہ گروہ تھے جنہوں نے دو مرتبہ تاتاریوں کا ساتھ دیا تھا، اور مسلمانوں کو اذیت پہنچائی تھی، یہ وہ شیعوں کی شاخ باطنیہ تھی، انہی میں وہ بھی تھے جو حاکمیہ کے نام سے معروف و مشہور تھے، اور وہ بھی جو اپنے تئیں نصیریہ کہلاتے تھے۔

یہ لوگ پہاڑیوں کی کھوہوں میں رہتے تھے، تاریخ میں حشاشین کے نام سے یہی لوگ یاد کیے جاتے ہیں

باطنی فرقہ کی مسلم آزاریاں

پہلی مرتبہ بھی انہوں نے مدعی اسلام ہونے کے باوجود مسلمانوں کے خلاف تاتاریوں کا ساتھ دیا تھا، اور فتنہ و فساد میں برابر کے شریک رہے۔ انہوں نے مسلمانوں کو گرفتار کیا.................انہیں غلام بنایا

---

[1] "ابن تیمیہ" الشیخ عبدالعزیز المراغی) ص ۹

مسلم عورتوں کو باندی بنایا، لڑکوں تک کو غلام بنا لینے میں تامل نہیں کیا، بے دھڑک مسلمانوں کا مال لوٹا، اور اب کی دوسری بار بھی انہوں نے یہی کیا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس مرتبہ انہیں وہ منفعت نہیں حاصل ہوئی جو پہلی مرتبہ حاصل ہوئی تھی۔

امام ابن تیمیہؒ اب ان لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے وہ انہیں مسلمان نہیں منافق سمجھتے تھے امام صاحب کی نظر میں یہ دولت مصریہ اور دولتِ شامیہ کے گلشنِ حیات میں کانٹے کی حیثیت رکھتے تھے، جسے اکھاڑ پھینکنا ہی بہتر اور مناسب ہوتا ہے۔ انہوں نے ہمیشہ دشمنوں کا ساتھ دیا اور مسلمانوں سے برسرِ پرخاش رہے۔ یہی لوگ تھے جو دشمن کے جاسوس اور گوئندے کی حیثیت سے سرگرم عمل رہتے تھے، اور مسلمانوں کی خبریں دشمن تک بڑی مستعدی سے پہنچاتے تھے۔

اہلِ جبل سے مقابلہ و مقاتلہ اہلِ جبل کی شرارتوں اور مفسدہ پردازیوں کے باعث مسلمان تنگ آچکے تھے، یہ مستقل دردِ سر بن چکے تھے۔ امام صاحب نے سلطانِ مصر الملک الناصر کو آمادہ کیا کہ وہ اہلِ جبل کی سرکوبی کرے اور اپنے رفقاء کی ایک جماعت کے ساتھ نقیب الاشراف[1] کو لے کر خود اہلِ جبل سے مقابلہ کے لیے روانہ ہو گئے، بعد میں شاہی فوج بھی آملی، کافی کشت و خون کے بعد ان کا زور ٹوٹا، سپاہیوں سے ہتھیار رکھوا لیے گئے پہاڑوں کے درخت کاٹ ڈالے گئے[2] کہ اہلِ جبل کمین گاہیں بنا بنا کر چھپ چھپ کر مسلمانوں پر حملے نہ کرسکیں، اہلِ جبل کی ایک بڑی جماعت نے اپنے گناہوں اور غلطیوں سے توبہ کی، اور شرائع و قوانینِ اسلام کی پابندی اور بجا آوری کا عہد کیا، اس کے بعد امام صاحب نے سلطانِ مصر کو ایک مکتوب لکھا، جس میں اسے اہلِ جبل کی طینت اور جبلت سے واقف کیا۔ اور آئندہ کے لیے ان سے چوکنا رہنے کی تاکید کی، ان کی حقیقتِ احوال سے باخبر کیا، اور بتایا کہ یہ وہی لوگ ہیں جنہوں نے عیسائیوں سے سازباز کر کے مسلمانوں پر عرصۂ زیست تنگ کر دیا تھا، اپنے اس مکتوب میں امام صاحب فرماتے ہیں:

اہلِ جبل کی داستانِ غداری "جب تاتاریوں نے بلادِ اسلام پر یلغار کی، تو اہلِ جبل نے مسلم سپاہ کے ساتھ بڑی زیادتیاں روا رکھیں اور قبرص کے عیسائیوں کے ہمدم و ہمراز بن گئے، اور ایک ساحل پر جو اسلامی حکومت کے تسلط میں تھا اُن کا قبضہ کرا دیا۔ مسلمانوں کے خلاف اور عیسائیوں کی تائید و نصرت

---

[1] ابو علی الحسن بن محمد الحسینی نقیب الاشراف وفات ۷۱۰ھ البدایہ ص ۹۴۔ ج ۱۴ (ع۔ ح)

[2] البدایہ ص ۳۵ ج ۱۴۔ نیز دیکھیے العقود الدریہ اور الکواکب الدریہ (ع۔ ح)

میں ان کا جوش اس درجہ بڑھا ہوا تھا کہ یہ خود صلیبی پرچم اٹھائے پھرتے تھے، اور اسی پر بس نہیں کیا بلکہ مسلمانوں سے ان کے اسپ و سلاح جنگ چھین کر اور بہت سے مسلمانوں کو گرفتار کر کے قبرص کے نصرانیوں کے پاس بھیج دیا اور یہ سب کچھ اتنی تعداد میں تھا جس کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں۔ نو مفتوح ساحل پر عیسائیوں نے کامل بیس دن تک بازار لگائے جس میں مسلمان اسیر اور ان کے چھینے ہوئے اسپ و سلاح جنگ قبرص کے عیسائیوں کے ہاتھ فروخت کیے گئے۔ پھر جب تاتاری لشکر نے بلادِ اسلام پر یلغار کی تو ان پر اہلِ جبل نے گھی کے چراغ جلائے۔ اور خوشی کے شادیانے بجائے، اور پھر جب عساکرِ اسلام مصر سے نکل کر تاتاریوں سے رزم آرا ہوئے، تو ان پر اداسی چھا گئی اور مردنی کی کیفیت طاری ہو گئی اور بعد ازاں جب خدائے بزرگ و برتر نے سلطانِ مصر کے یمنِ قدم سے اسلامی لشکر کو تاتاریوں پر فتح عظیم عطا فرمائی تو یہ سینہ کوبی اور ماتم میں مصروف ہو گئے، اور طرح طرح سے یہ اپنے غم و غصہ اور رنج و الم کا اظہار کرنے لگے۔ چنگیز خاں کو بلادِ اسلامیہ پر یورش کی ہرگز جراٴت نہ ہوتی اگر اہلِ جبل اس کا حوصلہ نہ بڑھاتے۔ ہلاکو خاں بغداد کی اینٹ سے اینٹ کبھی نہیں بجا سکتا تھا، اگر اہلِ جبل نے اس کا ساتھ نہ دیا ہوتا۔ حلب کی بربادی اور صالحیہ (دمشق کا ایک محلہ) کی تباہی کبھی ظہور میں نہ آتی، اگر اہلِ جبل مسلمانوں کی مخالفت میں پیش پیش نہ ہوتے۔ غرض ان کی زندگی کے سارے کارنامے اسلام کے خلاف اور مسلمانوں سے بغض و عداوت کے واقعات کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔"

پھر اسی خط میں آگے چل کر امام صاحب نے سلطان مصر الملک الناصر کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:

"جو بد قسمت مسلمان ان اہلِ جبل کے پڑوسی ہیں وہ مستقل مصیبت میں مبتلا ہیں اور ان کے شر و فساد سے ان کی زندگی اجیرن ہو چکی ہے، ہر رات کو ان کے مسلح گروہ پہاڑ سے اترتے ہیں اور مسلمانوں پر شب خون مار کر فتنہ و فساد اور کشت و خون کا بازار گرم کرتے ہیں ان کی پھیلائی ہوئی آفتوں اور مصیبتوں سے مسلمان کتنے بے نالہ اور نالاں ہیں اس کا علم صرف خدائے خبیر و علیم ہی کو ہے، یہ لوگ رات کی تاریکی میں پہاڑ سے اتر کر رہزنی کرتے ہیں، پُرسکون گھریلو زندگی بسر کرنے والے مسلمانوں پر بدترین قسم کی تباہیاں، ذلتیں اور آفتیں نازل کرتے ہیں، مسلمانوں کے ساتھ تو ان کا یہ سلوک ہے،

لیکن قبرص کے عیسائی جب ان کے پاس آتے ہیں تو یہ ان کی ضیافت کرتے ہیں، ان کے قدموں پر آنکھیں بچھاتے ہیں، مسلمانوں سے چھینے ہوئے سلاح جنگ تمغہ اور عطیہ کے طور پر ان کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، جو مسلمان بھی ان کے ہاتھ آجاتا ہے، خواہ وہ کتنا ہی پاک سرشت اور نیک نہاد ہو، یا تو یہ اسے موت کے گھاٹ اتار دیتے ہیں، ورنہ پھر اس کے کپڑے تک اتروا لیتے ہیں، شاید ہی کوئی مسلمان ہو گا جو ان کے بس میں آنے کے بعد دستِ تظلم سے بچ جاتا ہو گا۔"[1]

یہ تھے وہ حالات و ضروریات اور مصالح جن کے پیش نظر ان شیعہ اور نام نہاد مسلمان فرقوں پر خروج و قتال ضروری ہو گیا تھا، اور امام صاحب چاہ رہے تھے کہ عسکرِ سلطانی ان کی اتنی سرکوبی کر دے کہ یہ راہِ راست پر آجائیں، شرائع اسلامیہ کو اپنے اوپر لازم کریں، اور دولتِ اسلامیہ کا حلقۂ اطاعت اپنی گردن میں ڈال لیں، اس لیے کہ ان کا وجود مستقل طور پر امن پسند اور عافیت کوش مسلمانوں کے لیے ایک خطرۂ عظیم اور ہلاکتِ کبریٰ کی صورت اختیار کر چکا تھا، ان سے نہ عام مسلمانوں کو پناہ حاصل تھی نہ لشکرِ اسلام کے سپاہی ان کی دست برد سے محفوظ تھے، امام صاحب کے نزدیک ضروری تھا کہ ان کے درخت بھی کاٹ کر جڑ سے اکھاڑ پھینکے جائیں۔ انہوں نے اس مکتوب میں لکھا کہ:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بنو نضیر (یہودی قبیلہ) کا محاصرہ کیا تھا تو صحابہ نے ان کے کھجور کے درخت کاٹ ڈالے تھے اور انہیں جلا دیا تھا۔ چنانچہ علمائے کرام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر مصالح جنگ کا تقاضا ہو اور ضرورت داعی ہو تو دشمن کے درخت کاٹے جا سکتے ہیں، اور آبادیاں ویران کی جا سکتی ہیں، کیونکہ جب جنگ کی حالت میں قتلِ نفوس تک جائز ہے تو پھر درختوں اور چونے پتھر کی عمارتوں کی حفاظت و نگہبانی اور رعایت کا سوال کہاں سے پیدا ہوتا ہے؟ اس لیے کہ دشمن درختوں کی اوٹ میں کمین گاہیں بناتا ہے تاکہ محفوظ رہ کر مسلمانوں پر حملہ کر سکے، لہٰذا ضروری ہے کہ دشمن کا یہ سب سے بڑا حربہ ناکام بنا دیا جائے، درخت کاٹ دیئے جائیں تاکہ وہ کمین گاہ کا کام ان سے نہ لے سکے، ورنہ اس سہولت سے وہ پورا پورا فائدہ اٹھائے گا، جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مسلمانوں کو ضرور نقصان پہنچے گا۔"[2]

---

[1] یہ پورا مکتوب "العقود الدریہ" ص ۱۸۲ - ۱۹۴ میں درج ہے۔ (ع - ح)

[2] "العقود الدریہ" ص ۱۹۱ (ع - ح)

باطنی شیعوں سے امام صاحب کی برہمی امام صاحب کو باطنی شیعوں کی جس حرکت پر بہت زیادہ غصہ تھا وہ ان کی یہ حرکت تھی کہ وہ مسلمانوں کو پکڑ پکڑ کر عیسائیوں کے ہاتھ فروخت کر دیا کرتے تھے، اور یہ بات اسلام کی تعلیم کے بالکل منافی تھی، اس لیے کہ آزاد مسلمان کی بیع حرام اور ایسے غیر مسلم کے ہاتھ فروخت کرنا کفر ہے، اور چونکہ عیسائی مسلمانوں سے برسر جنگ تھے، لہٰذا مسلمانوں کو پکڑ پکڑ کر دشمنانِ اسلام و المسلمین کے ہاتھوں فروخت کرنا اور زیادہ بُرا اور ناقابلِ برداشت تھا کسی بڑے سے بڑے گروہی (طائفی) یا مذہبی اختلاف کی بنا پر بھی ایسا نہیں کیا جا سکتا تھا اور امام صاحب تو احترامِ انسانیت کے اس مرتبہ پر فائز تھے کہ وہ یہ بھی گوارا نہیں کرتے تھے کہ کسی ذمی کے ساتھ کوئی ناگوار برتاؤ کیا جائے۔ اگر کوئی ذمی غیر مسلموں کے ہاتھوں پھنس جاتا تھا تو وہ اس کی رہائی اور نجات کی بھی ویسی ہی کوشش کرتے تھے جیسی مسلمان کے لیے کرتے تھے۔ لہٰذا امام صاحب کا ضمیر دینی ہرگز یہ بات برداشت نہیں کر سکتا تھا کہ کوئی جماعت جو اپنے تئیں اسلام سے منسوب کرتی ہو اور مسلمان ہونے کی مدعی ہو، کسی آزاد مسلمان کو غیر مسلم دشمن کے ہاتھ، جب کہ وہ میدانِ قتال میں مسلمانوں سے مصروفِ جنگ ہو، فروخت کر دے۔

امام صاحب کا اثر و نفوذ امام ابن تیمیہؒ شرف و عزت کے منصب پر فائز تھے، اس لیے کہ عوام انہیں اپنے مددگار اور ناصر کی حیثیت سے جانتے اور مانتے تھے، حکام و عمال کے لیے بھی ان کا وجود با وجود نازک مواقع پر قوت اور سپر کا کام دیتا تھا۔ اب تاتاریوں کے شد و شر سے فارغ ہو کر وہ پھر نہایت اطمینان و سکون کے ساتھ مسندِ درس کی زینت بن چکے تھے، نہ انہیں جاہ و منصب کی طلب تھی، نہ اقتدار و اختیار کی آرزو، عہدے اور منصب سے وہ دُور ہی دُور رہنا چاہتے تھے، لیکن عہدوں اور مناصب سے دُور رہنے کے باوجود تقررات کے سلسلہ میں ان کی رائے اور مشورہ سے حکام ضرور فائدہ اٹھاتے اور رہنمائی حاصل کرتے تھے۔ چنانچہ ۷۰۲ھ میں جب ابن دقیق العیدؒ کا، جو مدرسہ کاملیہ کے شیخ الحدیث تھے، انتقال ہوا تو امام صاحب نے اس منصب کے لیے شیخ کمال الدین شریشی[1] کا تقرر مناسب سمجھا، اور یہ تقرر کر دیا گیا۔ اسی طرح ۷۰۳ھ میں مختلف مدارس کی خطابت اور ریاست کے لیے انہوں نے چند آدمی نامزد کیے، اور وہ ان مناصب پر مقرر کر دیے گئے[2]۔

---

[1] احمد بن جمال الدین بن ابی بکر الشریشی، وفات ۷۱۸ھ (البدایہ ص ۹۱ ج ۱۴) (ر۔ ح)

[2] البدایہ والنہایہ (ابن کثیر) ج ۱۴۔ ص ۲۸۔

امام صاحب کی بانمہ اور بے ہمہ شخصیت صرف علمی اور تعلیمی و ادبی مناصب پر تقررات ہی کے لیے اتھارٹی نہیں تھی، بلکہ تعزیر و عقوبت کے فرائض بھی جب کبھی ضرورت محسوس کرتے وہ اپنے ہاتھ میں لے لیتے تھے۔ ایک مرتبہ فرقہ باطنیہ کا ایک شیخ ان کی خدمت میں حاضر کیا گیا ــــ یہ وہی باطنیہ فرقہ ہے جو تاریخ میں حشاشین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ــــ اس شیخ کے سر کے بال بڑھے ہوئے تھے، ناخن بھی اس نے چھوڑ رکھے تھے، مونچھیں بھی چھوڑی ہوئی تھیں۔ امام صاحب نے اس کے سر کے بال اور مونچھیں کتر کر ٹھیک کر دیں، ناخن تراش دیئے اور اس سے توبہ کرائی کہ اب وہ صحابہ کرام اور عامۂ مومنین کے بارے میں دشنام طرازی نہیں کرے گا اور نہ وہ نشہ آور چیزیں ــــ بھنگ (حشیش وغیرہ) ــــ پیئے گا۔ نیز تمام محرمات سے مجتنب رہے گا۔ اور ذمیوں سے میل جول کا سلسلہ منقطع کر دے گا۔ امام صاحب نے اس سے یہ بھی عہد لیا کہ آئندہ سے وہ خواب کی تعبیریں بھی نہیں دیا کرے گا، اور نہ اٹکل پچو کوئی ایسی بات (اپنی بزرگی جتانے کے لیے) کہے گا، جس کا حقیقی اور واقعی طور پر اس کو علم نہ ہو[1]

ازالۂ بدعات و منکرات کی مساعی

امام صاحب کو اس کی بھی بڑی فکر تھی کہ ازالۂ بدعات و منکرات کیا جائے۔ ایک مرتبہ انہیں معلوم ہوا کہ ایک چٹان ہے جس کی زیارت کے لیے مسلمان جاتے ہیں اور وہاں جا کر نذر نیاز بھی کرتے ہیں۔ بس یہ سنتے ہی وہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ اٹھ کھڑے ہوئے اور سنگ تراشوں کی مدد سے اس چٹان کے ٹکڑے کر دیئے، یہاں تک کہ اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکا اور بالکل نیست و نابود کر دیا، اور اس طرح مسلمانوں کو ایک بڑے فتنہ سے بچا لیا۔[2]

اس کے بعد امام صاحب نے نام نہاد صوفیہ کو بھی بے نقاب کرنے کا فیصلہ کر لیا، جنہوں نے اپنی شعبدہ گری سے عوام کے دلوں پر اپنا اثر جما لیا تھا، آپ نے ان کے خلاف اعلانِ جنگ کر دیا، خاص طور پر اُن شعبدہ باز صوفیوں کے خلاف جو در پردہ یا علی الاعلان تاتاریوں سے ملے ہوئے تھے، اور جنھوں نے شام پر حملہ کے دوران میں تاتاریوں کا ساتھ دیا تھا اور ان کی مدد کی تھی، اور فتنہ و فساد میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔

رفاعی صوفیوں سے مقابلہ ان نام نہاد صوفی جماعتوں میں ایک جماعت وہ بھی جو اپنے آپ کو رفاعی کہلاتی تھی، یہ لوگ

[1] البدایہ ص ۳۳ ج ۱۴۔

[2] البدایہ والنہایہ (ابن کثیر) ص ۳۴ ج ۱۴۔

سیداحمد الرفاعیؒ کے پیروکار تھے۔ ایک مرتبہ یہ امام صاحب کی ضد میں آئے تو ان کی شعبدہ گری کا پول بھی کھل گیا۔ ان لوگوں کا دعویٰ تھا کہ سید احمد رفاعی کی برکت سے آگ ان پر اثر نہیں کرسکتی۔ یہ بھڑکتی ہوئی آگ میں چل پھر سکتے ہیں، بات یہ تھی کہ یہ لوگ واقعی بھڑکتی ہوئی آگ میں چلتے پھرتے تھے، اور سچ مچ آگ ان پر اثر نہیں کرتی تھی، مگر اس کی وجہ سید احمد رفاعی کے نام کی برکت نہ تھی، بلکہ یہ بھی کہ یہ لوگ جسم پر ایک ایسا مادہ مل لیتے تھے، جو آگ کو قبول نہیں کرتا تھا، جب ان لوگوں نے نائب السلطنت کی موجودگی میں اپنا یہ شعبدہ امام صاحب کو دکھانا چاہا تو آپ نے فرمایا:

"تم میں سے جو آگ میں داخل ہوکر اپنی "کرامت" دکھانا چاہتا ہے اُسے چاہیے کہ پہلے حمّام میں جائے اور اپنے جسم کو خوب اچھی طرح دھوئے اور سرکہ کی مالش کرے اور گھاس سے اپنا بدن خوب رگڑلے۔ اگر واقعی وہ اپنے دعوے میں سچّا ہے، تو اس کے بعد آگ میں کودے"!

رفاعیوں کے سردار نے کہا:

"ہماری یہ "کرامتیں" تاتاریوں کے سامنے ہوتی ہیں، نہ کہ شرع کے مقابلہ میں[2]!"

اس بات سے جو اتفاقاً منہ سے نکل گئی تھی سارا بھید کھل گیا یعنی یہ کہ یہ لوگ تاتاریوں سے سازباز رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان جرائم کی پاداش میں ــــ یعنی تاتاریوں سے سازباز رکھنا اور اپنے وطن شام کے خلاف غداری کرنا ــــ انہیں قرار واقعی سزا دی گئی!

---

[1] احمد بن ابی الحسین الرفاعی۔ المتوفی سنہ ۵۷۸ھ جن کی طرف صوفیوں کا فرقہ رفاعیہ منسوب ہے۔ (ر۔ح)

[2] البدایہ ص ۳۶ ج ۱۴ ۔ و العقود الدریہ ص ۱۹۵ ۔ (ر۔ح)

(۴)

امام صاحب کا دورِ ابتلاء

اس عنوان سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ خدانخواستہ امام صاحب کی توہین و تذلیل اور ذلت و رسوائی کی داستان بیان کریں، کیونکہ اس طرح کا کوئی واقعہ ان کی زندگی میں پیش ہی نہیں آیا، وہ جب تک زندہ رہے، اجلال و اکرام، احترام اور قبولِ عام کی زندگی بسر کرتے رہے، اس عنوان کے تحت ہمارا مقصد یہ ہے کہ ہم امام صاحب کے اس دورِ ابتلا کا ذکر کریں جو قید و بند اور سجن و زنداں کی صورت میں رونما ہوا، جس نے ان کی آزادئ فکر و عمل سلب کر لی، اور انہیں دعوت و تبلیغ کے فرائض سے روک دیا۔

امام صاحب کا آفتابِ اقبال نصف النہار پر پہنچ چکا تھا، ان کا نام نامی ملک کے گوشہ گوشہ اور چپہ چپہ میں عزت و احترام کے ساتھ یاد کیا جاتا تھا، اس بلندی و عظمت کے باوجود تکبر و نخوت کا ان کے پاس کہیں گزر ہی نہیں تھا۔ حالانکہ یہ واقعہ ہے کہ معرکہ جو اس بات کا فخر ہے کہ تاتاریوں کے زور کو انہوں نے توڑ کر رکھ دیا اور ان کے دانت کھٹے کر دیئے تھے تو تاریخ کے اس دور میں اس کا سہرا اسی معمر رسیدہ اور بزرگ عالم ـــ امام ابن تیمیہؒ ـــ کے سر ہے، اسی کی عزیمت اور ایمان پرور تقریروں سے دلوں میں حرارت پیدا ہوئی، عزائم مضبوط ہوئے، انہوں نے لشکر اکٹھے کیے، فوجیں جمع کیں، اور بنفسِ نفیس میدانِ کارزار میں کود پڑے۔

انہوں نے حکومتِ اسلامی کی نہ صرف بیرونی حملوں سے مدافعت کی بلکہ ان اندرونی دشمنوں سے بھی بچانے کی پوری پوری کوشش کی، مثلاً نصیریہ اور حاکمیہ جو مسلمانوں کی بعض داخلی کمزوریوں سے

تاتاریوں اور مسیحیوں کو مطلع کرتے اور حکومتی راز فاش کرتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تاتاری چٹان دمشق کے میدان میں جو آخری مرتبہ پاش پاش ہوئی تو اس میں عمل دخل اسی درویش صفت عالم ـــ شیخ الاسلام ابن تیمیہ قدس اللہ روحہ ـــ کا ہی ہے!

مگر کیا مجال کہ کبر و نخوت کا اس بے لوث ہستی کے پاس گذر بھی ہو اور یہ ہو بھی کیسے سکتا تھا، جب کہ حسبِ فرمانِ حدیث غرور وایمان ایک جگہ مجتمع نہیں ہو سکتے، غرور شیطان کا مظہر ہے، اور ایمان رحمان کا، خدائے بزرگ و برتر نے ان کے قلبِ صافی کو غرور وحسد سے پاک وصاف کر دیا تھا، اس کے بجائے انہیں وہ عزیمت عطا فرمائی تھی جو فولاد کی طرح بے لچک تھی، وہ زبان عطا فرمائی تھی جس کی سحر انگیزی اور اثر آفرینی ایک حقیقت تھی، وہ ارادہ عطا فرمایا تھا جو عمل کا ہم رکاب اور ہمدوش تھا، اور ان کی یہ تمام صلاحیتیں ذاتی نام و نمود، اور حصولِ جاہ واقتدار کے لیے نہ تھیں، بلکہ مصلحت اسلام ومسلمین کے لیے وقف تھیں۔

امام صاحب کے ان صفاتِ محمودہ اور خصائصِ گوناگوں نے حاسدوں اور دشمنوں کی ایک جماعت پیدا کر دی، حسد کی آگ میں وہی جلتے اور دشمنی کے انگاروں پر وہی لوٹتے تھے جو ان صفات عالیہ سے محروم تھے، اور اس مرتبۂ بلند تک پہنچنا جن کے بس سے باہر تھا۔ ان حاسدوں اور دشمنوں کی صف میں سب سے نمایاں اور پیش پیش وقت کے فقہاء تھے، جنہیں سرکاری خزانہ (بیت المال) سے وظائف ملتے تھے، لہٰذا ان کی فکر ورائے کا محور رزق وزر تھا، اور ہم دیکھ چکے ہیں کہ امام صاحب کا ہاتھ اگرچہ علمی مناصب کے عزل وسقوط میں نہیں تھا، لیکن ان کی تقسیم وتقرر کے لیے ان کا ایک اشارۂ چشم کافی تھا، اور اس کام میں وہ کسی سے تشکر وسپاس کے متمنی نہ تھے۔ خدا کے لیے کرتے تھے اور اسی کی رضا اور اسی سے اجر کے متوقع رہتے تھے، خود اپنے لیے نہ انہیں منصب کی ضرورت تھی نہ اعزاز کی، ان کے لیے بس اتنا تھا کہ وعظ وارشاد کا سلسلہ جاری رکھیں، درس وتعلیم کے فرائض انجام دیتے رہیں۔

امام صاحب کے دشمن اور حاسد

امام صاحب کی سربلندی اور رفعت ومنزلت میں اضافہ ہوتا رہا، ساتھ ہی ساتھ دشمنوں اور حاسدوں کی تعداد بھی بڑھتی رہی۔ فقہاء کی طرف سے مخالفت اور معاندت کا اظہار بھی ہوتا رہا۔ ان حضرات کے بغض وحسد کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ وہ دیکھتے تھے کہ بعض مناصب کے تقرر اور تقسیم ہیں جن کے لیے یہ لوگ جان تک کی بازیاں لگا دینے پر تیار رہتے ہیں، امام صاحب کا صرف ایک اشارۂ چشم کافی ہوتا ہے

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے کہ تقی الدین بن دقیق العیدؒ کی وفات کے بعد ان کی جگہ جو صاحب شیخ الحدیث بنائے گئے وہ امام صاحب ہی کے نامزد تھے، یہ فقہاء اس بات سے جلتے اور خار کھاتے تھے کہ انہی کی جماعت کا ایک آدمی انفرادیت کی پوری شان کے ساتھ رفعت اور منزلت کے آستانہ تک پہنچ چکا ہے۔ عوام اس کا منہ تکتے ہیں، جو وہ کہتا ہے مانتے ہیں، جس طرف وہ رہنمائی کرتا ہے چل پڑتے ہیں۔ اس کی رائے اور دعوت پر سمع و طاعت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ لیکن ان بزرگانِ کرام نے یہ نہیں سوچا کہ آخر وہ کونسے اوصاف ہیں جنہوں نے امام صاحب کو اس مرتبہ تک پہنچا دیا ہے؟ اگر وہ یہ سوچتے اور امام صاحب کی طرح اپنی سیرت و کردار کو صیقل کر لیتے تو وہ بھی ان کی طرح قبولِ عام اور عقیدتِ انام حاصل کر سکتے تھے۔ انہوں نے نتیجہ دیکھا اور بھڑک گئے، اور حسد کی آگ میں جلنے لگے۔ حافظ ابن کثیر نے اپنی تاریخ میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

> "شیخ تقی الدین (امام ابن تیمیہ) سے فقہاء کی ایک جماعت جلا کرتی تھی، اس لیے کہ حکومت کی نگاہ میں وہ وقار و اجلال کے حامل تھے، عوام ان کے ارشادات پر سرِ تسلیم خم کر دیتے تھے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ تن تنہا انجام دینا ان کا شعار تھا، اسی کے باعث وہ لوگوں میں مقبول تھے، ان کے اتباع کی تعداد حدِ شمار سے خارج تھی، ان کی حمیتِ مذہبی، اور علم و عمل نے انہیں محسود بنا دیا تھا۔"[1]

امام صاحب کی حق گوئی

امام تقی الدین ابن تیمیہؒ کا حال یہ تھا کہ بلا کے حق گو تھے۔ ان کی حق گوئی نے دشمن بڑھا دیئے، دوست کم کر دیئے۔ اب ان کے رفیق و دمساز وہی لوگ تھے جن کے اُن سے اغراض نہ تھے، لیکن مختلف گروہ اور فرقے تھے جو امام صاحب سے ان کی حق گوئی کے جرم میں خار کھائے بیٹھے تھے۔ ان میں شیعہ بھی تھے اور معلوم ہے کہ فرقۂ باطنیہ کی سرکوبی کے لیے وہ بہ نفسِ نفیس لشکر کی قیادت کرتے ہوئے پہنچ گئے تھے، اور ان کا سارا زور و قوت ختم کر دیا تھا، ان کی جنگجو ٹولیوں کو تتر بتر کر دیا تھا۔ درخت کاٹ ڈالے تھے، اور ان کی کمین گاہوں کو منہدم کر دیا تھا، یہ لوگ امام صاحب کے زوال کے جویا تھے۔ عوام کو تو ان کے خلاف بھڑکا نہیں سکتے تھے، لہٰذا خواص کے دل میں امام صاحب کے خلاف حسد اور جلن کی آگ بھڑکا کر انہوں نے کام نکالنا چاہا، اور کوئی شبہ نہیں اس اشتعال انگیزی کے فرائض وہ بڑے خلوص اور مستعدی

---

[1] البدایہ ص ۳۷ ج ۱۴ (ع - ح)

سے انجام دے رہے تھے۔

امام صاحب نے صوفیہ کی جماعت سے بھی ٹکر لی تھی، وہ امام صوفیہ اور فیلسوف اکبر محی الدین ابن عربی[1] پر بھی علانیہ نکتہ چینی اور تنقید کرتے تھے، اور ان کے افکار و آراء کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیتے تھے اور حکام وقت کو ترغیب دیتے تھے کہ وہ ان شعبدہ گروں کے مکر و فریب کا توڑ کریں، یہ لوگ نائب السلطنت کے پاس فریاد کناں پہنچے اور استدعا کی کہ امام صاحب کو ان پر نکتہ چینی کرنے اور تنقید کرنے سے روک دیا جائے، اور ہم لوگوں کو ہمارے حال پر چھوڑ دیا جائے، نائب السلطنت نے امام صاحب سے پوچھ گچھ کی۔ آپ نے فرمایا: ان لوگوں کی یہ استدعا نہیں قبول کی جا سکتی۔ ہر اس شخص پر جو اپنے تئیں مسلمان کہتا ہے، لازم ہے کہ وہ اپنے قول و فعل کو کتاب و سنت کے ماتحت رکھے، جو کتاب و سنت کے دائرہ سے باہر قدم نکالتا ہے وہ منکر کتاب و سنت ہے، اس کی تردید بھی کی جائے گی، اور اس پر نکتہ چینی بھی کی جائے گی[2]

یہ تھے وہ لوگ جن کے سینہ میں امام صاحب کے خلاف بغض و حسد کی آگ بھڑک رہی تھی، جو کینہ اور مخالفت کے جوش سے بے قابو ہو رہے تھے۔ بار بار حکومت کے ایوان میں پہنچتے اور فریاد و شیون کا سلسلہ شروع کر دیتے، لیکن بدقسمتی سے مقابلہ اس سے آن پڑا تھا جو دلیل و برہان اور کلام و بیان میں ان سے کہیں زیادہ فائق اور برتر تھا، اپنی برہان قاطع اور قاطع برہان سے انہیں بے بس اور نڈھال کر دیتا، عوام اس کے ساتھ تھے اور اس کے ہر قولِ حق پر آمنا و صدقنا کا نعرہ لگاتے تھے۔ رہے حکام و عمال، تو ان کی کیفیت یہ تھی کہ وہ کسی حال میں بھی اس طرح کے جدل و حرب کو گوارا نہیں کر سکتے تھے، کیونکہ اس کا نتیجہ بہرحال فتنہ و فساد کی صورت میں رونما ہوتا۔ حاسدوں نے یہ کمزوری محسوس کر لی، اور چپکے چپکے، آہستہ آہستہ اپنا زہر پھیلاتے رہے۔

---

[1] محمد بن علی الطائی الاندلسی المتوفی سنہ ۶۳۸ھ (شذرات ص ۱۹۰-۲۰۲-ج ۵)- گروہ صوفیہ کی مشہور شخصیت جن پر ہندوستان کے عالم صوفی حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ نے اپنے مکتوبات میں کڑی نکتہ چینی کی ہے۔ دیکھیے مکتوب ۲۶۶ ج اور ۳۱ ج ا وغیرہ۔ علامہ نعمان آلوسی زادہ نے جلاء العینین ص ۴۳-۴۴) میں ایسے متعدد حضرات کے نام گنائے ہیں جنہوں نے ابن عربی پر تکفیر و تبدیع کی حد تک تنقید کی ہے۔ مثلاً حافظ ابن حجر، سخاوی، ملا علی قاری وغیرہم۔ اس سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ امام ابن تیمیہؒ ابن عربی کی تکفیر میں منفرد نہیں۔ (ع-ح) [2] البدایہ ص ۳۶ ج ۱۴)

گمراہ کن عقائد کا رد

بہت سے عقیدے تھے جن میں امام صاحب کی رائے وقت کے فقہاء علماء سے مختلف تھی. مناقشہ کا آغاز عقیدہ حمویہ سے ہوا، ۶۹۸ھ میں اہل حماۃ کے سوالات کا جو جواب امام صاحب نے دیا تھا، اس سے بعض حکام بھی چراغ پا ہوئے، اتنے میں فتنہ تاتار نے سر اٹھایا اور نتیجہ یہ ہوا کہ حساد بک کر بیٹھ رہے. اور امام صاحب مسند درس سے اٹھ کر میدان جہاد میں پہنچ گئے۔ حوادث کی تاریکی میں ان کا ستارۂ عروج جگمگا تارہا، اور مخالفتوں کے طوفان میں ان کی ناؤ ساحل مراد سے قریب تر ہوتی رہی۔ شب دیجور کی سیاہی دُور ہوگئی، اور صبح سعادت طلوع ہوئی، حاسدُں کے حسد میں اور اضافہ ہوگیا، لیکن امام صاحب کی منزلت اور علو مرتبت بھی بڑھتی ہی رہی۔

فقہاء امام صاحب سے کیوں خفا تھے؟

یہ فقہاء تو وقت جب تک حوادث اور آفات کے طوفان میں گھرے رہے، خاموش رہے۔ صلاح جنگ کے شور داور میدان رزم کی غوغا آرائی کے نقار خانے میں ان کی طوطی کی سی آواز کون سن سکتا تھا، یہ اگر حکام سے لگائی بجھائی کرتے تو بھی وہ اتنے احمق نہیں تھے کہ اس موقع پر ان کی باتوں پر کان دھرتے، اور امام صاحب کو خفا کر لیتے، اس لیے کہ جنگ کو کامیابی کے ساتھ اتمام تک پہنچانے میں امام صاحب کی خدمات اور شخصیت کی بڑی ضرورت تھی۔ عوام ان فقہاء سے بیزار تھے، اور امام صاحب کے بہاں نثار تھے، شدائد اور مصائب کے طوفان میں ان کی ذات عوام کے لیے سہارا بنی ہوئی تھی، پھر ایک بات اور بھی تھی۔ یہ علماء تو حسد کی آگ میں جل بھن رہے تھے، یہی ان کا کام تھا، اس کے برعکس امام صاحب کی ذات دین و خُلق کے اعتبار سے یکتا اور یگانہ تھی، ممکن نہ تھا کہ علماء امام صاحب کے خلاف زبانِ طعن دراز کرتے اور خاموشی کے ساتھ اُن کی بات سُن لی جاتی، کیونکہ یہ ان خصائص و فضائل سے محروم تھے امام صاحب جن کا نمونہ تھے، وہ امام صاحب ہی تو تھے جو دشمن کی تدبیروں کو ناکام بنا رہے تھے، حکامِ دولت کا حوصلہ اور ہمت بڑھا رہے تھے۔ امن و امان کی بحالی کے لیے اپنی خدمات وقف کیے ہوئے تھے۔ لوگوں کے ہراس کو دُور کر کے انہیں اطمینان اور سکون سے ہمکنار کر رہے تھے. اپنے قلم، زبان اور ذات سے جہاد کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے تھے، جس سے امت کے اندر ایک نیا جوش اور ولولہ پیدا ہو رہا تھا، عدل و انصاف کا بول بالا کر رہے تھے۔ باغیوں اور سرکشوں کے خلاف شمشیر بے نیام بنے ہوتے تھے، یہ وہ اسباب تھے جنہوں نے حاسد اور برہم علماء کو وقتی طور پر خاموش کر رکھا تھا لیکن جیسے ہی حالات رو براہ ہوئے یہ اپنے عافیت کدوں سے محتسب بن کر نکل کھڑے ہوتے، امام صاحب پر اعتراض کرنے لگے، اور ان پر الزام لگانے لگے کہ وہ تو علماء کے مخالف اور ان کے افکار و خیالات کے بڑے نقاد اور نکتہ چین ہیں۔

جرأت مندانہ اقدام اس سلسلہ میں ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ بارش کم ہوئی، کھیت سوکھ گئے۔ لوگوں نے حدیث شریف پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے بارش کے لیے دعا کی۔ اس موقع پر امام صاحب کے ایک متبع[1] نے امام بخاری کی کتاب "خلق افعال العباد" کا وہ حصہ بھی پڑھا جس میں فرقہ جہمیہ کے عقائد کا رد تھا، حاضر الوقت فقہاء اس سے اس وہم میں مبتلا ہوگئے کہ یہ ان پر ایک قسم کی تعریض ہے۔ کیونکہ وہ عقائد کے اعتبار سے اشعری ہیں، اور امام صاحب اور ان کے متبعین امام ابوالحسن اشعری کو جبریہ میں شمار کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ فقہاء شافعی قاضی کے پاس شکایت لے کر پہنچے۔ شافعی قاضی نے اس شخص کو جیل بھیج دیا۔ یہ خبر امام صاحب کو پہنچی، وہ یہ خبر سنتے ہی جیل خانے تشریف لے گئے اور اپنے ساتھ اپنے قیدی پیروکار کو واپس لے آئے۔[2]

---

[1] یہ بزرگ یگانۂ روزگار محدث حافظ ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمٰن المزی الدمشقی تھے۔ (ع۔ ح)

[2] حافظ ابن کثیر نے یہ پورا قصہ حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے:

"دمشق کا نائب السلطنت شہر میں موجود نہ تھا جس سے حالات بہت ابتر ہو رہے تھے۔ اتفاق کی بات، شیخ جمال الدین المزی نے فرقہ جہمیہ کے عقائد پر رد والا حصہ امام بخاری کی "کتاب خلق افعال العباد" نمازِ استسقاء کے موقع پر پڑھ ڈالا۔ حاضرین میں سے بعض فقہاء اس بات پر بگڑ گئے اور شافعی قاضی ابن صصری (قاضی القضاۃ نجم الدین ابوالعباس احمد بن العدل عماد الدین محمد التغلبی الشافعی المتوفی ۷۲۳ھ)۔ البدایہ ص ۱۰۶ ج ۱۴) کے پاس شکایت لے کر پہنچے قاضی صاحب نے شیخ مزی کو جیل میں ڈال دیا۔ یہ خبر امام ابن تیمیہ کو پہنچی، وہ جیل خانے تشریف لے گئے اور شیخ مزی کو اپنے ساتھ رہا کرا لائے اور سیدھے محل پہنچے۔ یہاں قاضی صصری رونق افروز تھے۔ قاضی صاحب نے شیخ مزی کو دیکھ کر ناک بھوں چڑھائی اور قسم کھائی کہ اگر شیخ صاحب کو واپس جیل نہ بھیجا گیا تو وہ اپنے منصب سے مستعفی ہو جائیں گے۔ قائم مقام حاکم نے قاضی صاحب کو خوش کرنے کے لیے دوبارہ جیل بھیج دیا۔ وہ قوصیہ میں چند روز تک بند رہے۔ پھر رہا کر دیئے گئے۔ پھر جب نائب السلطنت واپس آیا تو امام صاحب اس کے پاس گئے اور بتایا کہ اس کی عدم موجودگی میں ان پر اور ان کے دوستوں پر کیا گزری، نائب السلطنت نے یہ واقعات سن کر اپنے غم والم کا اظہار کیا اور شہر میں اعلان کرا دیا کہ عقائد کے سلسلہ میں کسی طرح کی بحث و گفتگو اور جدل و مخالفت کا سلسلہ جاری نہ رکھا جائے۔ آئندہ اگر کوئی اس طرح کی حرکت کرے گا تو پھر اس کا مال ضبط کر لیا جائے گا اور اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ اس اعلان کے بعد شورش ختم ہو گئی۔" (البدایہ والنہایہ ج ۱۴ ص ۳۷)

حنابلہ اور دوسرے علماء کی باہمی مخالفت

صورتِ حال یہ تھی کہ حنابلہ ایک طرف تھے اور دوسرے تمام فقہاء اور علماء ایک طرف۔ حنابلہ ابوالحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی کے عقائد و خیالات سے اختلاف رکھتے تھے۔ دوسرے فقہاء اشعری اور ماتریدی عقائد کے پیرو تھے۔ امام ابن تیمیہ حنبلی مذہب کے متبع تھے، اور اسی فقہ پر عامل تھے۔ انہوں نے حنابلہ کی طرف سے حفظ و دفاع کا کام اپنے ذمے لیا اور اس بات کی تردید کی کہ وہ فرقہ حشویہ[1] کی طرح تجسیم یا تشبیہ کے قائل ہیں اور ثابت کیا کہ عقائد اور اصول و فروع میں ان کا مسلک کتاب و سنت کی واضح تعلیمات پر مبنی تھا۔

امام صاحب کی اس ہمت، عزیمت اور طرزِ کار سے حنابلہ کی پوزیشن مضبوط اور انہیں خاص وقعت حاصل ہو گئی، کیونکہ دوسرے فقہاء ان کو حقیر سمجھتے اور ان سے اجتناب کرتے تھے۔ اس بات نے فقہاء میں اور زیادہ برہمی پیدا کر دی، اس طرح یہ ایک اور سبب مخالفت اور اربابِ حکومت سے امام صاحب کے خلاف شکوہ و شکایت اور دراندازی و سازش کا پیدا ہو گیا۔

آتش نوائی سے مخالفت میں اضافہ

اس جگہ ہم ایک بات کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں، وہ یہ کہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ اپنے اخلاق اور اپنی زبان کے اعتبار سے ذرا گرم مزاج تھے، کبھی کبھی ان کی زبان پر سخت و درشت الفاظ جاری ہو جاتے تھے، مثلاً وہ مخالفین کی تردید کرتے ہوئے جب ان کے قول کا ذکر کرتے تھے تو فرما دیا کرتے تھے "یہ جاہلانہ بات ہے" یا فرماتے تھے "یہ ناسمجھی کی بات ہے"۔

بات یہ تھی کہ آپ حریف علماء کے مقابلہ میں کم سن تھے، یہ لوگ بوڑھے تھے، امام صاحب کی عمر صرف ۳۴ سال کی تھی، اس لیے ان کے یہ الفاظ حریفوں کو اور زیادہ ناگوار گزرتے تھے۔ بحث و گفتگو کی اسی آتش نوائی نے بہت سے فقہاء کو امام صاحب کا مخالف اور دشمن بنا دیا تھا!

---

[1] حشو کے لفظی معنی ہیں بھرتی کی چیز۔ عوام کے لیے بھی مستعمل ہے۔ سب سے پہلے فرقہ معتزلہ کے بانی عمرو بن عبید نے یہ لفظ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق کہا تھا، اس کے بعد تحقیر کے طور پر اہلِ حدیث کو معتزلہ اس لفظ سے پکارنے لگے جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ قرآن و حدیث پر عقیدہ و عمل رکھنے والے یہ لوگ عامی ذہن کے ہیں اور ہم لوگ (یعنی معتزلہ) مغزِ سخن تک پہنچتے ہیں! قال ابن تیمیۃ فی المنہاج (ص ۲۲۱ ج ۱) اول من تکلم بھذا اللفظ عمرو بن عبید فقال عبداللہ بن عمر کان حشویا وکان ھذا اللفظ فی اصطلاح من قالہ یرید بہ العامۃ الذین ھم حشو او ھم غیر الاعیان المتمیزین، یقولون ھذا من حشو الناس اھ العقود الدریہ ص ۲۳۶) عجیب بات ہے کہ "عقل" کے دھنی اور تقلیدِ جامد کے دلدادہ آج بھی اہلِ حدیث کو ایسے القاب بخش رہے ہیں۔ فما اشبہ اللیلۃ بالبارحۃ! (ع-ح)

(۵)

اِبتلا کا پہلا دور

اب وہ وقت آگیا تھا کہ فقہاء کی ایک جماعت اور علامہ تقی الدین ابن تیمیہؒ کے درمیان باقاعدہ ٹھن چکی تھی، اور ان لوگوں نے فیصلہ کر لیا تھا کہ امام صاحب کو امکانی حد تک تکلیفیں اور اذیتیں پہنچا کر رہیں گے چنانچہ انہوں نے امام صاحب کے ارد گرد فتنوں کا تانا بانا بننا شروع کر دیا، لیکن دو چیزیں تھیں جو اس وقت تک امام صاحب کو معاصر علماء کے گزند سے بچائے ہوئے تھیں۔

ایک تو یہ کہ شام کے حکام و عمال امام صاحب کے بارے میں اچھی رائے رکھتے تھے، ان کے اخلاص کے قائل تھے، ان کے دینی مرتبہ کے رمز آشنا تھے، ان کے علم و معرفت کا ان پر سکہ بیٹھا ہوا تھا، گو ان کی علمی حالت ایسی نہیں تھی کہ امام صاحب کے مقام علم کا پورا پورا اندازہ کر سکتے۔ اور مختلف فیہ معاملات و مسائل میں، حق کس طرف ہے؟ اس کا صحیح صحیح اندازہ لگا سکتے، اور اختلاف کے اسباب و علل کا تجزیہ کر سکتے، کیونکہ یہ چیز ان کی قوت و طاقت اور وقوف و علم سے باہر تھی، یہ حکام و عمال ترک سپاہ کے افراد تھے، اکھڑ بھی اور کم علم بھی۔

دوسرے یہ کہ شام کے عوام کی نظر میں بھی امام صاحب کی جو قدر و قیمت تھی اس سے یہ حکام و عمال پورے طور پر واقف تھے، اور یہ منزلت ایسی تھی جس تک کوئی دوسرا شخص نہیں پہنچ سکا تھا، وہ جانتے تھے اگر امام صاحب کو چھیڑا تو فتنوں کا دروازہ کھل جائے گا، اس لیے اگر یہ لوگ کسی معاملہ میں امام صاحب کے مخالفوں اور حریفوں کے ہمنوا بھی ہوتے تو بھی عوام کے ڈر سے اور فتنہ و فساد کے اندیشہ سے ان کا ساتھ نہیں دے سکتے تھے۔

ہاں، امام صاحب کے خلاف شام کے علاوہ اگر کہیں اور محاذ بنایا جاتا تو کامیابی کی پوری امید تھی، اور یہ حریف اپنے مقاصد میں اچھی طرح کامیاب ہو سکتے تھے۔ چنانچہ حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا کہ ایسی صورت بھی پیدا ہو گئی۔

ہُوا یہ کہ سلطانِ مصر الناصر جو امام صاحب کا مداح و قدر دان تھا، لیکن اب حالات کچھ ایسے رونما ہوئے کہ اس کا اقتدار و اختیار مائل بہ زوال ہونے لگا۔ فوج کے امرا اور حکام اس کے خلاف خروج کرنے لگے، اور اب یہ بات بہت آسان ہو گئی کہ امام صاحب کے خلاف جو عزائم ایک عرصہ سے دلوں میں پرورش پا رہے تھے بروئے کار لائے جائیں اور انہیں زک دی جائے۔

امام صاحب مصر بلائے جاتے ہیں

ان ہی دنوں (۷۰۵ھ) میں بعض فقہاء نے امام صاحب کے خلاف کچھ الزامات کی تشہیر شروع کر دی۔ اس بنا پر حکومتِ شام کی طرف سے بعض مجالسِ[1] مناظرہ منعقد کی گئیں جن میں میدان امام صاحب ہی کے ہاتھ رہا اور مخالفین نے منہ کی کھائی۔ لیکن انہوں نے پھر مصر کے ترک حکام و عمال تک وہی الزامات پہنچا دیئے جس سے وہ متاثر ہو گئے، کیونکہ مصر سے بعد کی وجہ سے امام صاحب کے اصل حالات و واقعات سے مصری پوری طرح واقف نہیں تھے، چنانچہ یہ ظاہر کر کے کہ وہ ابن تیمیہؒ کی بریت چاہتے ہیں، انہوں نے امام صاحب کو مصر طلب کر لیا، پھر ایک دوسرا فرمان صادر ہُوا کہ امام صاحب بذریعۂ ڈاک فوراً روانہ کرائے جائیں، امام صاحب نے اپنے اصول اور عادت کے مطابق حالات و امور کا مقابلہ کرنے سے کبھی اعراض نہیں کیا، نہ حالات کا مقابلہ کرنے میں کبھی تردد محسوس کیا، وہ فکر و رائے اور میدانِ عمل دونوں کے مرد میدان تھے، لہٰذا سفرِ مصر پر بغیر کسی تامل کے آمادہ ہو گئے، لیکن شام کے نائبِ سلطنت کو راز درونِ پردہ معلوم تھا، وہ جانتا تھا کہ مصر میں اندر ہی اندر کیا کھچڑی پک رہی ہے، لہٰذا اس نے اشارہ اشارہ میں امام صاحب کو رائے دی کہ مصر تشریف نہ لے جائیں، اس نے عرض کیا، میں اپنے سرکاری مراسلہ کے ذریعہ اس معاملہ کو سلجھا لوں گا، آپ قصدِ سفر نہ فرمائیں۔ لیکن امام صاحب نے یہ رائے نہ مانی، امام صاحب کا یہ انکار پیش آنے والے حالات و واقعات سے لاعلمی کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ ان کے خیال میں ان کا مصر جانا عوام کے لیے بہر حال مفید تھا۔ نیز انہیں اپنے افکار و آرا کی نشر و تبلیغ کا بھی وہاں موقع مل رہا تھا، اور ایسے مواقع کے وہ جویا رہتے تھے۔ ان کے آراء ہی تو تھے جو سلف صالح کے تھے۔ وہ لوگوں کو اپنے فکر و خیال کی طرف جب ضرورت محسوس کرتے تھے ضرور دعوت دیتے تھے، خواہ نتائج کچھ ہی

---

[1] ان مجالس کا ذکر آئندہ چل کر اپنے موقع پر آئے گا۔ (ع-ح)

کیوں نہ ہوں۔ بے شک مصر میں ان کے تبع نہیں تھے، لیکن کیا وجہ تھی کہ وہ پیدا نہ کیے جائیں؟ اہل مصر کو حق کی طرف دعوت دینے میں اگر زیاں اور نقصان سے دوچار ہونا پڑے تو بھی اس سے گریز کیوں کیا جائے؟ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ سے یہ ہویدا نہیں ہے کہ حق کی طرف دعوت دینے اور سچائی کی طرف بلانے میں خواہ کیسی ہی اذیتیں اور تکلیفیں کیوں نہ برداشت کرنی پڑیں ان کا خیر مقدم کرنا چاہیے۔ اگر شام میں تعظیم و تکریم کی نعمت حاصل تھی تو مصر میں مخالفت اور ذلت و رسوائی کے حاصل کرنے میں بھی تامل نہ کرنا چاہیے، اور سمجھ لینا چاہیے کہ یہ شام کی ہردل عزیزی کی زکوٰۃ ہے۔ پھر ان سب باتوں سے قطع نظر امام صاحب کو اپنے علم اور قوت برہان و حجت پر اعتماد تھا، انہیں امید تھی کہ ان خداداد صلاحیتوں کے باعث انشاء اللہ بالآخر وہ مصر میں اہانت کے بجائے کرامت حاصل کر کے رہیں گے، چنانچہ نہایت اطمینان اور دل جمعی کے ساتھ انہوں نے والیٔ شام سے عرض کیا "میرے مصر جانے میں بڑی مصلحت اور بہت زیادہ فائدے ہیں"[1]

مصر کی طرف کوچ

چنانچہ امام صاحب نے رخت سفر باندھا، ایک بہت بڑا مجمع اہل شام کا آپ کو باچشم گریاں رخصت کرنے کے لیے روانگی کے وقت موجود تھا، لیکن امام صاحب اس مجمع سے اس حالت میں وداع ہو رہے تھے کہ وہ پُر امید اور پورے طور پر مطمئن تھے!

الزامات اور اتہامات کا طومار

امام صاحب مصر کی طرف روانہ ہوئے، یہ واقعہ ۷۰۵ھ کا ہے۔ انہوں نے جدھر کا رُخ بھی کیا نور و ہدایت بن کر پہنچے غزہ تشریف لائے تو وہاں کی جامع مسجد میں ایک بڑی مجلس منعقد کی، اور حکمت و معرفت سے بھرے ہوئے درس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ پھر مصر آئے اور قاہرہ میں داخل ہوئے۔ اس سرزمین پر خدائے قادر و توانا سے استعانت کرتے ہوئے اور نشر علم و معرفت کا عزم لیے ہوئے انہوں نے قدم رکھا، یہاں دشمن پہلے سے تیار بیٹھے تھے، اور سارا پروگرام مرتب کر چکے تھے۔ چنانچہ قلعہ میں مجلس منعقد ہوئی اس مجلس میں قضاۃ اور اکابر حکومت موجود تھے۔ امام صاحب نے گفتگو کا آغاز کرنا چاہا، لیکن انہیں اس کا موقعہ نہ دیا گیا، اس لیے کہ حریف ان کی قوت بیان، زور کلام اور حسن استدلال سے خائف تھے، لہٰذا قبل اس کے کہ وہ کچھ بولیں ان پر الزامات، ایرادات اور اتہامات کا طومار باندھ دیا گیا۔ پیش پیش زین الدین بن مخلوف[2] تھے، جو قاضی مالکیہ تھے۔ یہ وہی پیش پا افتادہ اعتراضات تھے

---

[1] البدایہ لابن کثیر ص ۳۸ ج ۱۴

[2] قاضی القضاۃ زین الدین علی ابن مخلوف النویری المالکی۔ المتوفی ۷۱۸ھ (ع۔ ح)

یعنی امام صاحب کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقۃً عرش کے اوپر ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ حروف اور آواز سے متکلم ہے، امام صاحب نے چاہا کہ ان اعتراضات کا جواب دیں۔ چنانچہ حسبِ معمول انہوں نے حمد و ثنا سے کلام کا آغاز کیا، لیکن ان سے کہا گیا، ہمارے اعتراضات کا جواب دیں، تقریر نہ کیجیے، اب امام صاحب نے سمجھ لیا کہ ان کا مقصد بحث و گفتگو نہیں بلکہ فیصلہ ہی صادر کرنا ہے۔ انہوں نے دریافت فرمایا:

"میرے افکار و عقائد کے بارے میں فیصلہ کون کرے گا؟"

جواب میں کہا گیا:

"قاضی مالکیہ زین الدین بن مخلوف!"

امام صاحب نے قاضی صاحب سے فرمایا:

"آپ میرے متعلق فیصلہ کس طرح کر سکتے ہیں؟ کیونکہ آپ تو میرے حریف مقابل ہیں؟"

یہ سنتے ہی قاضی صاحب سخت برہم ہو گئے، اور گھبرا کر فوراً ہی ان کی قید کا حکم صادر فرما دیا اس حکم کی تعمیل ہوئی، اور امام صاحب مشہور قید خانہ "جب"[1] میں قید کر دیئے گئے، ساتھ ہی آپ کے دونوں بھائی علامہ شرف الدین[2] اور زین الدین[3] بھی جیل بھیج دیئے گئے[4]

مالکی قاضی کا اعمال نامہ زین الدین بن مخلوف قاضی مالکیہ کے حکم بننے پر امام صاحب نے جو اعتراض کیا تھا وہ بالکل بجا تھا، یہ زین الدین وہ بزرگ تھے جو اپنی قساوت اور سختی میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے۔ خصوصاً جو علماء ان کے فکر و رائے سے اختلاف کرتے تھے ان کے تو یہ جان کے گاہک بن جاتے تھے۔ سنہ ۷۴۱ھ میں ایک بلند پایہ عالم اس اتہام میں انہی قاضی صاحب کے حکم سے ماخوذ ہوئے کہ شریعت کی تنقیص کرتے ہیں اور آیاتِ محکمات کا مذاق اڑاتے ہیں اور متشابہات کا معارضہ کرتے ہیں۔ چنانچہ قاضی صاحب کی معدلت گاہ سے ان کے قتل کا فرمان جاری ہو گیا۔ حالانکہ ان کے فضل و کمال کا ہر شخص معترف تھا۔ اور ان کی فضیلت سب کو تسلیم تھی۔ علماء کے حلقہ میں عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ چنانچہ

---

[1] "جُب" کے معنی ہیں کنواں۔

[2] شرف الدین ابو محمد عبداللہ بن عبدالحلیم ابن تیمیہ وفات ۷۲۷ھ (شذرات ص ۷۶-۷۷-ج ۶) (ح-ح)

[3] زین الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن عبدالحلیم ابن تیمیہ وفات ۷۴۷ھ (شذرات ص ۱۵۲-ج ۶) (ح-ح)

[4] البدایہ ص ۳۸ ج ۱۴ (ح-ح)۔

اس حکم کے خلاف انہوں نے ابن دقیق العید سے جب فریاد کی، جو اپنے زمانہ کے شیخ الحدیث تھے، ان سے فریاد کرتے ہوئے کہا:

"آپ کی میرے بارے میں کیا رائے ہے؟"

ابن دقیق العید نے جواب دیا:

"مجھے تو آپ میں فضیلت اور بزرگی نظر آتی ہے، لیکن آپ کا فیصلہ قاضی زین الدین کے ہاتھ میں ہے۔"[1]

بہر حال نہ یہ شہادت قبول ہوئی، نہ حکم قتل میں تخفیف کی گئی، اور تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ قاضی صاحب باایں ہمہ سفاکی و خون آشامی کامل ۳۳ سال تک منصب قضا پر فائز رہے یعنی ۶۸۵ھ سے ۷۱۸ھ تک۔

پھر کیا وہ امام صاحب کی جلالتِ علمی ہی نہیں تھی جس نے اس خون آشام قاضی کو امام صاحب کے خلاف فتوائے قتل سے باز رکھا؟ ورنہ فکر و رائے کا جہاں تک تعلق تھا، دونوں کے راستے بالکل جدا تھے، امام صاحب مطلق طور پر کتاب و سنت اور مسلک سلف کے پیرو تھے، خواہ یہ مسلک کسی کے موافق ہو یا مخالف، وہ لوگوں کے ان عقائد و اعمال کو بدلنا چاہتے تھے جو کتاب و سنت و سلف صالح کے موافق نہ ہوں۔ وہ عام رائے سے مطابقت کے قائل نہیں تھے، صرف اللہ ہی کو اپنا حاکم مانتے تھے۔ اس کے برعکس قاضی صاحب کے نزدیک وہی حق تھا جو امام ابوالحسن اشعری کے منہ سے نکل گیا۔ اس کے علاوہ وہ ہر قول کو گمراہ کن اور کھوٹا ہی خیال کرتا تھا۔ ان حالات اور اصولی اختلاف کی موجودگی میں قاضی صاحب کو امام صاحب کیسے اپنے خلاف فیصلہ کرنے کا حق دے سکتے تھے۔

علاوہ ازیں یہ کوئی ایسا معاملہ تو تھا نہیں جس کا تعلق شہادتوں اور واقعات سے ہو۔ یہ معاملہ تو دلائل و براہین کا تھا۔ ایک ایسا شخص جو ایک ہی شخصیت ــــ امام ابوالحسن الاشعریؒ ــــ کے بندھن سے بندھا ہوا ہو، وہ ایک مجتہدِ مطلق کے دلائل و براہین کے متعلق کیا فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔

دھاندلی کا المناک مظاہرہ پھر یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ قاضی صاحب نے امام صاحب کے خلاف اتہام سازی کی اور غیر معمولی عجلت سے کام لے کر سزا بھی دے دی، اور یہ کوئی درست بات نہیں کہ جو شخص کسی پر الزام تراشی کرے وہی مسندِ عدالت پر قاضی بن کر بیٹھ جائے، بلکہ ہونا یہ چاہیے کہ اتہام لگانے والا اپنے دلائل پیش کرے جو تعزیر و عقوبت کو

---

[1] البدایہ ص ۱۸ ج ۱۴ (ع - ح)

جائز اور درست ثابت کرتے ہوں، پھر جس پر اتہام لگایا جائے اسے موقعہ ملنا چاہیے کہ وہ اپنی بریت میں دلائل و براہین پیش کر سکے، اور اپنے موقف و مسلک کو صحیح اور درست ثابت کر سکے، اس کے بعد قاضی کا فرض ہے کہ وہ مدعی اور مدعا علیہ کے بیانات سن کر کوئی فیصلہ صادر کرے، لیکن یہاں اس اصول پہ عمل نہیں کیا گیا۔ بلکہ ہوا یہ کہ زین الدین مالکی نے امام صاحب پر الزام لگایا اور انہیں صفائی پیش کرنے کا کوئی موقعہ نہیں دیا، تو اس صورت میں قاضی صاحب کی حیثیت حریف مقابل کی تھی، نہ کہ حاکم کی، چنانچہ بالکل بجا طور پر تقی الدین ابن تیمیہؒ نے قضائے قاضی کو رد کر دیا، قاضی صاحب کا فرض تھا کہ یہ مقدمہ وہ کسی دوسری عدالت میں پیش کرتے، جو الزام لگانے میں جلدی نہ کرتا اور فیصلہ بھی سوچ سمجھ کر کرتا، مگر افسوس کہ اس قاضی نے اس بلند مرتبہ ہستی کو ناحق تنگ کیا جس کی وجہ سے اور بھی شہرت دوام حاصل ہو گئی۔

امام صاحب جیل خانہ میں رمضان ۷۰۵ھ میں امام صاحب داخل زنداں ہوئے۔ شام میں یہ خبر پہنچی تو وہاں کے لوگ بیتاب ہو گئے۔ امام صاحب چونکہ حنبلی مسلک میں شمار تھے، اس لیے ان کے "جرم" میں حنابلہ پر بھی آفت آ گئی۔ ابن کثیر لکھتے ہیں:

> "دیارِ مصر میں حنابلہ کو بہت زیادہ اہانت اور ذلت و رسوائی سے دوچار ہونا پڑا، اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ حنبلی قاضی علمی اعتبار سے بہت فرومایہ تھا، اسی وجہ سے حنابلہ کو گوناگوں مصیبتوں اور اذیتوں سے دوچار ہونا پڑا۔"[1]

ہم نہیں کہہ سکتے کہ حنابلہ کی اہانت اور ذلت کا سبب حنبلی قاضی کا علمی اعتبار سے کم مایہ ہونا تھا یا امام ابن تیمیہؒ اور تینوں قاضیوں کا اختلاف تھا، جنہوں نے اپنی رائے مالکی قاضی کے تابع کر لی تھی؟ اور جس کی رائے کی مزاحمت اور مقاومت کی تاب حنبلی قاضی میں تو بہر حال نہیں تھی۔ یہ بیچارہ نہ حنابلہ کی طرف سے مدافعت کر سکتا تھا، نہ ان کی سر بلندی کی صورت پیدا کر سکتا تھا جو دوسرے مذاہب (حنفی، شافعی وغیرہ) کے پیروؤں کے لیے حاصل تھی۔ بظاہر یہی بات ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ امام صاحب کی قید اور مصر میں حنابلہ کی درگت اور شام میں امام صاحب کے اتباع و انصار کی اہانت و مصیبت کا زمانہ ایک ہی ہے۔ (یعنی امام صاحب کی عزیمت کی سزا حنابلہ کو ملی، اور حنبلی قاضی بے بسی کے ساتھ یہ منظر دیکھتا رہا اور کچھ نہ کر سکا)

مشروط رہائی کی پیش کش تقریباً ایک سال تک امام صاحب سجن و زنداں کے مصائب برداشت کرتے رہے۔ آخر جفا کاروں کے ضمیر میں خلش پیدا ہوئی اور امام صاحب کی

---

[1] تاریخ ابن کثیر ص ۴۰۔ ج ۱۴۔

قیدِ بے میعاد ختم کرنے کا مسئلہ زیرِ غور آنے لگا۔ قاہرہ کے حاکم امیر سلار نے تینوں قاضیوں — حنفی، شافعی، مالکی — کو اپنے ہاں بلایا بعض دوسرے فقہاء اور علماء بھی اس موقعہ پر یاد کیے گئے۔ ان لوگوں سے امیرِ قاہرہ نے کہا کہ اب شیخ (امام صاحب) کو جیل سے باہر نکالنا چاہیے۔ بات یہ تھی کہ امیرِ قاہرہ امام جلیل ابن تیمیہؒ کی قیدِ بے میعاد کو عدل و انصاف ، دین و مذہب اور اخلاق و انسانیت کے خلاف سمجھ رہا تھا، کیونکہ وہ جانتا تھا یہ وہ شخص ہے جس نے بڑے بڑے مجموں کی قیادت کی، جس نے جیوش و عساکر کی سالاری کے فرائض انجام دیئے، جس نے مردانہ وار موت کا مقابلہ میدانِ جنگ میں کیا، اور وہ اسی کا پیدا کیا ہوا جذبہ تھا، جس نے مصری اور شامی فوجوں کو بالآخر تاتاری افواج پر غالب اور منصور کیا، لیکن قضاۃ اور فقہا اس معاملہ کو امیرِ قاہرہ کے نقطۂ نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ بایں ہمہ ان میں یہ تاب بھی نہیں تھی کہ امیر کی رائے سے اختلاف کرسکیں، اس لیے کہ ان کی زندگی حکام و امراء کی خوشنودیٔ مزاج ہی میں بسر ہوتی تھی۔ کم از کم ایسا تو کوئی نہ تھا جو امیر کی ناراضامندی اور برہمی کا خطرہ مول لے کر دل کی بات کہہ سکتا۔

آخر ان میں سے ایک صاحب نے کہا "کوئی مضائقہ نہیں، امام صاحب کو رہا کر دیا جائے، لیکن چند شرائط کے ساتھ، مثلاً یہ کہ وہ اپنے بعض عقائد سے رجوع کریں"، حاضرین نے اس رائے سے پورا پورا اتفاق کیا، چنانچہ کچھ لوگ امام صاحب کے پاس بھیجے گئے کہ وہ جائیں اور امام صاحب سے بات چیت کریں، لیکن امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے مشروط رہائی قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا، اس لیے کہ وہ ان لوگوں کی ذہنیت اور نیت سے بخوبی واقف تھے، وہ جانتے تھے یہ لوگ دلیل و حجت کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے والے نہیں ہیں۔ چھ مرتبہ امیر کے بھیجے ہوئے لوگ امام صاحب کے پاس آئے اور گئے، لیکن بات جہاں تھی وہیں رہی۔ امام صاحب نے ان لوگوں سے ملاقات کرنے، گفتگو کرنے اور ان کی دعوت قبول کرنے سے صاف انکار کر دیا، آخر یہ لوگ رخصت ہو گئے۔

اور امام صاحب بدستور اسیرِ زنداں رہے، ابنِ کثیر ان لوگوں کے بارے میں کہتے ہیں:

"آخر یہ لوگ حصولِ مقصد میں ناکام ہو کر واپس چلے گئے۔"

ان قضاۃ و علماء نے ایڑی چوٹی کا زور اس امر پر صرف کر دیا کہ امام صاحب قائل ہوئے بغیر اپنے عقائد اور آراء سے رجوع کریں اور اپنے عقیدہ کے برخلاف اعلان کر دیں، اور اگر اپنے عقیدے اور ایمان میں ان کی حسبِ مرضی تغیر نہیں کرتے تو پھر ساری زندگی جیل کی تنگ و تاریک کوٹھری میں بسر کر دیں۔ امام صاحب نے جیل میں رہنا گوارا کر لیا، لیکن اپنے عقیدے اور رائے کے خلاف

کوئی بات نہیں تسلیم کی، انہوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کے الفاظ میں ان پر خود غلط ناصحوں سے صاف صاف کہہ دیا:

اَلسِّجْنُ اَحَبُّ اِلَیَّ مِمَّا یَدْعُوْنَنِیْٓ اِلَیْہِ - (۱۲ : ۳۳)

یہ لوگ جس طرف مجھے بلا رہے ہیں اس کے مقابلہ میں جیل کی زندگی میرے لیے کہیں زیادہ مرغوب اور پسندیدہ ہے۔

مصر امام صاحب کی منزلت سے ناواقف تھا

امام ابن تیمیہ جس مصر میں اسیر زنداں تھے، وہ ان کے علم و فضل، شخصیت اور سیرت و کردار سے یکسر ناآشنا تھا۔ مصر کے رہنے والے اس حقیقت سے بھی ناآشنا تھے کہ ان کا یہ قیدی تاتاریوں پہ مصر کی فتح کا سب سے بڑا سبب تھا، شام کے لوگ امام جلیل کی اس تکلیف سے افسردہ اور غمناک تھے، یہ وہی مرد جلیل تو تھا جو خطروں اور طوفانوں کے وقت ان کے لیے سینہ سپر ہو کر کھڑا ہو جایا کرتا تھا، اور اس بارے میں حاکم سے لے کر ادنیٰ شہری تک میں کوئی اختلاف نہ تھا۔

قیدی کا خط

بلکہ حالت یہ تھی کہ امام صاحب جیل سے اپنے بعض رشتہ داروں کو خط لکھتے تو حاکم شام وہ خط منگواتا اور لوگوں کو پڑھ کر سناتا۔ اور اس کے مضمون سے متاثر ہو کر بے ساختہ امام صاحب کے بارے میں ستائش اور تحسین کے کلمات کہتا، ان کے علم و فضل کا اعتراف کرتا اور ان کے زہد و دیانت اور شجاعت کو تسلیم کیا کرتا، بلکہ یہاں تک کہہ دیا کہ:

"میں نے امام صاحب جیسا کوئی شخص نہیں دیکھا، نہ ان سے زیادہ بہادر اور شجاع کوئی آدمی میری نظر سے اب تک گزرا"

اس مکتوب میں امام صاحب نے ایک جگہ لکھا تھا:

"میں کوئی ایسی بات نہیں قبول کر سکتا، جو مجھ پر (میرے عقائد اور افکار کے برخلاف اقتدار و فرمان کے بل پر ٹھونسا جاتے۔ نہ میں اپنے افکار و عقائد کے بارے میں کسی طرح کی کمزوری دکھا سکتا ہوں"

ان الفاظ نے امیر کو اور زیادہ متاثر کیا، اور اس کی نگاہ میں امام صاحب کی قدر بہت زیادہ بڑھ گئی۔

شام میں امام صاحب کے جو چیز ملی تھی وہ شکر و ثنا اور احترام و عقیدت کے جذبات تھے۔ اور مصر میں جو کچھ ملا وہ عبارت تھا تکلیف و اذیت اور آفت و مصیبت سے۔ وجہ یہ تھی کہ شام امام صاحب

کے مقام اور ان کے پایۂ علم وفضل کا راز آشنا تھا، ان کی معرفت اور ادراک کا شناسا تھا، رہا مصر، سو وہ نہ ان کے مقام و منزلت سے صحیح طور پر واقف تھا، نہ ان کی شجاعت اور دلیری کے کارناموں سے جہاں تک مصر کے خواص کا تعلق تھا، وہ ضرور امام صاحب کے علم و عرفان سے بخوبی واقف تھے لیکن ان کمالات کو وہ چشم عوام سے پنہاں رکھنا چاہتے تھے۔ اس لیے کہ خواص کا گروہ مشتمل تھا علماء اور فقہاء اور محدثین[1] پر، اور یہ لوگ امام صاحب کی رائے اور منہاج کے سخت و شدید مخالف تھے۔ اس لیے کہ امام صاحب کی دعوت کا قبول عام ان کی مشیخت اور چودھراہٹ کے لیے موت کا پیام تھا، رہا گروہ امراء، تو اگرچہ یہ لوگ امام صاحب کے علم و فضل سے واقف تھے لیکن علماء کے ساتھ مل کر عوام کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے یہ لوگ بھی امام صاحب کی اذیت رسانی میں پیش پیش رہتے تھے، یا کم از کم یہ کہ امام صاحب کو جو ایذائیں دی جاتی تھیں انہیں غیر جانبداری کے ساتھ دیکھتے رہتے تھے اور ان کی حمایت و دستگیری کے سلسلہ میں کسی اقدام کی جرأت اپنے اندر نہیں رکھتے تھے۔

ابن مخلوف اور شرف الدین کا مناظرہ

امام صاحب کے دکھ اور تکلیف سے اہل شام بہت زیادہ متاثر و متالم تھے، اور مصر والے مستقل طور پر شامیوں کو خفا رکھنا مناسب نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ پے بہ پے علماء مصر اور شیخ (امام صاحب) میں اختلافات نپٹانے کی کوششیں کی گئیں۔ قاہرہ کے نائب السلطان سلار نے علماء اور امام صاحب کے مابین مفاہمت کی مساعی کا پھر آغاز کیا، چنانچہ امام صاحب نے جب جھکنے سے انکار کیا تو سلار نے ان کے رفیق زنداں دونوں بھائیوں کو طلب کیا، مالکی قاضی ابن مخلوف نے امام صاحب کے بھائی شرف الدین ابن تیمیہ سے مناقشہ کا آغاز کیا اور باقاعدہ دونوں میں بحث و مباحثہ شروع ہو گیا، ابن کثیر کا قول ہے:

"اس بحث و مناظرہ میں امام صاحب کے بھائی شرف الدین نقل اور دلیل و معرفت میں مالکی قاضی ابن مخلوف پر غالب آ گئے۔ جنہوں نے کئی مسائل میں انہیں برسر غلط ثابت کر دیا۔ جن مسائل پر مناظرہ ہوا وہ تھے مسئلہ استواء علی العرش، مسئلہ کلام، اور مسئلہ نزول[2]۔ اس مناظرہ کے بعد، یہ دونوں حضرات پھر جیل میں اپنے بھائی امام ابن تیمیہؒ کے پاس واپس

---

[1] یعنی اشعری خیال کے علماء جو فن حدیث سے شغل رکھتے تھے، سلفی العقیدہ اہل حدیث مراد نہیں۔ (ع-ح)

[2] ابن کثیر ص ۴۲ ج ۱۴

پہنچ گئے، مالکی قاضی پر بحث و گفتگو میں ان دونوں کا غالب آجانا کوئی حیرت انگیز بات نہیں۔ آخر یہ اسی آلِ (خاندان) تیمیہ کے نونہال تھے جسے جڑ سے شاخ تک اور سلف سے خلف تک علم ورثہ میں ملتا چلا آرہا تھا، یہ دونوں بالکل امام صاحب کا پرتو تھے، اور سب سے زیادہ ان کے طریق و منہاج سے واقف اور سب سے زیادہ ان کی فکر و رائے سے آشنا تھے۔

امام صاحب کی رہائی

مالکی قاضی اور امام صاحب کے بھائیوں میں جب مناظرہ ہوا تھا اس وقت امام صاحب جیل کی کوٹھری میں بند تھے۔ لیکن ان کو اگر بلایا بھی جاتا تو وہ نہ جاتے کیونکہ وہ جانتے تھے یہ لوگ طالبِ حق تو ہیں نہیں کہ دلیل و برہان سے قائل ہو جائیں گے تعصب ان میں کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا ہے۔ دلیل و حجت کے مقابلہ سے عاجز ہوں گے تو اور زیادہ بھڑکیں گے۔ علاوہ ازیں حاکمانہ رعب کی فضا میں جانا اُن کی حریت کیشی گوارا بھی کیسے کر سکتی تھی۔ پھر یہ بھی جنابِ شیخ کو معلوم تھا کہ ان قضاۃ و فقہاء کی موجودگی میں تو پہلے مجھے بولنے سے روک دیا گیا تھا، تو اب کیا امید ہو سکتی ہے۔

خیر، دن اسی طرح گذرتے گئے، اور امام صاحب اپنے محبس میں خاموشی کی زندگی بسر کرتے رہے، یہاں تک کہ مہنا بن عیسٰی نام کا ایک عرب امیر مصر پہنچا، یہ امام صاحب کا قدردان اور ان کے فضل و کمال کا قائل تھا، شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ شام کا رہنے والا تھا، چنانچہ حکامِ بالا سے اجازت لے کر یہ جیل خانے پہنچا۔ اور امام صاحب کو قسم دی کہ اس کے ساتھ چلیں اور نائب السلطنت سالار کے محل تک زحمت کریں، چنانچہ ۲۳ ربیع الاول ۷۰۷ھ کو تقریباً ۱۸ ماہ جیل میں گذارنے کے بعد امام صاحب باہر نکلے۔ یہ سارا عرصہ اس طرح گذرا تھا، جیسے کوئی شمشیر آبدار نیام میں پڑی رہے

قاضیوں کا حاضری سے گریز!

امام صاحب نائب السلطنت کے محل میں پہنچے اس نے دوسرے شیوخ اور قضاۃ کو طلب کیا کہ وہ امام صاحب سے مناظرہ کر کے مختلف مسائل طے کر لیں، چنانچہ فقہاء تو آگئے لیکن قاضیوں نے ٹال مٹول سے کام لیا۔ شاید اس لیے کہ یہ لوگ باہمی تبادلۂ خیالات کے بجائے حاکم اور آمرِ بن کر "مجرم" کے خلاف فیصلہ صادر کرنا چاہتے تھے۔ یہ لوگ اس حقیقت کو فراموش کیے ہوئے تھے کہ یہ کوئی قضیہ نہیں ہے جس کا فیصلہ ان کی معدلت گاہ سے صادر ہوگا۔ یہ دین کے معاملات تھے جن کا فیصلہ صرف بینات یعنی کتاب و سنت اور عقل و فہم کی روشنی ہی میں ہو سکتا ہے۔ ان معاملات

ۓ قدر مرد شام) کا عرب امیر امام صاحب کا عقیدت کیش وفات ۷۳۵ھ حسام الدین کتب (البدایہ ص ۱۷۱ ج ۱۴)

میں کسی شخص کی حکومت نہیں چل سکتی مگر ہاں یہ کہ اس کا عمل کتاب و سنت اور عقل و فہم سے مطابقت رکھتا ہو، یہ امام صاحب کے زورِ بیان، قوتِ استدلال و برہان اور ان کے جذبۂ دینی و مذہبی سے خائف اور پریشان تھے۔ چنانچہ کسی کی ہمت نہیں پڑی کہ امام صاحب سے مناظرہ کر سکتا، مختلف حیلے بہانے کر کے یہ لوگ آنے سے دامن بچا گئے۔ کسی کو کوئی "بیماری" لاحق ہو گئی، کوئی کسی اور "مجبوری" کے باعث حاضر نہ ہو سکا، اصل بات یہ ہے کہ عدمِ حاضری کے سلسلہ میں بقولِ ابن کثیر[1] ان کا سب سے بڑا عذر یہ تھا کہ یہ امام ابن تیمیہؒ کے مقامِ علم و معرفت اور شانِ استدلال و برہان سے واقف بھی تھے اور خائف بھی، ان میں سے ہر شخص اپنی جگہ یہ حقیقت محسوس کر رہا تھا کہ دلائل میں وہ امام صاحب پر غالب نہیں آسکتا۔ نائب السلطنت نے بھی ان کی یہ "مجبوری" سمجھ لی، اور اس نے حاضری پر انہیں مجبور نہیں کیا۔

مصر میں قیام کا فیصلہ امام صاحب رہا ہو گئے، جیل کا دروازہ جس نے کھولا وہ ایک عرب امیر تھا، امام صاحب نے یہ غیر مشروط آزادی جو ایک مردِ حُر کی طرف سے دی گئی تھی قبول کر لی، حالانکہ اس سے قبل آزادی کی مشروط اور مقیدہ پیش کش کو وہ بار بار مسترد فرما چکے تھے۔

امام صاحب کی رہائی نے اہلِ شام میں سرور و نشاط، اور مسرت کی رَو دوڑا دی بعض شعراء نے اپنے جذباتِ مسرت و انبساط کا اظہار بے ساختہ اور رواں اشعار میں کیا۔

امام صاحب کے سامنے دو راستے تھے، یا تو وہ شام واپس تشریف لے جائیں جہاں کرامت و عزت ان کے استقبال کے لیے چشم براہ تھی، جہاں کے لوگ تکلیف اور راحت کے ہر دور میں امام صاحب کو اپنا برابر کا شریک دیکھ چکے تھے۔ یا پھر یہ کہ شام نہ جائیں، اور کچھ عرصہ تک قاہرہ میں قیام فرمائیں، اور یہاں اپنی وہ تعلیم پھیلائیں جس کی نشر و اشاعت میں جیل کی بلند و بالا دیواریں حائل ہو گئی تھیں، اور جسے وہ مصر کے لوگوں کے درمیان بہر حال پھیلانا چاہتے تھے اور مصالح کا اقتضا بھی یہی تھا۔

اس مسئلہ پر امیر اور نائب السلطنت کی رائے میں اختلاف ہو گیا، امیر حسام الدین بن عیسیٰ وہ شخص تھا جس نے امام صاحب کو رہائی دلائی تھی، وہ چاہتا تھا امام صاحب اس کے ساتھ دمشق واپس چلیں، کہ عافیت اور مصلحت کا مقتضا یہی تھا۔ لیکن نائب السلطنت کی رائے تھی کہ

---

[1] البدایہ والنہایہ ص ۵۴ ج ۱۴

امام صاحب مصر میں رہیں تاکہ لوگ ان کا علم و فضل دیکھ لیں اور اس سے منتفع ہوں، اور اہلِ شام کی طرح وہ بھی ان کی ذات گرامی سے بہرہ ور ہوں۔

یہ دوسری رائے امام صاحب کے رجحان کے مطابق تھی، کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ اپنی فکر و علم کی اشاعت مصر میں کریں، اور لوگوں کو ہدایت و ارشاد کی طرف بلائیں، لیکن شام والوں کی طرح اہلِ مصر میں ان افکار کے قبول کرنے کی صلاحیت ابھی نہیں پیدا ہوئی تھی۔ اس لیے کہ اہلِ شام کے برعکس مصر کے لوگ نہ امام صاحب کے مواہب سے واقف تھے، نہ کسی نازک موقع پر انہوں نے امام صاحب کے خلوص اور ایثار کو جانچا تھا، اس لیے یہ اس آسانی سے امام صاحب کے حلقۂ ارادت میں نہیں داخل ہو سکتے تھے جس کا مظاہرہ شامیوں نے کیا تھا، پھر ایک اور بات بھی تھی مصر کے علماء و فقہاء امام صاحب کے خلاف اپنی گھات میں تھے کہ موقع ملے اور حملہ کریں۔

لیکن امام صاحب اپنی شانِ دلبری و یکتائی کے ساتھ نمودار ہوئے، یہاں شام کی طرح درس و ارشاد کے لیے کوئی خاص انتظام نہ تھا، بلکہ ان کا حلقۂ درس بکھرا ہوا تھا کبھی اِس مسجد میں، کبھی اُس منبر پر، کہیں تفسیر قرآن کا درس ہے، کہیں وعظ و پند کا سلسلہ۔ یہ وہ چیزیں تھیں جن سے عوام بہرہ ور ہوتے تھے، اور خواص بھڑکتے تھے۔

رہے متشابہات وغیرہ، تو اس سلسلہ میں اپنی مخصوص فکر و رائے کا اظہار امام صاحب مدرسہ صالحیہ (قاہرہ) جیسے مقامات پر کیا کرتے تھے۔ وہاں انہوں نے تین مجالسِ مناظرہ منعقد کیں۔ ان مجلسوں میں حجتِ قوی اور دلیلِ محکم کے ساتھ اپنے خیالات کا اظہار فرمایا جنہیں قبول کرنے والوں نے قبول کر لیا، اور رد کرنے والوں نے رد کر دیا۔

امام صاحب کا عفو و حلم

کم و بیش چھ مہینے تک امام صاحب مصر کی مسجدوں میں، اور منبروں پر اپنا پیام دیتے رہے، ان کی وعظ و پند کی مجلسوں میں سننے والوں کا ٹھٹ کا ٹھٹ لگا رہتا تھا، ان مجالس سے خلقت نے بہت فائدہ اٹھایا۔

امام صاحب کی اس شش ماہہ کارگزاری کے نتائج بتانے سے قبل ہم دو باتوں پر بالخصوص توجہ دلانا چاہتے ہیں۔

ایک تو یہ کہ جیل سے نکلنے کے بعد امام صاحب نے ان تمام لوگوں کے بارے میں عفو و درگزر سے کام لیا جو انہیں تکلیف و اذیت دینے میں پیش پیش تھے، ان جیسے عالمِ جلیل کے یہی شایانِ شان بھی تھا، اہلِ دمشق کے نام اپنے ایک مکتوب[1] میں تحریر فرماتے ہیں:

---

[1] العقود الدریہ ص ۲۶۲

"خدا تم سے راضی ہو۔ تم جانتے ہو میں اسے پسند نہیں کرتا کہ عام مسلمانوں میں کسی کو بھی کسی طرح کا گزند پہنچے۔ نہ ظاہری نہ باطنی، پھر بھلا میں یہ کیونکر گوارا کر سکتا ہوں کہ طبقۂ علماء میں سے میرے سبب کوئی مورد آفات ہو؟ میں نہ کسی سے ناراض ہوں نہ کسی کا شکوہ سنج۔ سچی بات تو یہ ہے کہ پہلے کے مقابلہ میں ان حضرات کی محبت اور اجلال و احترام اپنے دل میں کچھ زیادہ پاتا ہوں۔ بات یہ ہے کہ اختلافی اور نزاعی مسائل میں آدمی اگر مجتہد ہوتا ہے تو مصیب ہوتا ہے یا خاطی یا پھر عاصی، اول اللہ کے اجر و شکر کا مستحق ہے، خاطی کو اجتہاد کا اجر بہرحال ملے گا، اور غلطی معاف ہوگی، رہا عاصی، سو اس کے لیے ہماری دعا ہے کہ خدا اس کی ہماری اور تمام مسلمانوں کی غلطیوں سے درگزر کرے اور معاف فرمائے۔"

آگے چل کر اسی مکتوب میں امام صاحب فرماتے ہیں:

میں اسے پسند نہیں کرتا کہ کوئی شخص اس لیے ہدف انتقام و تعزیر بنایا جائے کہ اس نے مجھ پر تہمت طرازی کی تھی، یا مجھے تکلیف و اذیت پہنچائی تھی۔ میں نے ہر مسلمان کو معاف کر دیا ہے، میں جملہ مسلمانوں کے لیے بھلائی اور خیر کا خواہاں ہوں، اور ہر مومن کے لیے اسی بھلائی اور خیر کا جویا ہوں جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں، پس جن لوگوں نے مجھ پر تہمت لگائی، یا مجھے تکلیف و اذیت پہنچائی، میں دل سے انہیں معاف کرتا ہوں:

امام صاحب کا خط اپنی والدہ کے نام دوسری بات جس کا اس موقع پر ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ امام صاحب کو اپنی والدہ سے غیر معمولی محبت تھی، جیل سے نکلنے کے بعد جب انہوں نے مصر میں کچھ عرصہ تک کے لیے اقامت کا فیصلہ کیا، تو دل میں یہ بات کھٹکی کہ اس فیصلہ سے حرماں نصیب ماں کے بے قرار دل کو دکھ پہنچے گا، کیونکہ وہ اپنے بچہ کو دیکھنے اور اس سے ملنے کے لیے بیتاب ہو رہی ہو گی۔ چنانچہ انہوں نے ایک اثر انگیز خط اپنی ماں کو لکھا، جو یہ ہے:

"احمد بن تیمیہ کی طرف سے اپنی سراپا شفقت و محبت ماں کے نام اپنی نعمتوں سے خدا ان کی آنکھیں ٹھنڈی رکھے، ان پر اپنی بیش از بیش رحمتیں نازل کرے۔ اور انہیں اپنی باندیوں میں شامل کرے۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

میں اس خدا کی حمد کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں، ہر حمد و ثنا صرف اسی کو سزاوار ہے، وہی ہے جو ہر چیز پر قادر و توانا ہے، اور درود و رحمت ہو خاتم النبیین اور امام المتقین محمد مصطفےٰ پر، جو اس کے بندے اور رسول ہیں، صلی اللہ علیہ وسلم وعلیٰ آلہ وسلم تسلیماً۔

میں آپ کی خدمت میں یہ عریضہ لکھ رہا ہوں، میرا رواں رواں خدا کی بے پایاں نعمتوں، احسانوں اور نوازشوں کا شکر گزار ہے، خدا سے میری دعا ہے کہ اس کی رحمتوں اور نوازشوں کا مزید سلسلہ اس بندۂ ناچیز و ناتواں پر جاری رہے، خدا کی نعمتیں جب نازل ہوتی ہیں تو ان میں نمو اور ازدیاد کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اس کے احسانات اور بخششوں کا نہ کوئی شمار ہے، نہ حد۔

آپ کو معلوم ہے کہ فی الحال بلادِ مصر میں میرا قیام امورِ ضروریہ کے باعث ہے۔ ان سے اگر غفلت کروں تو دین و دنیا کے معاملات ابتر ہو جائیں گے، خدا جانتا ہے کہ آپ کے دامنِ محبت سے یہ دوری خوشی خوشی میں نے برداشت نہیں کی ہے، میرا بس ہوتا تو پر پرواز پیدا کر کے آپ کی خدمت میں حاضر ہو جاتا، لیکن اپنی مجبوری میں ہی جانتا ہوں، اگر آپ کو یہاں کے اندرونی حالات معلوم ہوتے تو بلاشبہ آپ کا بھی یہی فیصلہ ہوتا جو میرا ہے۔ شوقِ دیدار کا تو یہ عالم ہے کہ میں نے ایک مہینہ کے بھی قیام کی نیت نہیں کی ہے، بلکہ ہر روز اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ میرے اور آپ کے لیے جو کچھ کرے بہتر کرے، خدا سے آپ بھی یہی دعا کیجیے۔ خدائے بزرگ و برتر سے یہی التجا ہے کہ وہ ہم سب بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے وہی کرے جس میں خیر و عافیت کا پہلو ہو۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے خیر و رحمت اور ہدایت و برکت کے ایسے دروازے کشادہ کر دیئے ہیں جن کا وہم و گمان بھی نہیں کیا جا سکتا تھا مجھے تو بس ایک ہی دھن ہے، یہ کہ خدا سر و سامان سفر مہیا کرے اور میں آپ کی خدمت میں پہنچوں، دنیا کی کوئی چیز میرے لیے ایسی نہیں ہے جو آپ کے قرب کی نعمت کے مقابلہ میں زیادہ ہو، بلکہ بعض دینی چیزیں[1] بھی آپ کے مقابلہ میں ترجیح نہیں رکھتیں،

---

[1] یعنی فرائض کے علاوہ۔ (ارع۔ ح)

بات یہ ہے کہ کچھ ایسے اہم حالات و مسائل درپیش ہیں کہ انہیں یونہی لٹکا ہوا چھوڑ آنے میں دین کے خاص و عام معاملات کو ضرر پہنچ جانے کا اندیشہ ہے ، موقع واردات پر جو موجود ہوتا ہے اسے حالات کا صحیح اندازہ ہوتا ہے ، بہ نسبت اس کے جو موجود نہ ہو ۔

میری تمنا ہے کہ آپ بارگاہِ الٰہی میں بار بار دعا کریں کہ خدا ہمارے لیے ایسا فیصلہ کرے جو خیر پر مبنی ہو ، خدا کے احاطۂ علم میں سب کچھ ہے ، ہم اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں جانتے ، وہ ہر بات پر قدرت رکھتا ہے ، ہم بے بس ہیں ، وہ علّام الغیوب ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم فرماتے ہیں[1] کہ ابنِ آدم کے لیے باعثِ سعادت یہ ہے کہ وہ اللہ سے خیر کا جویا ہو اور خدا جو کچھ فیصلہ کر دے اُس پر راضی برضا ہو جائے ۔ اور ابن آدم کی شقاوت (بدبختی) یہ ہے کہ اللہ سے طلب خیر کا جویا نہ رہے ۔ اور خدا جو فیصلہ کرے اس پر ناخوش ہو اور کڑھے

آپ کو معلوم ہے کہ تاجر جب سفر کرتا ہے اور کسی کاروبار میں مصروف ہوتا ہے تو ضیاعِ مال سے ڈرتا ہے ۔ اس وقت تک وہاں قیام کرتا ہے جب تک کہ اپنا کاروبار وسیع طریقہ سے نہ نپٹالے ، ہمیں جس چیز نے یہاں پابند کر رکھا ہے ، وہ تو کاروبارِ تجارت کے مقابلہ میں بہت بلند و ارفع ہے ، اس کا وصف بیان نہیں کیا جا سکتا ۔ ساری قوت و قدرت بس خدا ہی کے ہاتھ میں ہے ۔

پس اب میں اپنا یہ عریضہ ختم کرتا ہوں ۔ خدا آپ کو سلامت رکھے اور اپنی رحمتیں اور برکتیں آپ پر نازل فرمائے ۔ یہی دعا گھر کے ہر چھوٹے بڑے اور اہل و اصحاب کے لیے فرداً فرداً ہے ، ساری ستائش خدا کے لیے ہے جو سارے جہانوں کا پالنے والا ہے درود نازل ہو ہمارے آقا اور سردار محمدؐ پر ، آپ کی آل اطہار پر اور آپ کے اصحاب اخیار پر[2] ۔

---

[1] ترمذی شریف میں اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں :- من سعادة ابن آدم رضاه بما قضى الله ومن شقاوة ابن ادم ترکه استخارة الله ومن شقاوة ابن ادم سخطه بما قضى الله له (ص ۲۰۲ ج ۳ مع تحفۃ الاحوذی) ۔ الترغیب والترہیب میں حافظ منذری ؒ نے اور الفاظ بھی ذکر کیے ہیں (ص ۴۴۱ طبع ہند) ـــ ر ۔ ح ـــ

[2] العقود الدریہ ص ۲۵۷ - ۲۵۹ -

مکتوبِ بالا کے بعض اہم پہلو یہ ہے امام صاحب کا وہ مکتوبِ گرامی جس کا لفظ لفظ جہاں ایک طرف ماں سے بے پناہ محبت کا اظہار ہے، وہاں دوسری طرف فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے ایک خاص چیز ہے۔

اس خط کے دو پہلو ایسے ہیں جو خاص طور پر غور طلب ہیں:

۱۔ امام صاحب اپنے مکتوب میں فرماتے ہیں ــ "میرے ارادہ کا جہاں تک تعلق ہے میں نے ایک مہینہ کے لیے بھی قیام کی نیت نہیں کی ہے ــ" اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جیل سے نکلنے کے بعد امام صاحب نے مصر میں جو قیام اختیار کیا تھا وہ عارضی تھا ورنہ ان کا دل شام ہی میں اٹکا ہوا تھا، جو ان کا وطن تھا جس نے ان کی دعوت و ہدایت پر صدائے لبیک بلند کی تھی، اور جہاں ان کے اہل و اصحاب موجود تھے۔

۲۔ دوسری توجہ طلب عبارت اس خط میں یہ ہے کہ ــ "کچھ ایسے اہم امور ہیں جنہیں اگر ہم چھوڑ کر چلے آتے ہیں خاص و عام کو ضرر پہنچ جانے کا اندیشہ ہے۔"

ظاہر ہے یہ امور مہمہ، امور دین ہی ہو سکتے ہیں۔ ان کے ضرر کا عام پہلو عوام کی گمراہی تھا اور خاص پہلو یہ تھا کہ کوئی عالم ایسی بات مان لے جو دلیل و برہان سے ثابت نہ ہوتی ہو، پھر ضرر خاص کا ایک پہلو یہ بھی تھا کہ امام صاحب مصر میں جب تشریف لائے تو ان پر کئی طرح کے اتہام لگائے جا رہے تھے، پس انہیں حق تھا کہ ان اتہامات کو اپنے سے زائل کریں، اور مصر سے اس حال میں روانہ ہوں کہ اپنے آپ کو عوام و خواص کی نگاہ میں بری ثابت کر چکے ہوں۔

یہ وجہ تھی کہ امام صاحب مصر میں لوگوں کی رہنمائی کریں، اور ان پر اپنے دین کی حقیقت واضح کریں، خصوصاً مدارس اور مجالس امراء میں بحث و مناظرہ کریں۔

---

(۶)

ابتلاء کا دوسرا دور

امام صاحب کا ارادہ مصر میں طویل قیام کا نہ تھا، لیکن ہوتا وہی ہے جو خدا چاہتا ہے، انہیں مصر میں اپنے اندازے سے زیادہ قیام کرنا پڑا، کیونکہ ایک بلا سے چھوٹتے ہی وہ دوسری مصیبت میں گرفتار ہو جاتے رہے۔ تاہم اس دوسرے دورِ ابتلا میں درس و تعلیم اور وعظ و تدریس کا مشغلہ بھی برابر جاری رہا۔

صوفیہ کے گمراہ کن عقائد

اس نئے ابتلاء کا، جو بہر حال آخری نہیں تھا، سبب یہ تھا کہ امام ابن تیمیہؒ عوام کے سامنے اپنے افکار و خیالات بے دھڑک پیش کر رہے تھے۔ درس و ارشاد کا یہ سلسلہ وقت و مقام کا پابند نہیں تھا۔ جہاں اور جب موقعہ ملا، انہوں نے احقاقِ حق شروع کر دیا۔ مصر کے نوجوانوں کا ایک بڑا طبقہ ان کے فکر و رائے کا مخاطب تھا اور متاثر بھی ہو رہا تھا۔ امام صاحب نے دیکھا کہ مصر میں جو گروہ سب سے زیادہ قوی اور توانا ہے وہ صوفیہ کا گروہ ہے، یہ لوگ وحدۃ الوجود کے قائل تھے، یہ لوگ موجود اور وجود، خالق اور مخلوق میں کسی تفریق کے قائل نہیں تھے۔ ہندی فلسفہ یا دوسرے الفاظ میں ہندی تصوف کا مرکز و محور یہی عقیدہ ہے۔ محی الدین ابن عربی المتوفی ۶۳۸ھ کے خیالات بھی یہی تھے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

یا خالق الاشیاء فی نفسہ	اے اشیاء کو پیدا کرنے والے جو کچھ تو نے پیدا کیا
انت لما تخلقہ جامع ـــ :	ہے تو ہی اس کا جامع ہے۔
تخلق ما ینتھی کونہ فیک	تو نے جو کچھ بھی پیدا کیا ہے اس کی انتہا تیرے

فانت الفیض الواسع۔ ہی اندر ہے۔ بس تو ہی اپنا اجمال ہے اور تو ہی اپنی تفصیل۔

امام ابن تیمیہؒ نے دیکھا کہ مصر میں یہ مسلک زور بروز بڑھ رہا اور پھیل رہا ہے۔ مصر کا صوفی شاعر ابن فارض المتوفی ۶۳۲ھ بھی زبانِ شعر سے یہی پیام سنا رہا تھا۔ ظاہر ہے یہ باتیں اس سلفی عالم (امام صاحب) کے لیے ناقابلِ برداشت تھیں۔ یہ نام نہاد صوفیہ یہ بھی کہا کرتے تھے کہ تربیتِ نفسی کے دوران میں ہم ذاتِ الٰہی سے متصل ہو جاتے ہیں۔ اور پھر ہر پابندی اور ہر ضابطۂ شرعیہ سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ امام صاحب نے یہ ساری باتیں سنیں اور دلیل و برہان کی پوری قوت سے اس باطل کا مقابلہ کرنے کے لیے میدان میں آگئے۔

حکامِ سلطنت کے ہاں ایسے صوفیہ کے اثر و رسوخ کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ سلطان صلاح الدین ایوبی[2] کی طرف سے ان کے لیے ایک خانقاہ بھی بنائی گئی تھی، جہاں بیٹھ کر یہ "مراقبے" کیا کرتے تھے، اور لوگوں سے کٹ کر عبادت و ریاضت کیا کرتے تھے۔ پھر ملک ناصر[3] ابن قلاوون نے بھی، جو امام صاحب کا رتبہ شناس اور قدر دان تھا، ان صوفیہ کے لیے سریاقوس میں ایک خانقاہ ۷۲۳ھ میں تعمیر کرا دی۔

ابن عربی پر امام صاحب کی نکتہ چینی

ان حالات میں امام صاحب کے لیے خاموش رہنا قطعاً ناممکن تھا۔ انہوں نے صاف اور واشگاف الفاظ میں ابن عربی پر نکتہ چینی شروع کر دی، ابن عربی سے ان صوفیہ کو بڑی گہری عقیدت تھی۔ چنانچہ گروہ صوفیہ کا ترجمان ابن کرابن[4] عطاء اللہ اسکندری صاحب "الحکم" فریاد کناں امرائے سلطنت کی بارگاہ میں پہنچے، پھر صوفیہ کا ایک وفد قلعہ میں پہنچا اور امام صاحبؒ کی شکایت شروع کر دی اور الزام لگایا کہ یہ ہمارے مشائخ پر سب و شتم کرتے ہیں۔ اور لوگوں کی نگاہ میں ان کی قدر و منزلت کم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، چنانچہ سلطان نے فرمان نافذ کیا کہ دار العدل میں ایک مجلس منعقد کی جائے جہاں بحث و گفتگو کے بعد کوئی تصفیہ کیا جائے گا۔ امام صاحب اس مجلس میں پیکر اطمینان و سکون بنے

---

[1] ابو القاسم عمر بن علی بن المرشد الحمری (شذرات ص ۱۴۹-۱۵۲- ج ۵) (ع-ح)

[2] مجاہد اسلام سلطان صلاح الدین ابو المظفر یوسف بن ایوب بن شادی۔ المتوفی ۵۸۹ھ (شذرات ص ۲۹۸ ج ۴)

[3] الملک الناصر محمد بن قلاوون المتوفی ۷۴۱ھ (شذرات ص ۱۲۴-۱۲۵- ج ۶) (ع-ح)

[4] تاج الدین ابو الفضل احمد بن محمد بن عبد الکریم بن عطاء اللہ الاسکندری۔ المتوفی ۷۰۹ھ (شذرات ص ۱۹ ج ۶) (ع-ح)

ہوتے تشریف لائے، گو انہیں اطلاع مل چکی تھی کہ ان کے خلاف واویلا ہو رہا ہے۔ امام صاحب مجمع کو چیرتے ہوئے آگے بڑھے، ان کی زبان پر یہ کلمہ جاری تھا "حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيْل" (ہمارے لیے خدا کافی ہے، اور وہی سب سے اچھا وکیل ہے)۔ امام صاحب نے ان لوگوں کے اباطیل کی دلیل و حجت کی پوری قوت کے ساتھ تردید کی، جو بات کہی صاف اور سادہ، تعقید سے بری، تلبیس سے ماوراء، جو دلیل پیش کی وہ مضبوط و محکم، جو بات ارشاد فرمائی وہ جچی تلی، آخر مخالف زچ ہو گئے، اور امام صاحب نے انہیں لاجواب کر دیا۔[1]

امام صاحب کے تین راستے

صوفیہ کی شکایت اور احتجاج کا سلسلہ شدت کے ساتھ بڑھتا رہا، لیکن امام صاحب ان باتوں سے یکسر بے پروا تھے، انہوں نے امام صاحب کا یہ قول ثابت کر دکھایا، جو درست ہی تھا کہ وہ "استغاثہ" کو صرف خدا ہی سے خاص کہتے ہیں، ان کے نزدیک اور کسی سے بھی حتیٰ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی استغاثہ نہیں کیا جا سکتا۔ امام صاحب نے یہ بات ایک مجلسِ مباحثہ میں کہی تھی، جب ابن عطاء اللہ اسکندری سے ان کی گفتگو ہو رہی تھی، اس پر حاضرین میں سے ایک بزرگ نے فرمایا۔

"امام صاحب نے یہ کوئی قابلِ الزام و اعتراض بات نہیں کی ہے"

قاضی القضاۃ[2] نے جو اس مجلس میں موجود تھے، اگرچہ یہ جرأت تو نہ کی کہ کفر کا فتویٰ صادر کر دیتے مگر یہ کہہ دیا کہ:

"یہ بات بے ادبی کی ضرور ہے"

ان ہنگامہ آرائیوں سے حکومت کو کافی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑ رہا تھا، اختلافات میں اضافہ ہو رہا تھا، مجادلات بڑھ رہے تھے، آخر حکومت جنبش میں آئی، اور اس نے امام صاحب کو تین باتوں میں سے ایک کے قبول کر لینے کا اختیار دیا۔

۱۔ امام صاحب دمشق تشریف لے جائیں۔

۲۔ اسکندریہ میں تشریف رکھیں۔

لیکن قیام خواہ اسکندریہ میں ہو یا دمشق میں، چند شرائط ۔۔۔ زبان بندی ۔۔۔ کی پابندی بہر حال کرنا پڑے گی۔

---

[1] الکواکب ص ۱۸۰ والعقود الدریہ ص ۲۶۷-۲۶۹ (ع-ح)

[2] بدرالدین ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم ابن جماعہ المتوفی ۷۳۳ھ (البدایہ ص ۱۶۳ ج ۱۴) (ع-ح)

۳۔ پھر جیل واپس چلے جائیں۔

امام صاحب نے آخری بات منظور کر لی، اور جیل جانے کو دمشق یا اسکندریہ کے قیام پر ترجیح دی۔ انہوں نے پھر سے جیل جا کر حرکت و عمل کی پابندی اور جسمانی قید کو گوارا کر لی، لیکن فکر و بیان کی پابندی نہیں گوارا کی، اس لیے کہ ایک عالم دین جس حریت کا جویا رہتا ہے وہ نقل و حرکت اور جنبش و اقدام کی آزادی نہیں ہوتی؛ وہ آزادی ہوتی ہے فکر و عقیدہ اور نشر خیال و رائے کی، اور مردِ حُر وہی ہے جو حریتِ فکر و رائے کو حریتِ جسم و بدن پر ترجیح دے۔

راستہ سے بلا کر جیل بھیج دیئے گئے

امام صاحب نے تو جیل کو ترجیح دی لیکن ان کے تلامذہ اور مریدوں نے اصرار کیا کہ وہ حکومت کے شرائط مان لیں اور دمشق چلیں، آخر وہ اپنے شاگردوں کا اصرار و الحاح رد نہ کر سکے، اور بہ سبیل ڈاک ۱۸ شوال ۷۰۸ھ کو دمشق کے لیے سوار ہو گئے، لیکن راستہ ہی سے انہیں مصر واپس لایا گیا، اور بتایا گیا کہ حکومت کے نزدیک ایک مصلحت یہی ہے کہ وہ جیل میں رہیں۔ شاید حکومت کے اربابِ کار اور امام صاحب کے مخالفوں نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ اگر وہ دمشق تشریف لے گئے تو وہاں ان کے اصحاب و اتباع کی ایک بڑی جماعت موجود ہوگی، اور وہ آسانی سے ان شرائط کو توڑ دیں گے جنہیں طوعاً و کرہاً یہاں سے منظور کر کے جا رہے ہیں۔

امام صاحب کے جیل بھیجنے کا فیصلہ قاضی القضاۃ نے کیا تھا، دوسرے قضاۃ کو اس فیصلہ سے اتفاق نہیں تھا، البتہ زین الدین بن مخلوف اس کے حامی تھے کہ امام صاحب کے ساتھ سختی اور تشدد کا برتاؤ کیا جائے۔ مجلس قضاۃ کی کارروائی سے اندازہ ہوتا ہے کہ قضاۃ امام صاحب کی دوبارہ قید کے بارے میں کس درجہ مضطرب الخیال تھے۔ قاضی القضاۃ نے کہا، امام صاحب کے لیے "مصلحت" اسی میں ہے کہ جیل میں رہیں، قاضی شمس الدین تونسی مالکی، قاضی زین الدین بن مخلوف مالکی سے جداگانہ خیالات رکھتے تھے۔ انہوں نے فرمایا:

"لیکن امام صاحب پر کوئی جرم تو ثابت نہیں ہے، پھر انہیں جیل کیوں بھیجا جا رہا ہے؟"

قاضی نور الدین زواوی مالکی نے اگرچہ امام صاحب کی موافقت میں آواز بلند نہیں کی لیکن ان کے جیل بھیجے جانے کے بارے میں وہ بھی متوقف اور متردد تھے۔

آخر ان لوگوں کی بے بسی دیکھ کر امام صاحب نے خود ہی یہ مشکل حل کر دی، انہوں نے فرمایا:

"میں خود جانا چاہتا ہوں، مجھے جیل بھیج دیجئے!"

اب بات ختم ہوگئی، لیکن قاضی نورالدین زرداوی نے کہا:

"اگر ان کا جیل بھیجا جانا ہی طے ہوگیا ہے تو بھی ان کے ساتھ وہ برتاؤ ہونا چاہیے جو ان کے مرتبہ اور منزلت کے موافق ہو۔"

اس کے جواب میں کہا گیا:

"یہ نہیں ہو سکتا، حکومت تو انہیں جیل بھیجنا چاہتی ہے اور جیل میں اصلاح و رعایت کا کیا سوال؟"

آخر امام صاحب محبس میں بھیج دیئے گئے۔ البتہ یہ اجازت دے دی گئی کہ وہ اپنے ساتھ کوئی خادم رکھ سکتے ہیں۔[1]

علماء کی روش میں تغیر اس دورِ ابتلاء میں علماء کا زیادہ حصہ نہیں تھا، بلکہ وہ بڑی حد تک شیخ (امام صاحب) کے ساتھ تھے، اور قطعاً اس بات پر تیار نہیں تھے کہ امام صاحب کو جو اذیت دی جا رہی ہے اس میں شرکت کریں، بلکہ کھلم کھلا وہ ایک حد تک امام صاحب کے فضل و کمال کے اعتراف میں رطب اللسان تھے۔ غور کیجیے تو یہ تغیر کچھ زیادہ تعجب خیز نہ تھا۔ آج سے چھ ماہ پہلے جب امام صاحب قلعہ کے جیل خانہ سے رہا ہوئے تھے تو ان علماء کی رضا اس میں شامل نہ تھی، اور اب چھ مہینہ کے بعد جب پھر داخلِ زنداں ہوئے تھے تو اس سے علماء راضی نہ تھے، بلکہ چاہتے تھے کہ ان کے ساتھ رعایت اور مہربانی کا برتاؤ کیا جائے۔

اس تغیرِ فکر و رائے کے اسباب و عوامل کیا تھے ــــ؟ پہلا عامل تو یہ تھا کہ امام صاحب اب قوتِ دلیل و حجت کے اصل روپ میں مصر کے عوام اور علماء کے سامنے نمودار ہو چکے تھے، ان کی فصاحت و بلاغت کا جوہر کھل چکا تھا۔ ان کی دلیل اور ان کی حجت جو کچھ بھی تھی وہ مشتمل تھی آیاتِ قرآنیہ اور احادیثِ نبویہ پر، نہ وہ تاویل تھی جو دُور از کار ہو، نہ وہ تخریج تھی، جو ناروا ہو۔ ان کی تفسیر اقوالِ ماثورہ، عقلِ مستقیم، اور ادراکِ راسخ پر مبنی تھی، اور کوئی شبہ نہیں ان باتوں کا اثر پڑنا ان حضرات پر ناگزیر اور ضروری تھا۔

دوسرا عامل علماء کے تغیرِ رائے کا یہ تھا کہ اس مرتبہ معرکہ آرائی امام صاحب اور گروہِ صوفیا کے مابین ہو رہی تھی، اور یہ صوفیہ صرف امام صاحب ہی کے نہیں تمام علماء اور فقہاء کے اکثر معاملات

---

[1] اس گفتگو کی ساری کارروائی حافظ ابن کثیر نے (ص ۴۶، ج ۱۴) میں منقول کر دی ہے، نیز صاحب العقود الدریہ نے بھی برزالی سے نقل کی ہے۔ (ص ۲۷۰)

و مسائل میں مخالف تھے ان صوفیہ کا طریق تہذیب و تربیت اس اصول سے قطعاً الگ اور جداگانہ تھا جو علماء اور فقہاء نے کتاب و سنت کو سامنے رکھ کر وضع کیا تھا، اور جس کا استنباط عرصۂ دراز سے علماء کرتے چلے آرہے تھے، یہ دونوں گروہ — علماء اور صوفیہ — عوام پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے برسرپیکار تھے، ان میں سے ہر ایک یہ چاہتا تھا کہ عوام اس کی فکر مدلے کا حلقۂ اطاعت اپنی گردن میں ڈال لیں،

پس جب امام ابن تیمیہؒ کا صوفیہ سے تصادم ہوا تو یہ کوئی معقول بات نہ ہوتی کہ علماء امام صاحب کے مقابلہ میں ان کی مدد کرتے، چنانچہ انہوں نے نہ صرف امام صاحب سے اس مرتبہ جنگ نہیں کی بلکہ ان پر سختی و تشدد کا جو برتاؤ کیا جا رہا تھا اس کی تائید و حمایت بھی نہیں کی، بلکہ ان کے لیے جیل میں رعایت اور نرمی کا مطالبہ کیا۔

امام صاحب اور گروہِ صوفیا کے مابین پہلا معرکہ امام صاحب کی قید و بند کا یہ دور در حقیقت ایک قسم کی نظر بندی کا دور تھا، وہ ایک جگہ بٹھا دیئے گئے اور ان کی نقل و حرکت پر پابندی عائد کر دی گئی، لیکن طالبانِ علم صبح و شام ان کی خدمت میں حاضری دیتے تھے، امراء اعیان کی جانب سے استفتا آتے اور جواب جاتے تھے، اور یہ دور بھی زیادہ طویل نہ تھا، بلکہ دیکھا جائے تو مختصر ہی تھا۔ نظر بندی کی تھوڑی ہی مدت کے بعد مدرسۂ صالحیہ میں فقہاء اور قضاۃ کی ایک مجلس منعقد ہوئی جس نے فیصلہ کیا کہ امام صاحب پر سے تمام پابندیاں اٹھالی جائیں۔ چنانچہ پابندیوں کے ہٹتے ہی امام صاحب پھر مرجع انام بن گئے، دن رات ان کے علم کدے پر لوگوں کا جمگھٹا رہتا، اس مجمع کے سامنے وہ اپنی فکر و رائے کی نشر و اشاعت کرتے — جو فتویٰ لیتا، اسے جواب باصواب سے سرفراز کرتے۔ ان حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ دوسری گرفتاری اور نظر بندی ابتلاء سے زیادہ غوغائے صوفیہ سے عافیت بہم پہنچانے کے لیے عمل میں لائی گئی تھی، جو اس تاک میں تھے کہ جہاں سے اور جب موقع ملے، امام صاحب پر وار کر گزریں، بلکہ وہ تو اس فکر میں بھی تھے کہ کسی طرح کسی سرپھرے کو آلۂ کار بنا کر امام صاحب پر قاتلانہ حملہ کرا دیں۔ تاکہ الزام سے بچے رہیں اور امام صاحب کا کانٹا بھی راستہ سے ہٹ جائے،
ذرا قاضی القضاۃ کے ان الفاظ پر غور کیجیے:

° امام صاحب کی گرفتاری میں ان کی اپنی مصلحت ہے!
کیا یہ الفاظ ہمارے شبہ کی تائید نہیں کرتے؟

ان واقعات سے یہ اندازہ بھی ہوتا ہے کہ مصر میں ان دنوں امام صاحب کے خلاف انہی صوفیہ نے طوفان مخالفت کھڑا کیا تھا، جو ابن عربی کے آرا و افکار کے متبع تھے، اور امام صاحب ان افکار و آرا کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر رہے تھے ——— یہ درحقیقت امام صاحب اور صوفیاء کے مابین پہلا معرکہ تھا، اس معرکہ میں صوفیاء کے حصہ میں شکست آئی اور امام صاحب کو اللہ تعالیٰ نے ہر طرح کے گزند سے محفوظ رکھا۔

حریفوں کے اوچھے ہتھکنڈے

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، صوفیاء اور امام صاحب کے مابین یہ پہلا معرکہ تھا، دوسرا معرکہ اس وقت رونما ہوا جب حالات کے دباؤ سے مجبور ہو کر سلطان ناصر بن قلادون تخت حکومت سے دستبردار[1] ہو گیا اور عنان فرمانروائی مظفر بیبرس جاشنگیر کے ہاتھ میں آئی۔ جاشنگیر کے شیخ طریقت ایک صاحب تھے نصر منبجی[2]۔ یہ تصوف کے علم بردار اور ابن عربی کے اتباع میں سے تھے، یہ دوسرا معرکہ پہلے معرکہ سے کہیں زیادہ سخت و شدید تھا۔ نیا فرماں روا جاشنگیر کھلے بندوں امام صاحب کے دشمنوں کی پشت پناہی اور ان کی مخالفت کر رہا تھا، وہ امام صاحب سے اس لیے بھی تپا ہوا تھا کہ انہیں سابق سلطان ناصر کے انصار میں سمجھتا تھا، چنانچہ جاشنگیر اور منبجی نے آپس میں صلاح مشورہ کے بعد طے کیا کہ شیخ (امام صاحب) سے گلو خلاصی کی صورت صرف یہ ہے کہ انہیں قاہرہ سے اسکندریہ روانہ کر دیا جائے، کیونکہ قاہرہ میں انہوں نے اپنے کافی حمایتی پیدا کر لیے تھے، اور فقہا بھی اس مرتبہ ان کی مدد پر کمربستہ تھے، لیکن اسکندریہ میں نہ ان کا کوئی حامی تھا نہ مددگار، بلکہ یہ امید بھی تھی

---

[1] یہ دست برداری دراصل نصر منبجی کے اشارے پر بیبرس جاشنگیر کے ایسے حالات پیدا کرنے پر عمل میں آئی تھی۔ ہوا یہ کہ محمد بن قلاوون کی دست برداری کے بعد جاشنگیر تخت نشین ہو گیا، جس کے بعد وہ مصر و شام کا سلطان مطلق العنان اور اس کا شیخ نصر اس وسیع قلم رو کا سرپرست اور مشیر اعلیٰ تھے، لیکن ایک سال بھی نہ گزرا کہ ۷۰۹ھ میں جاشنگیر قتل ہو گیا اور الملک الناصر محمد بن قلاوون دوبارہ سریر آرائے حکومت ہو گئے دیکھیے مقریزی (ص ۳۸۹ ج ۲) وغیرہ۔ جاشنگیر کے قتل کی تفصیل البدایہ ص ۵۱-۵۵-۶۰ ج ۱۴ میں ہے۔ واضح رہے کہ امام ابن تیمیہؒ، جاشنگیر اور اس کے شیخ نصر پر برملا تنقید کیا کرتے تھے، بلکہ آپ نے جاشنگیر کے زوال کی پیشگوئی بھی کر دی تھی جو پوری ہوئی، فرمایا: زالت ایامه وانتهت ریاسته وقرب انقضاء اجله وتکلم فیهما وفی ابن عربی واتباعه (البدایہ ص ۴۹ ج ۱۴) (محمد عطاء اللہ حنیف)

[2] ابو الفتح نصر بن سلیمان المنبجی المتوفی ۷۱۹ھ، ابن عربی کا غالی معتقد، امام ابن تیمیہؒ کا سخت ترین دشمن (ع۔ ح)

کہ وہاں وہ آسانی سے دھوکے دھڑے سے قتل کیے جا سکیں گے اور پھر ان سے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نجات مل جائے گی۔

امام صاحب قاہرہ سے اسکندریہ روانہ ہو گئے، ان سے پہلے ان کی شہرت یہاں پہنچ چکی تھی، یہاں آتے ہی انھوں نے درس و ارشاد کا سلسلہ شروع کر دیا۔ وہ جہاں بھی گئے شمع ہدایت دلیل راہ اور سراج منیر بن کر پہنچے، لوگ یہ رنگ دیکھ کر ان کے گرد جمع ہو جاتے، ان سے محبت کرنے لگتے۔ اور ان کی ذاتِ گرامی سے منتفع اور مستفید ہونے لگتے تھے۔

اسکندریہ میں امام صاحب کے مشاغل امام صاحب جب اسکندریہ پہنچے تو یہ ۷۰۹ھ تھا، صفر کا مہینہ، دوسری تاریخ، یہاں کم و بیش انھوں نے آٹھ مہینے تک قیام کیا، یعنی اس وقت تک کہ سابق سلطان ناصر نے حالات سازگار ہونے کے بعد دوبارہ تختِ حکومت پر قبضہ کر لیا تھا،

اسکندریہ میں امام صاحب کیا کرتے رہے؟ یہ تفصیل اس مکتوب میں ملتی ہے، جو امام صاحب کے بھائی شرف الدین ابن تیمیہؒ نے شام میں اپنے بھائی بدر الدینؒ کو تحریر فرمایا تھا۔

اس خط میں وہ لکھتے ہیں:

"برادرِ گرامی اسکندریہ میں بغرض قیام تشریف فرما ہیں، خدا کے دشمنوں کی نیت تو یہ تھی کہ انہیں یہاں بھیج کر دھوکے سے موردِ اذیت بنائیں، اور اسلام و مسلمین کو زک دیں ان کا خیال تھا اس طرح تیغ بڑی آسانی سے موت کے گھاٹ اتار دیئے جائیں گے۔ لیکن جسے خدا رکھے اسے کون چکھے۔ ان کے مقاصدِ خبیثہ ناکام ہوئے، بلکہ الٹے پڑے، عند اللہ اور عند الناس انہیں روسیاہی نصیب ہوئی۔ اپنی بوٹیاں نوچتے تھے کہ ہائے سوچا کیا تھا ہوا کیا، اسکندریہ کے لوگ بھی بھائی صاحب پر عقیدت اور محبت سے ٹوٹ پڑے۔ بھائی صاحب کا سارا وقت کتاب اللہ اور سنتِ رسول کی تبلیغ و نشر میں صرف ہوتا ہے، جس سے مسلمانوں کی آنکھیں ٹھنڈی ہوتی ہیں اور دشمنوں کے دل جلتے ہیں۔

اسکندریہ میں ابلیس کے قدم اچھی طرح جم چکے تھے، اس نے انڈے بھی دیئے تھے اور ان میں سے بچے بھی نکل آئے تھے، جنہوں نے عام گمراہی اور ضلالت پھیلا رکھی تھی، یہ

---

[1] ابو القاسم محمد بن خالد الحرانی الفقیہ، بدر الدین التاجر اخو الشیخ تقی الدین ابن تیمیہ المتوفی ۷۱۷ھ ذیل طبقات الحنابلہ ص ۲۰۰ ج ۲۔ شذرات ص ۵۴ ج ۶۔ (ع-ح)

گمراہی فرقہ سبعینیہ[1] اور عربیہ[2] کی صورت میں پھیل رہی تھی، لیکن امام صاحب کے قدم کی برکت سے صورتِ حالات بالکل بدل گئی۔ فرقہ سبعینیہ اور عربیہ کا زور ٹوٹ گیا۔ جمعیت پارہ پارہ ہوگئی، پول کھل گیا، رسوائی سے دو چار ہونا پڑا۔ ان فرقوں کے بہت سے لوگوں نے گروہ در گروہ اپنے عقائد باطلہ سے توبہ کی، بلکہ ان کے ایک بہت بڑے شیخ اور مرشد نے بھی توبہ کی، اور اپنے عقائدِ ردیہ سے باز آگیا۔ اس طرح عوام و خواص کے دل میں امام صاحب کی عقیدت اور محبت جم گئی۔ ہر شخص ان کی تکریم و تعظیم کرنے لگا، خواہ وہ کوئی عامی ہو یا عالم، مفتی ہو یا قاضی، فقیہ ہو یا شیخ، مجتہد ہو یا امیر، البتہ جاہلوں اور نافہموں کی بات دوسری تھی۔ یہ بھلا کب راہِ راست پر آتے ہیں! اس گروہِ جہال سے قطع نظر باقی ہر حلقہ میں امام صاحب کی محبت اور تعظیم کا جذبہ پیدا ہو گیا۔ ان کی باتیں گوشِ ہوش سے سنی جانے لگیں۔ ان کے امر و نہی پر عمل کیا جانے لگا، خدا اور رسولؐ کے دشمنوں پر امام صاحب کا کلمۂ حق غالب آیا۔ اور لوگ ان حضرات پر علی الاعلان اور پس پردہ، ظاہر و باطن، مجمع میں اور مجلس میں ہر جگہ ان پر پھٹکار بھیجنے لگے۔ اس طرح نصر المنبجی جو امام صاحب کو خطرہ میں دھکیل رہا تھا، خود خطرہ کی زد میں آگیا، اور اس پر ایسا خوف و ہراس طاری ہوا جس کا اسے وہم و گمان بھی نہ تھا۔[3]

شر میں خیر کا پہلو

سطور بالا سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ امام صاحب جہاں بھی پہنچے، مصدرِ ہدایت و نور بن کر پہنچے۔ صوفیہ کا وہ گروہ ان سے بگڑ گیا جو وحدت الوجود کا عقیدہ رکھتا تھا، جو موجد (خالق) اور موجود (مخلوق) میں وحدت کا قائل تھا۔

دشمن کو جب قاہرہ میں امام صاحب کے خلاف کوئی کامیابی نہ ہوئی تو انہیں اسکندریہ روانہ

---

[1] اس فرقہ کی نسبت ساتویں صدی ہجری کے ایک شخص (عبدالحق بن ابراہیم) ابن سبعین کی طرف ہے ۔ سنہ ۶۶۹ھ میں اس کا انتقال مکہ معظمہ میں ہوا۔ یہ فلسفی صوفی تھا۔ اس کے اور فریڈرک ثانی کے درمیان علمی مذاکرات کا سلسلہ جاری رہتا تھا، چنانچہ فلسفہ اور تصوف میں فرق کے سلسلے میں اس کا قول ہے کہ قدیم فلاسفہ کے نزدیک اصل غرض و غایت اللہ تعالیٰ سے تشبہ پیدا کرنا ہے جبکہ صوفیہ کا نقطۂ نظر فنا فی اللہ ہو جانا ہے۔ چنانچہ صوفی میں یہ قدرت پیدا ہو جاتی ہے کہ صفاتِ الٰہی کو اپنے اوپر طاری کرے اور انفعالاتِ حواس کو محو کر دے، اور مشاعر رُوح کو پاک کرے!

(العقیدۃ والشریعہ، ص ۱۲۹) [2] یہ ابن عربی کی طرف نسبت ہے جو مشہور فلسفی اور متصوف گزرے ہیں۔

[3] تاریخ ابن کثیر ص ۵۰ ج ۱۴ والعقود الدریہ ص ۲۷۲ - ۲۷۷۔

کر دیا گیا کیونکہ گروہ صوفیہ کی قوت و طاقت مسلّم تھی، امید تھی کہ اسکندریہ میں امام صاحب کو خود عوام اتنی اذیتیں اور تکلیفیں صوفیوں کے بھڑکانے سے پہنچائیں گے کہ حکومت کو اُن کے خلاف کسی اقدام کی ضرورت ہی نہ رہے گی، لیکن پانسہ الٹا پڑا، امام صاحب نے ڈٹ کر مقابلہ کیا، لوگ ان کی باتیں سننے کے لیے ٹوٹ پڑے۔ اس طرح امام صاحب کا یہ جبری سفر شر کے بجائے خیر کا حامل بن گیا اور انہیں وعظ و پند ارشاد و ہدایت اور اصلاح کے لیے ایک وسیع اور کھلا ہوا میدان ہاتھ آگیا، اور بہت تھوڑی مدت میں سعیٔ اصلاح نے کامرانی حاصل کر لی یعنی کل سات ماہ کی قلیل مدت میں امام صاحب سالم و غانم واپس قاہرہ تشریف لے آئے۔

مصر کا انقلاب حکومت اور امام صاحب کی واپسی قاہرہ ناصر بن قلاوون نے مصر و شام کی عنانِ حکومت پھر اپنے ہاتھ میں لے لی، اور اس دشمن (جاشنگیر) پر غالب آیا جس نے اسے گوشہ نشین ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔ ناصر قاہرہ پہنچا، تختِ حکومت پر متمکن ہوا۔ یہ واقعہ یوم عید ۷۰۹ھ کا ہے، تخت پر بیٹھتے ہی ناصر کو جو پہلی فکر دامنگیر ہوئی وہ یہ تھی کہ امام صاحب کو قاہرہ واپس بلایا جائے، چنانچہ دوسرے ہی دن امام صاحب کو طلب کیا۔ وہ آٹھ شوال کو اسکندریہ سے قاہرہ پہنچ گئے۔

امام صاحب نے قاہرہ تشریف لانے کے بعد مشہد حسین کے قریب اقامت اختیار کی اور درس و تدریس، تدوینِ افکار و آرا، نیز سائلین و مستفتین سے مکاتبت کا سلسلہ شروع کر دیا۔

امام صاحب کا یہ دَور دورہ دیکھ کر، وہ لوگ جو اذیّت رسانی میں پیش پیش تھے، معذرت کناں حاضر ہونے لگے۔ امام صاحب نے بغیر ادنیٰ تأمل کے ان خطا کاروں سے درگزر کیا اور فرمایا:

"جس کسی نے بھی مجھے اذیت دی، میں اسے معاف کرتا ہوں۔"

امام صاحب کی سیرت و کردار کے بعض خاص پہلو اس موقع پر امام صاحب کی سیرت اور کردار کے دو خاص واقعات پیش کرنا ہم ضروری سمجھتے ہیں، جن سے امام صاحب کی شجاعت اور خلق کا بڑا دلآویز مرقع نظر کے سامنے آجاتا ہے۔

مصر کے ذمیوں کا مسئلہ ۱۔ مصر کے ذمیوں کے لیے ایک خاص لباس مقرر تھا، ان کے عماموں کا رنگ بھی عام مسلمانوں کے رنگ سے جدا تھا، تاکہ ان میں اور مسلمانوں

لہ صلیبی جنگوں کے بعد عیسائیوں نے مسلمانوں میں بود و باش رکھنا شروع کر دی تھی، لیکن ساتھ ہی بسا اوقات جاسوسی بھی کیا کرتے تھے۔ ایسے واقعات جب منظرِ عام پر آئے تو مسلمانوں کی طرف سے ان کے لیے امتیازی لباس مقرر کر دیا گیا۔

میں امتیاز رہے۔ ناصر کے دوبارہ برسر اقتدار آنے کے بعد ذمیوں نے کوشش کی کہ یہ پابندی اٹھ جائے اور ان کا لباس وہی ہو جو عام مسلمانوں کا ہے، ان کے عمامے بھی عام مسلمانوں کے سے ہوں۔ اس پابندی کو ہٹانے کی استدعا کے ساتھ انہوں نے رضاکارانہ طور پر مالی پیش کش بھی کی۔ ناصر نے یہ مسئلہ علماء کے سامنے رکھا۔ علماء نے خیال کیا۔ ناصر ذمیوں کا ہم خیال ہے اور پابندی اٹھا دینا چاہتا ہے، چنانچہ وہ خاموش رہے، اور انہوں نے ذمیوں کے اس مطالبہ پر کوئی اعتراض نہیں کیا، لیکن امام صاحب خاموش نہ رہ سکے۔ انہوں نے بہت سخت الفاظ میں اس مطالبہ کی مخالفت کی، اور بادشاہ کو مخاطب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"یہ کتنی افسوسناک بات ہوگی کہ دوبارہ برسر اقتدار آنے کے بعد آپ کا پہلا کام یہ ہو کہ دنیائے دنی کے حصول کے لیے ذمیوں کا ناجائز مطالبہ مان لیں، خدا نے جو نعمتیں آپ پر ارزانی فرمائی ہیں انہیں یاد کیجیے۔ اس نے آپ کا چھنا ہوا ملک پھر واپس کر دیا۔ آپ کے دشمن کو ناکام اور ذلیل کیا، تمام دشمنوں پر آپ کو غلبہ عطا فرمایا۔"[1]

سوال یہ ہے کہ امام صاحب اس بات پر کیوں مُصر تھے کہ ذمیوں کے عماموں کا رنگ مسلمانوں سے جدا ہو؟ امام صاحب کوئی معمولی آدمی نہ تھے، وہ بڑے پکے اور سچے مسلمان تھے، وہ جانتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمیوں کے ساتھ حسن سلوک واجب قرار دیا ہے، وہ یہ بھی جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے برأت کا اظہار فرمایا ہے جو کسی ذمی کو ایذا دے اور پھر یہ امام صاحب وہی تو ہیں جنہوں نے تاتاریوں کے پنجہ سے جب اسیران جنگ کو رہا کرایا تو مسلم اور ذمی کی کوئی تفریق روا نہیں رکھی، دونوں کو ساتھ ساتھ رہا کرایا، پھر ان کے اس طرز عمل کا مطلب؟

بات یہ ہے کہ امام صاحب مسلمانوں اور ذمیوں کے مابین امتیاز پر اس لیے مصر تھے کہ وہ جانتے تھے، صلیبی جنگوں کے بچے کھچے عیسائی جاسوسی میں اب تک لگے ہوئے تھے، اور بعض ذمی ان عیسائیوں کے گرگئے کی حیثیت سے کام کر رہے تھے، لہٰذا امام صاحب اس امر پر بضد تھے کہ

م۔ معلوم ہوتا ہے ان دنوں ذمیوں کے لیے زرد رنگ کی پگڑیاں ان کی علامت قرار دی گئی تھی۔ سلطان ناصر ابن قلاؤن کے دوبارہ برسر اقتدار آنے پر انہوں نے اس قانون کی منسوخی کی کوشش کی بلکہ سات لاکھ سالانہ کی مزید رقم کی پیشکش بھی کی بعض فقہاء اس پر آمادہ ہو بھی گئے لیکن امام ابن تیمیہؒ نے بڑے زور سے اس درخواست کو مسترد کرا کے عیسائیوں کی چال ناکام بنادی۔ (البدایہ ص ۵۴ ج ۱۴) ذمیوں کے لباس کی تفصیل درر کامنہ (ص ۵۰۲ ج ۱) جاشنگیر کے ترجمہ اور امام صاحب کا یہ فتویٰ اعلام ص ۱۶۸ - ۱۶۹ ج ۳ میں ہے۔ (ع - ح)

[1] البدایہ ص ۵ ج ۱۴ میں یہ پورا ماتعمہ پڑھنے کے لائق ہے۔ (ع - ح)

ذمیوں اور مسلمانوں کے لباس اور عمامے کا رنگ جُدا ہو تاکہ مسلمانوں کی جماعت میں دھوکے دھڑی سے صلیبیوں کی زہر چکانی اثر نہ کر سکے۔

عالی ظرفی اور بلند حوصلگی

۲- دوسری بات جس کا اس موقع پر ہم خصوصیت سے ذکر کرنا چاہتے ہیں یہ ہے کہ سلطان ناصر نے جب دوبارہ عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لی، اور اپنی طاقت مستحکم کر لی تو ان علماء اور قضاۃ سے انتقام لینا چاہا جو جاشنگیر کی طرف مائل تھے، اور ان لوگوں سے بھی انتقام لینا چاہا جنہوں نے امام صاحب کو طرح طرح کی اذیتیں پہنچائی تھیں، اور جن کے باعث تقریباً اٹھارہ ماہ تک امام صاحب کو قلعہ کے محبس میں قید رہنا پڑا تھا۔

اب یہاں امام صاحب کی ذات ستودہ صفات کا اصلی جوہر اجاگر ہوتا ہے۔

سلطان ناصر نے امام ابن تیمیہؒ سے استفتا کیا کہ وہ علماء اور قضاۃ جنہوں نے جاشنگیر کا ساتھ دیا تھا واجب القتل ہیں؟ لیکن امام صاحب نے پچھلی تمام تلخیاں یکسر فراموش کر کے فرمایا، ان لوگوں کا خون جائز نہیں، انہیں کسی طرح کی بھی اذیت دینا ناروا ہے، بادشاہ نے امام صاحب کو یاد دلایا کہ "یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے آپ کو دردناک اذیتیں پہنچائی تھیں! یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے متعدد بار آپ کے قتل کا منصوبہ باندھا تھا — کیا ان کا قتل بھی جائز نہیں ہے؟"

امام صاحب نے فرمایا:

"جس کسی نے مجھے اذیت پہنچائی تھی مَیں نے اسے معاف کر دیا، جس نے خدا اور اس کے رسولؐ کے ساتھ زیادتی کی تو اللہ خود ہی اس سے انتقام لینے پر قادر ہے، جہاں تک میرا تعلق ہے مَیں کسی سے اپنا بدلہ نہیں لینا چاہتا[1]"

مخالف علماء اور قضاۃ کی سفارش

امام صاحب نے اپنے دشمن علماء اور قضاۃ کو صرف معاف کر دینے اور سلطان کے خلاف مرضی فتویٰ دینے ہی پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ سلطان کو بار بار نصیحت کی کہ وہ بھی عفو و درگزر سے کام لے، انہوں نے فرمایا:

"اگر ان علماء اور قضاۃ کو آپ نے قتل کر دیا تو یاد رکھیے اس علم اور قابلیت کے لوگ پھر آپ کو نہیں ملیں گے!"

یہ بات امام صاحب نے مختلف پہلوؤں سے بار بار اس طرح سلطان کے گوش گزار کی آخر اسے معاف کرتے ہی بنی۔

---

[1] البدایہ۔ ص ۵۴ ج ۱۴

یاد رکھنا چاہیے، جن علماء اور قضاۃ کے لیے امام صاحب نے سلطان سے پروانۂ رہائی حاصل کیا ان میں ابن مخلوف بھی تھے، اور یہ وہ بزرگ تھے جو امام صاحب کی کٹی ہوئی گردن دیکھنے پر اپنے عہدِ اقتدار میں مچلے ہوئے تھے، امام صاحب کا یہ کردار بلند دیکھ کر ابن مخلوف کو اعتراف کرنا پڑا:

"ہم نے ابن تیمیہؒ جیسا کوئی آدمی نہیں دیکھا، ہم نے ان کی جان لینی چاہی لیکن حالات کے دباؤ سے ہم اپنی خواہش پر عمل نہ کر سکے، ابن تیمیہ کو ہم پر پوری پوری قدرت حاصل ہو گئی لیکن انہوں نے عفو و درگزر سے کام لیا، بلکہ اُلٹے ہماری طرف سے لڑتے رہے[1]"

یہ واقعہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا کیسا مصداق ہے:

اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَكَ وَ بَیْنَهٗ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ (حٰم السجدہ)

مسندِ درس کی طرف رجوع اب قاہرہ میں امام صاحب نے پھر درس کی مسند سنبھال لی، بحث و کلام کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اِفتاء، ارشاد اور تعلیم میں منہمک ہو گئے، پہلے وہ قاہرہ میں ہر وقت سفرِ شام کے لیے پا بہ رکاب رہتے تھے، اب طویل عرصہ کے لیے قیام کا ارادہ کر لیا، گھر خط لکھ کر بعض کتابیں منگوائیں اور اپنے شاگرد جمال الدین (یوسف بن الحجاج المزی) کے ذریعہ خزانۂ کتب میں سے تلاش کر کے قاہرہ پہنچنے کی تاکید کی۔

اسی خط میں یہ بھی لکھا کہ "کنائس (عیسائیوں کے گرجوں) کے بارے میں چند اوراق کی میری ایک تحریر ہے، شیخ جمال الدین مزی کی معاونت سے وہ میرے کاغذات میں سے تلاش کر کے بھیج دی جائے[2]" نیز لکھا کہ "قاضی ابو یعلیٰؒ[3] کی تعلیق جو ان کے لڑکے قاضی ابو الحسینؒ[4] کے ہاتھ کی لکھی ہوئی اور ۱۱ جلدوں میں ہے وہ ساری کی ساری یا کم از کم پہلی دو تین جلدیں ارسال کر دی جائیں[5]"

---

[1] البدایہ ص ۵۴ ج ۱۴

[2] شاید یہی تحریر آپ کی تصنیف الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح کی اجمالی بنیاد ہو جسے آپ نے مصر وارد ہونے سے قبل دمشق میں لکھا ہو گا (حاشیہ از مصنف)

لیکن الجواب الصحیح بڑی ضخیم کتاب ہے۔ اور اس کا موضوع "کنائس" نہیں۔ قرینِ قیاس یہ ہے کہ اس سے مراد وہ تحریر ہے جو "کنائس" سے متعلقہ مسائل پر مجموعۃ الرسائل والمسائل جلد ثالث کے آخر میں مطبع المنار مصر میں شائع ہو گئی ہے۔ واللہ اعلم۔ (ع-ح)

[3] محمد بن الحسین ابن الفراء المتوفی ۴۵۸ھ (طبقات الحنابلہ ۲/ ۳۷۷-۳۸۸) ع-ح

[4] ابو الحسین محمد بن محمد بن ابو الحسین ۴۵۱ھ - ۵۲۶ھ (ع-ح)

[5] العقود الدریہ ص ۲۸۴

عفو و حلم کے دو خاص واقعے امام صاحب علم کی خدمت اور کتاب و سنت کی نشر و اشاعت میں مصروف تھے۔ لیکن ان کے مخالف بدستور سازشیں کر رہے تھے اور اپنے داؤں سے غافل نہیں تھے۔ وہ اس سے مایوس ہو چکے تھے کہ بادشاہ اور علماء کو ان کے خلاف بھڑکا سکتے ہیں۔ لیکن عوام کو ان کے خلاف مشتعل کرنے کی تدبیریں کرتے رہتے تھے۔ لیکن ان سادہ لوحوں نے اتنا نہ سوچا کہ اب حضرت امام صاحب کے انصار و اعوان بھی ان کے مخلص فدائیوں سے کم نہیں ہیں۔

اس سلسلہ میں دو واقعے خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

امام صاحب پر بزدلانہ حملہ ا۔ ۳ رجب ۱۱۶۰ھ کو دشمن کی بھڑکائی ہوئی ایک عوامی جماعت امام صاحب پر حملہ آور ہوئی۔ محلہ حسینیہ کے رہنے والوں کو اس حادثہ کی خبر ہوئی تو مشتعل ہو کر بدلہ لینے کو دوڑ پڑے، لیکن امام صاحب نے اس کام سے انہیں باز رکھا مگر وہ برابر اصرار کرتے رہے کہ انہیں حملہ آوروں سے سمجھ لینے کی اجازت دی جائے۔ جب اصرار حد سے بڑھ گیا تو انہوں نے فرمایا:

"یہ بات تین صورتوں سے خالی نہیں، یا تو ان حملہ آوروں نے میرے بارے میں غلطی کی ہے، یا تمہارے حق میں یا اللہ تعالیٰ کے حق میں۔ اگر میرے بارے میں ہے تو میں نے معاف کیا، اور اگر تمہارا قصور کیا ہے تو اگر تم میری بات نہیں سنتے تو پھر جو کچھ جی چاہے کرو، مجھ سے کچھ نہ پوچھو، اور اگر یہ لوگ خدا کے گنہگار ہیں تو خدا چاہے گا تو خود ہی ان سے سمجھ لے گا۔"

اسی مناقشہ کے دوران میں نماز عصر کا وقت آگیا۔ امام صاحب نماز پڑھنے مسجد جامع میں تشریف لے گئے، لوگوں نے مزید ہنگامہ آرائی کے خوف سے منع کیا مگر آپ نے کچھ نہ سنا۔ آخر لوگوں کی ایک بڑی جماعت بھی پیچھے پیچھے گئی۔

۲۔ بعض فقہاء بھی جو موقع کی تاک میں تھے، امام صاحب کے خلاف طنز و طعن کے تیر چلاتے ہوئے میدان میں اُترے، لیکن پھر یہ دیکھ کر کہ کچھ کر نہیں سکتے، پشیمان ہوئے اور امام صاحب کے پاس آکر معافی مانگی، شاید ڈر گئے کہ حکومت بھی سزا دے گی اور عوام بھی ان زبان درازیوں کو معاف نہیں کریں گے۔ لیکن امام صاحب نے بہرحال ان سے کوئی تعرض نہیں کیا، اور ان کی غلطی معاف کر دی، اگر فرمایا تو یہ کہ میں اپنا انتقام کسی سے لینا نہیں چاہتا۔[1]

---

[1] یہ دونوں واقعے تفصیل سے العقود الدریہ ص ۲۸۵۔۲۹۰ میں مذکور ہیں (رحمہ اللہ)

چند خاص واقعات صرف درس و تدریس اور وعظ و پند ہی تک امام صاحب کی سرگرمیاں محدود نہیں تھیں۔ عوام کی رفاہی اصلاح وغیرہ مقاصد کے لیے حکومت میں عمل دخل رکھتے تھے، کیونکہ قیام عدل و انصاف، نیز اس طرح کے دوسرے کاموں کو وہ ایک امانت سمجھتے تھے، جو خدا نے بادشاہ کو سونپی تھی، لہٰذا خاص خاص معاملات میں وہ ضروری اور اہم مشورے بھی سلطان کو دیا کرتے تھے، اور اگر کبھی آپ کو موقع نہ مل سکتا تو سلطان خود مشورے طلب کر لیتا۔

اس سلسلے کے چند واقعات قابلِ ذکر ہیں:

۱۔ سالہ میں امام ابن تیمیہؒ کے حسب مرضی سلطان ناصر نے نائب طرابلس کا تقرر کیا۔

۲۔ دمشق کے باشندوں پر ایک ظالم اور جور پیشہ حاکم نے دستِ تعدی دراز کیا اور ان پر ناواجب محاصل عائد کیے۔ علماء کے اعتراضات پر توجہ نہیں کی بلکہ الٹا انہیں زدوکوب کیا۔ یہ خبر جب امام صاحب کو پہنچی تو وہ سیدھے سلطان کے پاس تشریف لے گئے۔ سلطان نے فوراً والی کو معزول کر دیا اور اسے سزائے قید دی۔

۳۔ شام میں خاص طور پر رشوت کی بڑی گرم بازاری تھی۔ حتیٰ کہ عہدے اور منصب تک رشوت کے بل پر حاصل کیے جاتے تھے، امام صاحب نے اس صورتِ حال کو سلطان سے کہہ کر ختم کرا دیا۔ سلطان نے فرمان جاری کیا کہ:

"کسی شخص کو مال اور رشوت کے بدلہ میں کوئی منصب نہ سونپا جائے۔ اس طرح منصب اور عہدے نااہل لوگوں کے ہاتھ میں چلے جائیں گے"!

۴۔ قصاص کے معاملہ میں بھی انارکی سی پھیلی ہوئی تھی۔ مقتول کے ورثاء خود ہی بغیر حاکم مجاز کے حکم و ہدایت کے قاتل سے قصاص لے لیا کرتے تھے۔ ابن تیمیہؒ کے حسب ہدایت سلطان نے حکم نافذ کیا کہ قاتل کو کوئی شخص گزند نہ پہنچائے، وہ باقاعدہ حراست میں لے لیا جائے گا، پھر شرع شریف کے مطابق عدالتی کارروائی کے بعد اسے سزا دی جائے گی۔

واقعہ یہ ہے کہ سلطان مصر سے امام ابن تیمیہؒ کے یہ تعلقات حکامِ مصر کے لیے راہ نما اور رعایا کے لیے باعثِ رحمت ثابت ہوئے، علماء اور حکام کے تعلقات ایسے ہی ہونے چاہییں جس طرح کہ حضرت امام مالکؒ کے اپنے عہد کے امراء و حکام سے تھے۔۔۔!

شام کی طرف مراجعت مصر میں اگرچہ امام صاحب کو تکلیف و مصیبت اور قید و بند سے دوچار ہونا پڑا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہاں ان کی موجودگی مبارک و مسعود ثابت

ہوئی۔ اس مبارک سفر کے باعث بہت سے ملی مصالح پورے ہوئے، شام سے جب مصر کا قصد امام صاحب نے فرمایا تھا تو خطرات کے پیشِ نظر حاکمِ شام نے روکنے کی کوشش کی تھی، اور امام صاحب نے اس کی بات ماننے سے انکار کر دیا تھا۔ وہ امام صاحب کی راحت کا جویا تھا، اور امام صاحب کے پیشِ نظر نفعِ خلائق تھا، دونوں کا اندیشہ وخیال اپنی اپنی جگہ درست ثابت ہوا، واقعی مصر میں امام صاحب کو اذیت وتعب کا سامنا کرنا پڑا، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ ان کی ذات ستودہ صفات سے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نفع پہنچایا۔ ہدایت دی، راہ راست کی طرف رہنمائی کی، اصلاح کی۔ اس صورتِ حال نے ایک نئی زندگی اور ایک نیا ولولہ پیدا کر دیا۔

مصر میں اپنے فرائض بجالانے کے بعد حق تھا کہ امام صاحب شام واپس تشریف لے جاتے انہوں نے سفرِ شام کا قصد کیا، لیکن راحت وآسائش کی تلاش میں نہیں، بلکہ تلوار کاندھے پر رکھ کر جہاد کے لیے۔

سنہ ۷۱۲ھ (۱۳۱۲ء) میں سلطان ناصر نے ایک بہت بڑا لشکر تاتاریوں کے مقابلہ کے لیے تیار کیا، کیونکہ پے بہ پے اسے خبریں مل رہی تھیں کہ تاتاری شام پر حملہ کرنے اور مسلمانوں کو تباہ وبرباد کرنے کے لیے پر تول رہے ہیں۔ سلطان کی خواہش تھی کہ اس سفر میں امام صاحب بھی اس کے ساتھ ہوں۔ جہاد کا جہاں سوال ہو وہاں امام صاحب رُکنے یا تامل کرنے والے نہ تھے، فوراً تیار ہو گئے۔

کم وبیش سات سال تک مصر میں قیام کرنے کے بعد امام صاحب مصر سے باہر نکلے، اس مصر سے جس کے عوام نے آپ کو اپنے قلوب میں جگہ دی، اگر کسی نے حسد سے آپ کو کوئی ایذا دینی چاہی تو لوگ دیوانہ وار مدافعت کے لیے تیار ہو گئے، اگر کسی نے آپ کی طرف انگلی اٹھائی تو ایک جمِ غفیر اس کا انتقام لینے کے لیے اشارے کا منتظر رہا، اگرچہ اس سراپا حلم وعفو امام نے اس کی کبھی اجازت نہیں دی۔۔۔ بالقصہ مختصر کہ وسط ذی القعدہ سنہ ۷۱۲ھ میں امام صاحب دمشق پہنچے جبکہ خلقت دیدار کے لیے ٹوٹ پڑی۔ امام صاحب کی بخیر وعافیت واپسی اور ان کے پھر سے دیدار پر یہ لوگ کتنے خوش تھے، اس کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ مرد ہی نہیں، عورتوں تک کا یہ حال تھا کہ شوقِ دیدار میں گھروں سے باہر نکل آئی تھیں۔

امام صاحب کی تشریف آوری اہلِ دمشق کے لیے اطمینان وعافیت کا پیغام تھی، ابھی وہ راستہ ہی میں تھے کہ خبریں آنے لگیں کہ تاتاری لشکر ہجوم واقدام پر عمل کیے اور فتنہ وفساد کی آگ سلگائے بغیر ناکام ونامراد واپس چلا گیا۔ یہ سن کر امام صاحب نے لشکر کا ساتھ چھوڑ دیا اور بیت المقدس

؎ اور اس وقت تک والدہ محترمہ بقید حیات تھیں (البدایہ والنہایہ ص ۶۹ ج ۱۴) (ع۔ ح)

تشریف لے گئے، وہاں چند روز قیام فرمایا، اس کے بعد دمشق تشریف لائے۔ یہ واقعہ ذی قعدہ کے شروع کا ہے۔

فروعی مسائل کی تحقیق میں مجتہدانہ مساعی

امام صاحب شام میں تشریف لائے اور یہاں اقامت اختیار فرمائی۔ حافظ ابن کثیر ان کے احوال دمشق کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

"دمشق تشریف لانے کے بعد امام صاحب حسب سابق علمی کاموں میں مشغول و منہمک ہو گئے۔ درس و تدریس، تصنیف و تالیف، زبانی، تحریری، مختصر اور طویل افتاد املا، نیز احکام شرعیہ میں اجتہاد۔

اجتہاد کی صورت یہ تھی کہ بعض مسائل میں ان کا اجتہاد مذاہب اربعہ (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) میں سے کسی ایک کے مطابق ہوتا تھا بعض احکام میں ان کا اجتہاد چاروں مذاہب سے الگ ہوتا تھا، یا ان کے مشہور قول کے خلاف ہوتا تھا، امام صاحب اپنے علم و وسعت نظر تحقیق و تدقیق، ژرف نگاہی اور نکتہ سنجی کی بنا پر یہ اہلیت رکھتے تھے کہ وہی فتویٰ دیں جو ان کے اجتہاد سے مطابق ہو، ان کا اجتہاد کتاب و سنت اور اقوال صحابہ و سلف سے مدلل و محکم ہوتا تھا؟[1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں امام صاحب نے اپنی توجہ مسائل شرعیہ کی تحقیق پر مرکوز کر دی تھی کیونکہ عقائد میں جو خرابیاں مسلمانوں میں پیدا ہو چکی تھیں اور کلامی مباحث میں مدت سے جو جھول چلا آرہا تھا، ان کی اصلاح کے سلسلے میں ٹھوس دلائل کی بنا پر آپ جو کچھ کہنا اور لکھنا چاہتے تھے، وہ کہہ اور لکھ چکے تھے۔ اور اپنے نظریات کا نہ صرف برملا اعلان کر چکے تھے بلکہ ان مساعیٔ اصلاح و تجدید کی راہ میں مسلسل مصائب و محن برداشت کر چکے اور خواص و عوام کی ایذاؤں کا نشانہ بھی بن چکے تھے۔

اب وہ میدان صاف ہو گیا تھا۔ جو لوگ عام فقہاء کے ڈر سے صحیح بات نہیں کہہ سکتے تھے۔ اب کھل کر حق کا اعلان کرنے لگ گئے اور مخالفین سلف (متکلمین) جو جدال و مناظرہ کے دھنی تھے، ان کی زبانیں اب گنگ ہو گئیں، اکثریت میں ہونے کے باوجود دلائل باہرہ کتاب و سنت کے سامنے آنے سے وہ جھجکتے تھے۔ جب کہ امام صاحب کے حامی مصر و شام، عراق وغیرہ میں کھلے بندوں اپنے نظریات کی تبلیغ کر رہے تھے۔

سالہا سال کی اس محنت کو جب کافی حد تک کامیاب ہوتا امام صاحب نے دیکھ لیا تو اب

---

[1] البدایہ ص ۷۰، ج ۱۴ (ج ۲)

دمشق واپس آکر فروعی مسائل کے فتاویٰ اور تصنیف و تالیف کی طرف توجہ مبذول کر دی، گو عقائد سے متعلق اشکالات و استفسارات کا جواب بھی کبھی کبھار دے دیا جاتا تھا تاہم زیادہ تر دھیان فقہیات ہی کی طرف دیا جاتا رہا۔ فقہیات کی تحقیقات میں مذاہب اربعہ کے مسلمہ مسائل سے بھی سابقہ پڑتا تھا چنانچہ بعض مقامات ایسے آتے کہ اس میں امام صاحب کے نتائج تحقیق مذاہبِ اربعہ سے مختلف تھے، یا کم از کم ان میں مشہور و مروجہ اقوال کے مخالف تھے (اور اسی چیز کو خشک فقہا نے امام صاحب کو تکلیف پہنچانے کا بہانہ بنا لیا)۔

امام صاحب کے اصول اجتہاد درسِ عقائد کی طرح درسِ فقہ میں بھی امام صاحب کا اصل اصول یہ تھا کہ وہ سلف صالح کے نقشِ قدم کی جستجو میں رہتے تھے۔ قرآنِ کریم اور سنتِ نبویہ سے مسائل کا حل تلاش کرتے تھے، ان کے بعد صحابہ کے فتاویٰ ان کے دلیلِ راہ تھے پھر ان تابعین کے اقوال جو کبار صحابہ کے ہم نشین اور ان کے علوم کے نقل کنندہ تھے۔ امام احمد بن حنبلؒ کے فقہی مسلک کو امام ابن تیمیہؒ جو غیر معمولی طور پر پسند کرتے تھے تو اس کی وجہ بھی یہی تھی اور جب تک وہ زندہ رہے اسی باعث مذہبِ حنبلی کے حلقہ بگوش رہے، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ امام احمدؒ کے بارے میں فرماتے ہیں:

امام ابن تیمیہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ "امام احمدؒ دوسرے آئمہ کے مقابلہ میں کتاب و سنت اور اقوالِ صحابہ و تابعین کے زیادہ عالم تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے کسی قول کو مخالفِ نص ثابت کرنا مشکل ہے۔ اس کے برعکس دوسروں کے ہاں ایسے اقوال مل سکتے ہیں۔ ان سے اگر کوئی قول مروی بھی ہے تو اس کے مقابلے میں دوسرا قول بھی موجود ہے، جس کے حنابلہ قائل ہونگے۔ پھر امام احمدؒ جن مسائل میں منفرد ہیں، ان میں باعتبار دلیل قول راجح انہی کا ہوتا ہے جیسے ضرورت کے وقت مسلمان کے خلاف ذمی کی گواہی قبول کرنا یا سفر کی حالت میں وصیت کا مسئلہ، یا اسی طرح کے چند دوسرے مسائل"[1]

مسلک حنبلی سے اختلاف امام ابن تیمیہؒ امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کے جو حلقہ بگوش تھے اس کی وجہ حنبلیت سے متعصبانہ انسلاک نہیں تھا، وہ تعصب جو قبولِ حق کے راستہ میں حجاب بن کر حائل ہو جاتا ہے۔ تحقیق و فہم کا دامن وہ کسی حالت میں بھی نہیں چھوڑتے تھے، چنانچہ

[1] فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ص ۲۹۹۔۳۰۰ ج ۲۔ اس کی زیادہ تفصیل آخر کتاب میں آرہی ہے۔ (ع۔ ح)

بعض مسائل ایسے بھی ملتے ہیں جن میں۔ امام احمدؒ کی رائے سے انہیں شدید اختلاف بھی تھا۔ مثلاً طلاقِ قسم جس کی تفصیل اپنی جگہ آئے گی۔

معاملات و مسائل میں امام صاحب تعصب کے سخت و شدید مخالف تھے۔ انہوں نے فقہ اسلامی کے تمام مکاتب فکر کا بہت وسیع اور عمیق مطالعہ کیا تھا، اس لیے وہ تعصب اور ہٹ دھرمی کے مخالف تھے، فرماتے ہیں:

تعصب کی مخالفت

"ائمہ فقہ میں سے کسی ایک کے ساتھ تعصب خواہ وہ امام مالکؒ کے لیے ہو یا امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے لیے، اہلِ ہوا کا دستور ہے ان میں سے کسی ایک کے ساتھ تعصب رکھنا دوسرے کے علم و دین سے ناواقفیت کا ثبوت دینا ہے۔ ایسا شخص جاہل اور ظالم ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ علم و عدل کا حکم دیتا ہے، اور جہل و ظلم سے منع کرتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بڑھ کر امام ابو حنیفہؒ کا متبع اور ان کے اقوال و آراء کا زیادہ شناسا اور کون ہے۔ لیکن یہ دونوں اپنے امام (ابو حنیفہؒ) سے متعدد ایسے مسائل میں سخت اختلاف کرتے ہیں جنہیں وہ کتاب و سنت اور دلیل و حجت کے مطابق نہیں سمجھتے۔ لیکن اس کے باوجود یہ دونوں اپنے امام کی عظمت اور احترام کے نشہ سے چور رہے۔"[1]

اس آزادفہمی اور علم محیط کے ساتھ امام ابن تیمیہؒ نے تحقیق و تفحص اور تدقیق و وسعتِ نظر کے جلو میں دراستِ فقہ کی طرف توجہ مبذول فرمائی۔

مجتہدانہ گہرائی

جو شخص تعصب سے اس درجہ دُور ہو، جو درسِ فقہ کے لیے حریتِ فکر و خیال کو لازمی قرار دیتا ہو، جو معاملات و مسائل پر فتویٰ دیتے وقت کتاب و سنت اور آثارِ سلف کو بنیاد و اساس قرار دیتا ہو، یہ کیونکر ممکن تھا کہ ہر مسئلہ میں اس کی وہی رائے ہوتی جو دوسرے علماء اور ائمہ فقہ کی تھی؟ پھر یہ بات بھی تھی کہ امام ابن تیمیہؒ ایسے فقیہ تھے جو شئونِ حیات کے عارف بھی تھے، وہ جانتے تھے کہ فقہ ایک ایسا ترازو ہے جو لوگوں کے اعمال کے متعلق یہ فیصلہ کرسکتا ہے کہ ان کے اعمال شریعت کے موافق ہیں یا مخالف؟ فلاں کام حلال ہے یا حرام؟ امام صاحب شرعِ الٰہی کے مصادر اور موارد سے بخوبی واقف تھے، نیز اس کے غایات و مقاصد کے بھی پورے طور پر رمز شناس تھے۔ بس وہ لوگوں کے افعال کو شریعت پر منطبق کرنے کے لیے نصوص کے سوا کوئی اور

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۳۷۸ ج ۲ - (ع - ح)

پابندی قبول نہیں کر سکتے تھے پھر ان کی روشنی میں مصالح عمومی کی رعایت بھی ملحوظ رکھنی تھی، فتویٰ دیتے وقت بہر حال یہ سوچنا تھا کہ اس سے حالات سازگار ہوں، ابتر نہ ہونے پائیں۔

حلفِ طلاق کا ہنگامہ خیز مسئلہ امام صاحب نے دیکھا کہ لوگوں نے طلاق کو ایک طرح کی قسم بنا لیا ہے، جس طرح خدا کی قسمیں کھاتے ہیں، اسی طرح طلاق کو بیچ میں لاکر قسم کھانے لگے ہیں، امام صاحب نے سوچا، جو شخص خدا کی قسم کھائے اور اسے توڑ دے (حانث ہو جائے) تو اس پر کفارہ لازم آئے گا یعنی غلام آزاد کرنا پڑے گا، یا صدقہ دینا پڑے گا، یا تین دن کے روزے رکھنا پڑیں گے اور اس طرح قسم توڑنے کی تلافی ہو جائے گی، لیکن جو شخص یمین طلاق میں حانث ہو، یعنی طلاق کو بیچ میں لاکر قسم کھائے اور اسے پورا نہ کرے تو اس کی تلافی نہیں ہو سکتی، اس کا گھر برباد ہو جائے گا۔ بیوی پر طلاق پڑ جائے گی، اور میاں بیوی کا وہ مقدس علاقہ ٹوٹ جائے گا جسے خدا نے اپنی شرع شریف کے ذریعہ باندھا ہے۔

حلف بالطلاق اور طلاقِ معلقہ کا فرق امام صاحب نے اس تشویش انگیز صورتِ حال پر غور کیا اور اس کی اصل و دلیل کتاب و سنت اور صحابہ کرام، کبار تابعین اور سلفِ صالح کے اقوال میں تلاش کی، اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ مجرد حلف یا حنث (قسم شکنی) سے زوجیت کا تعلق منقطع نہیں ہو سکتا، کیونکہ یمینِ طلاق کھانے والے کی نیت یہ نہیں ہوتی کہ واقعی اس کی بیوی مطلقہ ہو جائے گی، نہ اس کا ایسا ارادہ ہوتا ہے، لہٰذا یمینِ طلاق ایک ایسی چیز ہے جس کی سلفِ صالح کے ہاں کوئی مثال و نظیر نہیں ملتی، لہٰذا بغیر کسی اندیشہ اور تامل کے امام صاحب نے فتویٰ دینا شروع کیا کہ حلفِ طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوگی، حلف طلاق کو طلاقِ معلقہ سے بھی کوئی نسبت اور مشابہت نہیں ہے، کیونکہ طلاقِ معلقہ کے واقع ہونے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ آدمی قسم کھاتا ہے کہ اگر فلاں بات واقع ہو جائے تو میری بیوی کو طلاق ہے۔ پھر اگر امرِ معلق وقوع میں آجائے تو طلاق پڑ جائے گی، وجہ یہ کہ تعلیق کے وقت طلاق کا قصد متحقق ہوتا ہے۔ لیکن حلف طلاق میں طلاق کا قصد سرے سے ہوتا ہی نہیں، لہٰذا آدمی پر وہ طلاق لازم نہیں ہو سکتی جس کا سرے سے قصد ہی نہ کیا گیا ہو، اور کتاب و سنت سے ایسی کوئی دلیل نہیں ملتی جو عدمِ قصد کے باوجود طلاق کو واقع کر دیتی ہو[1]۔

---

[1] مسئلہ حلف بالطلاق پر تفصیلی بحث طلاق کے متعلق امام صاحب کے نظریات کے تحت آئیگی۔ انشاء اللہ (ر۔ع۔ح)

فقہاء کی طرف سے سخت و شدید اختلاف بے جھجک اور بے تامل امام صاحب نے یہ فتویٰ دیا، اور کوئی شبہ نہیں امام صاحب کا یہ فتویٰ مذاہب اربعہ دیا ان کے مشہور اقوال) کے خلاف تھا، مذاہب اربعہ (ان کے مشہور اقوال کی بنا پر) میں حلف بالطلاق کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ فقہاء وقت نے امام صاحب کے اس فتوے کی سخت انداز میں مخالفت شروع کر دی۔ یہ واقعہ ۷۱۸ھ کا ہے۔ شام کے قاضی القضاۃ[1] نے جب یہ ہنگامہ آرائی دیکھی تو امام ابن تیمیہؒ کو طلب کیا اور ہدایت کی کہ وہ یہ فتویٰ دینا بند کر دیں۔ امام صاحب نے یہ خیال فرما کر کہ قاضی القضاۃ کی غرض اس ناصحانہ مشورہ سے شور و شغب کے خطرہ کو روکنا ہے۔ ان کی بات مان لی لیکن بعد میں جمادی الاولی کے دوسرے ہفتے میں فرمان سلطانی صادر ہو گیا جس کی رو سے شیخ (امام صاحب) کو پابند کیا گیا تھا کہ وہ اس مسئلہ پر فتویٰ دینا بند کر دیں[2]۔ صرف اس فرمان ہی پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ شہر میں اس بات کی منادی بھی کرا دی گئی۔ حالانکہ عقلمندی و سیاسی مفاد کے تقاضوں کے اعتبار سے بھی دیکھا جائے، تو اس سارے جھمیلے کی قطعاً ضرورت نہ تھی، جبکہ حضرت امام قاضی القضاۃ کا خیر خواہانہ مشورہ قبول کر چکے تھے، ظاہر ہے امام صاحب جیسا مسائل شرعیہ کی نزاکت کا عالم اس حاکمانہ فرمان کو کیسے برداشت کر سکتا تھا، چنانچہ جب حالات نے یہ پلٹا کھایا تو امام صاحب نے بھی اپنے رویہ میں تبدیلی کر لی، اور حسب سابق حلف طلاق سے طلاق واقع نہ ہونے کا فتویٰ دینے لگے، کیونکہ امام صاحب نے سوچا، اس طرح تو کتمانِ علم کا جرم سرزد ہو رہا ہے، اور وہ اس جرم کے ارتکاب پر آمادہ نہیں ہو سکتے تھے[3]۔

امام صاحب کا اپنے فتوے کی درستی پر یقین سوال ہو سکتا ہے کہ پہلے تو امام صاحب نے یہ مان لیا کہ حلفِ طلاق کے مسئلہ پر فتویٰ نہیں دیا کریں گے۔ پھر یکایک انہوں نے یہ رائے کیوں بدل دی؟ اور کیوں پھر فتویٰ دینے لگے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع شروع میں امام صاحب ایک ایسے مسئلہ پر فتویٰ دینے میں متردد تھے۔ جس پر جمہور اور فقہاء سابقین و معاصرین عامل تھے۔ چنانچہ قاضی القضاۃ نے جب یہ صلاح دی کہ وہ اس مسئلہ پر فتویٰ نہ دیا کریں تو انہوں نے یہ بات مان لی، لیکن جب انہوں نے مزید تحقیق و مطالعہ سے کام لیا اور مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور و خوض کیا تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ ان کا فتویٰ بالکل

---

[1] شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن مسلم الصالحی الحنبلی المتوفی ۷۲۶ھ (ع۔ح)

[2] البدایہ ص ۸۷ ج ۱۴ (ع، ح)

[3] العقود الدریہ ص ۳۲۵، ۳۲۶ (ع، ح)

صحیح اور درست تھا اور یہ فتویٰ نہ دینے کی صورت میں ایک عام مصیبت سے لوگ دوچار ہوتے ہیں، تو انہیں یہ بات گوارا نہ ہوئی کہ شوہر اور بیوی میں بغیر کسی مضبوط دینی اساس کے تفریق و طلاق واقع ہو جانے دیں، لہٰذا دوبارہ زور شور کے ساتھ حلفِ طلاق کے غیر واقع ہونے کا فتویٰ دینے لگے۔

حکام کی ناقابل برداشت دخل اندازی امام صاحب کے رویّہ کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ پہلی مرتبہ تو سرِ تسلیم انہوں نے اس لیے خم کر دیا تھا کہ علماء کے ایک گروہ نے ازراہِ نصیحت انہیں باز رکھنے کی کوشش کی تھی، پھر جب فرمانِ سلطانی صادر ہوا تو نوعیت بدل گئی۔ اب سابق رویہ پر قائم رہنے کے معنیٰ یہ تھے کہ شاہ و شہریار کے فرامین دینی اور مذہبی معاملات میں بھی چلنے لگیں، امام صاحب جیسا متقی اور باخدا آدمی اس بات کو کسی طرح گوارا نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ کوئی عالم کسی ایسے معاملہ میں حاکم اور امیر کی اطاعت نہیں کر سکتا، جس سے خدا کی معصیت اور نافرمانی لازم آتی ہو۔

بادشاہ کی امام صاحب سے مخالفت امام صاحب حلف بالطلاق کے عدمِ وقوع کا فتویٰ دینے لگے۔ سلطان ناصر کو پے بہ پے یہ خبریں پہنچنے لگیں کہ امام صاحب نے فرمانِ سلطانی کی کوئی پروا نہیں کی، وہ حسبِ سابق فتویٰ دینے کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے ہیں نتیجہ یہ ہوا کہ وہ سلطان ناصر جو امام صاحب کا نیاز مند، قدرشناس، اور مداح و معترف تھا، امام صاحب کی سرتابی اور نافرمانی سے بھڑک اٹھا۔ بادشاہ لوگ سب کچھ برداشت کر سکتے ہیں مگر یہ نہیں گوارا کر سکتے کہ ان کے حکم سے سرتابی کی جائے۔ ان کے فرمان کی تعمیل نہ کی جائے۔ اور فرمان بھی وہ جو پسِ پردہ نہیں دیا گیا تھا، بلکہ علی الاعلان صادر کیا گیا تھا۔ عوام میں جس کی منادی کر دی گئی تھی۔

چنانچہ یہ معلوم کر کے کہ امام صاحب نے فتویٰ دینے کا سلسلہ بند نہیں کیا ہے۔ ۱۹ رمضان ۷۱۹ھ کو اس نے پھر ایک فرمان[1] صادر کیا جس میں شیخ (امام صاحب) کو تاکید کے ساتھ مسئلۂ زیرِ بحث پر فتویٰ دینے سے منع کیا گیا۔ چنانچہ نائب السلطنت کے ہاں فقہاء

---

[1] البدایہ ص ۹۳ ج ۱۴ و العقود ص ۳۲۶۔ (ع، ح)

و قاضی جمع ہوئے، حضرت امام صاحب کو بلایا گیا بلکہ فتویٰ ترک نہ کرنے پر عتاب بھی کیا گیا لیکن امام صاحب کے کوئی وعدہ نہ کرنے کی وجہ سے مجلس بلا نتیجہ برخاست کرنی پڑی۔ امام صاحب اپنے فتویٰ پر جمے رہے۔ وہ حکام کے ڈر سے درست فتوے سے باز آجانے والے لوگوں میں سے نہیں تھے۔ وہ بلند مرتبہ اور دلیر عالم تھے۔ اللہ تعالیٰ کے معاملے میں لومۃ لائم کی پروا کرنے والے نہیں تھے۔ آپ پر کسی مسئلہ میں جب حق واضح ہو جاتا تو پھر نہ حکام کی سزا کو خاطر میں لاتے تھے، نہ کسی طعن و تشنیع کو۔!

---

(۷)

ابتلاء کا تیسرا دور

اس سارے قضیے کا علم بادشاہ مصر کو ہو گیا تھا، تاہم اس نے چشم پوشی سے کام لیا، مگر فقہاء کب پیچھا چھوڑنے والے تھے۔ ان کی اکثریت اس فتوے سے سخت چراغ پا تھی، وہ نہ صرف یہ کہ اس فتوے کو ائمہ اربعہ کے اجماع کے خلاف قرار دیتے تھے بلکہ ان کے نزدیک یہ صاف گمراہی تھی۔ لیکن ان میں اتنی ہمت نہ تھی کہ شیخ (امام صاحب) کے مد مقابل آسکیں، کیونکہ اچھی طرح جانتے تھے کہ علم و فضل اور وسعت نگاہ کے اعتبار سے امام صاحب درجۂ بلند پر فائز ہیں، وہ جانتے تھے، اگر انہوں نے امام صاحب سے جدل و پیکار اور بحث و مناظرہ کا سلسلہ شروع کیا تو شکست کے سوا کچھ ہاتھ نہ آئے گا۔ امام صاحب کے پیش کردہ دلائل کا توڑ ان سے نہیں بن آئے گا۔ نتیجہ یہ ہو گا کہ لوگ ان کی رائے تسلیم کر لیں گے۔ یہ قاضی اور فقہاء امام صاحب سے بہت اچھی طرح واقف تھے۔ جب امام صاحب جوان تھے، تب یہ انہیں شکست نہ دے سکے، اور اب تو ان کی عمر ساٹھ سال سے متجاوز تھی۔ عمر کے ساتھ ساتھ ان کے فضل و کمال اور علم و تجربے میں بھی اضافہ ہو رہا تھا۔ اب ان کے بیان کی اثر انگیزی، دلائل کی مضبوطی پہلے کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھ گئی۔ اگر بحث و گفتگو کا سلسلہ چھڑا تو قول فیصل امام صاحب ہی کا ثابت ہو گا۔

آخر بحث و گفتگو کے بجائے پھر ایک مجلس عدالت اس امر کا فیصلہ کرنے کے لیے قائم ہوئی اس موقع پر نائب السلطنت کے علاوہ مذاہب اربعہ (یعنی حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) کے قضاۃ، فقہاء اور مفتیان کرام تشریف فرما تھے۔ امام صاحب بھی آئے اور اس جرم میں کہ فقہاء اور سلطان کی

ممانعت کے باوجود وہ حلف طلاق کے خلاف بدستور فتویٰ دیئے جا رہے ہیں، تیسری مرتبہ پھر مورد عتاب ہوئے۔ یہ فقہاء اور قاضی اب کے بحث کی بجائے انہیں معتوب بنانا چاہتے تھے، چنانچہ اپنے مقصد میں کامیاب ہوئے، اور یہ فیصلہ کر دیا کہ سلطانی فرمان کی خلاف ورزی کے طور پر قلعہ کے اندر انہیں مقید اور محبوس کر دیا جائے۔ چنانچہ نائب السلطنت نے فرمان جاری کر دیا۔ اور وہ قلعہ کے محبس میں پہنچا دیئے گئے۔

قید و بند کا یہ سلسلہ ۲۲ رجب ۷۲۰ھ کو شروع ہوا، اور پانچ مہینہ ۱۸ دن تک جاری رہا۔[1] تاہم پھر بھی امام صاحب کی رہائی سلطان ناصر ہی کے ایک فرمان کے ماتحت عمل میں آئی، جو دوشنبہ محرم ۷۲۱ھ کو قصر شاہی سے صادر ہوا تھا۔[2]

آزادی کا نیا دور

قید و بند سے رہا ہونے کے بعد امام صاحب پھر مجلس درس کی زینت بن گئے، ان کا صرف جسم ہی آزاد نہیں ہوا تھا عقل و روح اور فکر و افتاد کی آزادی سے بھی وہ بہرہ ور تھے، کیونکہ اس رہائی کا مطلب یہی تھا کہ انہیں حریت فتویٰ حاصل ہے، قاضی اور فقہاء اس امر سے مایوس ہو چکے تھے کہ وہ اپنی رائے سے رجوع کر سکتے ہیں، اور اپنے فیصلہ سے پھر سکتے ہیں۔ امام صاحب نے اپنی رہائی سے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور اپنے علم و تحقیق کے مطابق نہ صرف متنازعہ فیہ مسئلہ بلکہ دوسرے مسائل متعلقہ طلاق پر فتویٰ دینے کا سلسلہ انہوں نے پھر جاری کر دیا۔ طوعاً و کرہاً یا خوش و ناخوش بہرحال قضاۃ و فقہاء کو اب امام صاحب کے خلاف محاذ بنانے کی ہمت نہ پڑی، اور خاموشی ہی اختیار کرتے بنی۔

تدریس و افتاء اور تصنیف و تالیف کا شغل

پورے انہماک کے ساتھ امام صاحب درس و افتاء میں مشغول ہو گئے۔ ساتھ ہی ساتھ تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری ہو گیا، اجتہاد کا بھی اور مسائل متنوعہ و مختلفہ میں تحقیقات کا بھی۔ امام صاحب کی خصوصی تحقیقات کے مسائل اور ان کے مختارات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کس پایہ کے فقیہ و مجتہد تھے، اور استقلال رائے کے اعتبار سے فقہائے مجتہدین میں ان کا پایہ کتنا بلند ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ مسائل زندگی کی مجتہدانہ تحقیق، استقلال فکر اور اس میں پختگی و گہرائی کا زمانہ امام صاحب کے لیے ۷۱۲ھ سے ہی شروع ہوتا ہے۔ اس سے پہلے تو وہ کلامی مسائل کی تدقیق اور متکلمین سے مناقشات میں مشغول رہے ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔

---

[1] البدایہ ص ۹۷ ج ۱۴ (ع،ح) [2] ایضاً ص ۹۸ - (ع،ح)

غرضیکہ امام صاحب فقہی تحقیقات و دیگر علوم و فنون کی طرف خوب متوجہ ہو گئے، گر ان ایام میں پہلا درجہ فقہیات کو ہی حاصل رہا جس کا مفید نتیجہ یہ ہوا کہ فقہیات میں آپ نے نہ مٹنے والا ٹھوس ذخیرہ جمع کر دیا۔ جو آپ کی کلامی تحقیقاتِ عالیہ اور عقائد میں اصلاحات سے کسی طرح کم نہیں بلکہ مسائل زندگی سے متعلق ہونے کی وجہ سے فقہیات نے ہی آپ کو زندہ جاوید بنا دیا ہے۔! ان کے افکار و آراء کا اثر صرف ایک نسل پر نہیں پڑا بلکہ آنے والی[1] نسلیں بھی اس سے ہمیشہ استفادہ کرتی رہیں گی۔۔۔!

---

[1] علامہ ابو العباس احمد بن راشد الملکاوی الشافعی (م ۸۰۲ھ) نے کیا عمدہ بات کہی تھی "کل صاحب بدعۃ و من ینتصر لہ لو ظہروا اما ظہروا لا بد من خمودہم و تلاشی امرہم و ہذا الشیخ تقی الدین ابن تیمیۃ کلما تقدمت ایامہ تظہر کرامتہ و تکثر محبتہ و اصحابہ ..... (الرد الوافر ص ۱۴۲) یعنی ہر بدعت کے علم بردار اور اس کے معاون و ناصر کو کتنا بھی عروج کیوں نہ حاصل ہو جائے بالآخر وہ زاویہ خمول میں چلے جاتے ہیں۔ اور یہ امام ابن تیمیہؒ! سو جیسے جیسے دن گزرتے جائیں گے ان کی اور ان کے اصحاب و محبین کی قدر و منزلت بڑھے گی، اور ان کی محبت ترقی کرے گی! (م۔ ح)

(۸)

ابتلاء کا آخری دور

حنابلہ کے مدرسہ میں، یا اپنے خاص مدرسہ میں جو محلہ قصاصین میں واقع تھا، امام صاحب درس و تدریس میں مشغول تھے، ساتھ ہی ساتھ جو کتابیں وہ تحریر فرما چکے تھے۔ ان میں کاٹ چھانٹ، حذف و اضافہ اور تصحیح و نظرِ ثانی کا سلسلہ بھی جاری تھا، دنیا کے ہنگاموں اور جھگڑوں سے دُور، اپنے گوشۂ عافیت میں بیٹھے علمی و ذہنی، فکری و اصلاحی کاموں میں مشغول تھے اور یہ سلسلہ کئی سال تک جاری رہا، یہاں تک کہ ۷۲۰ھ میں ایک ایسا واقعہ پیش آیا کہ پھر ان کی آزادی سلب کر لی گئی، اور وہ جیل پہنچا دیئے گئے۔

بات یہ تھی کہ امام صاحب تو خاموشی اور انہماک سے کام میں لگے تھے، مگر دشمن، حاسد اور بداندیش لوگ اپنے مکائد میں لگے تھے، وہ حالات کا رُخ دیکھ کر بظاہر خاموش تھے، لیکن درحقیقت برابر اس فکر میں تھے کہ حق کی اس آواز کو بند کر دیں، ان مخالفوں اور حاسدوں میں مختلف مکاتبِ خیال کے لوگ تھے، صوفیہ بھی، روافض بھی اور نام نہاد علماء و فقہاء بھی، نہایت چالاکی اور خاموشی کے ساتھ یہ سب اپنے کام میں لگے ہوئے تھے۔

امام صاحب کے خلاف عوام کے جذبات سے اپیل

یہ لوگ اس فکر میں تھے کہ کسی طرح عوام کی نظر میں امام صاحب کو گرائیں اور اس مرتبہ اس طرح انہیں مورد عتاب کریں کہ خواص کے ساتھ ساتھ عوام بھی امام صاحب کی مخالفت میں پیش پیش ہوں۔

آخر سوچتے سوچتے انہوں نے امام صاحب کا ایک فتویٰ ڈھونڈ ہی نکالا جو سترہ سال پہلے دیا گیا تھا۔
یہ فتویٰ کیا تھا ـــــــ ؟

اس فتوے میں امام صاحب نے زیارتِ قبور کی ممانعت کی تھی، جس کے ضمن میں روضہ شریفہ بھی آجاتا تھا، جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر تھی۔ امام صاحب کا یہ فتویٰ سلفِ صالح کے اتباع پر مبنی تھا، اور دلائل و براہین سے مستحکم تھا۔

احادیث و آثار در بارۂ زیارتِ قبور

اس فتویٰ میں امام صاحب نے فرمایا:
"سننِ سعید بن منصور میں وارد ہے کہ عبداللہ بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ بار بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کی طرف آیا کرتا تھا، آپ نے اس سے فرمایا کہ آنحضرتؐ کا ارشاد ہے کہ:

لَا تَتَّخِذُوْا قَبْرِیْ عِیْدًا وَّ	میری قبر کو (میلے کی طرح) زیارت گاہ نہ
صَلُّوْا عَلَیَّ، فَاِنَّ صَلَاتَکُمْ	بناؤ، اور نہ اس کے سامنے آکر درود
تَبْلُغُنِیْ حَیْثُمَا کُنْتُمْ۔[1]	پڑھا کرو، (بلکہ) تم جہاں سے بھی مجھے
(سنن سعید بن منصور)	درود بھیجو گے وہ مجھے پہنچ جائے گا۔

"پس تو ہو یا اندلس کا رہنے والا کوئی شخص سب برابر ہیں" یعنی جہاں سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پہ درود بھیجو گے وہ آپ کی خدمت میں پہنچ جائے گا۔ اس مقصد کے لیے قبر مبارک پر آنا ضروری نہیں ہے!

صحیحین میں حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الموت میں ارشاد فرمایا:

لَعَنَ اللّٰہُ الْیَھُوْدَ وَالنَّصَارٰی	اللہ تعالیٰ یہودیوں اور عیسائیوں پر
اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَوْلِیَاءِھِمْ	لعنت کرے جنہوں نے اپنے نبیوں کے
مَسَاجِدَ۔	مقابر کو سجدہ گاہ بنا لیا ہے۔

چنانچہ اسی اندیشہ کے ماتحت اس ارشاد سے آپؐ کا مقصد لوگوں کو اس سے باز رہنے کی تلقین کرنا تھا۔ یہ اندیشہ نہ ہوتا تو یقیناً آپ کی قبر مبارک کھلی جگہ بنائی جاتی

[1] اصل کتاب میں حیثما کنتم تبلغنی ہے۔ العقود الدریہ سے تصحیح کی گئی (ع-ح)

لیکن آپؐ اسے ناپسند فرماتے تھے کہ آپؐ کی قبر کو سجدہ گاہ بنا لیا جائے۔ چنانچہ صحابۂ کرام نے آپؐ کو حجرۂ عائشہؓ میں دفن کیا، اور کھلی جگہ پر دفن کرنے سے احتراز کیا، کیونکہ پھر لوگوں کا ریلا نہ رکتا۔ لوگ زیارت کے لیے آنے لگتے اور اسے سجدہ گاہ بنا لیتے۔ اور رفتہ رفتہ بت کی طرح پوجنے لگتے۔

مسلکِ سلف دربارۂ زیارتِ قبرِ نبوی "صحابۂ کرام اور تابعین عظامؒ کا ولید بن عبدالملک کے عہد تک یہ دستور رہا کہ جب تک قبرِ نبوی مسجد سے منفصل رہی، کوئی بھی اس حجرہ میں داخل نہیں ہوتا تھا، نہ نماز کے لیے، نہ قبر سے پٹنے چپکنے کے لیے۔ نہ دعا اور التجا کے لیے۔ بلکہ یہ تمام حضرات مسجد ہی میں دعا کرتے اور نماز پڑھتے تھے۔ صحابہؓ و تابعینؒ اور سلف میں سے جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے تھے اور دعا کا ارادہ کرتے تھے تو اپنا رُخ قبلہ کی طرف کر لیتے تھے، قبر کی طرف نہیں کرتے تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں درود و سلام بھیجنے کے سلسلہ میں امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ تھا کہ رُخ قبلہ ہی کی طرف رہنا چاہیے، قبر کی طرف نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن کئی دوسرے ائمہ کا خیال ہے کہ دعا کے وقت رُخ قبرِ نبوی ہی کی طرف رکھا جا سکتا ہے[1]۔"

بہر حال یہ تھا امام صاحب کا وہ فتویٰ جسے شورش اور ہنگامہ آرائی کا سبب بنا لیا گیا، حالانکہ اس فتوے میں بھی وہ بال برابر، سلف صالح کے آثار اور کتاب و سنت کے جادہ سے نہیں ہٹے[2]۔

پرانے فتوے کے خلاف نیا ہنگامہ یہ فتویٰ سترہ برس پہلے سے قبولِ عوام کی سند حاصل کیے ہوئے تھا، لیکن اب کامل سترہ برس گزر جانے کے بعد اس کو شورش کا بہانہ بنا کر ہنگامہ آرائی کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا گیا۔ چنانچہ مخالف حضرات حکام و عمال کے پاس انتقامی ذہن لے کر پہنچے، اور انہیں آمادہ کیا کہ اس فقیہِ اکبر کو ہدفِ عتاب بنائیں، وہ فقیہ جلیل جس کی زندگی کا مقصد صرف ایک تھا، —— احیاءِ سنتِ نبوی، علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام۔

ان لوگوں نے دیکھا کہ امام صاحب کے خلاف عوام کو بھڑکانے اور مشتعل کرنے کا اس سے

---

[1] فتویٰ کا یہ ٹکڑا العقود الدریہ ص ۳۴۷-۳۴۸ سے لیا گیا ہے، مگر یہ پورا پڑھنے کے لائق ہے (ص ۳۴۲-۳۴۹) جو مختصر لیکن مدلل ہے۔ (ع۔ ح)

[2] آگے چل کر جہاں امام صاحب کے علم و فکر پر گفتگو کی جائے گی، یہ مسئلہ بھی زیرِ بحث آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اچھا اور سستا نسخہ کوئی نہیں ہے کہ لوگوں کے حبِ نبیؐ اور عشقِ رسولؐ کے جذبہ کو نہایت چالاکی اور حکمتِ عملی کے ساتھ ابھارا جائے۔ پھر جب دیکھا کہ مواد پک چکا ہے، اور حالات ساز گار ہو چکے ہیں تو مصر میں بادشاہ کو لکھا گیا اور اسے متوجہ کیا گیا کہ وہ امام صاحب کو تعزیر و عقوبت کا نشانہ بنائے۔ بادشاہ نے مصر کے قضاۃ اور فقہاء کو اپنے ہاں جمع کیا۔ ان لوگوں نے اس فتوے پر اس حالت میں غور و خوض کرنا شروع کیا کہ فتویٰ دینے والا ان کے سامنے موجود نہ تھا، وہ موجود ہوتا تو اپنی صفائی میں اور ان کی جرح کے جواب میں بہت سی مفید اور کار آمد باتیں کہہ سکتا تھا لیکن وہ شام میں بیٹھا تھا اور یہ مصر میں بیٹھے اس کے خلاف فرمان صادر کرا رہے تھے۔ یہی نہیں، انھوں نے اس کے خلاف حکم لگانے اور فرمان صادر کرانے میں تحریف سے بھی کام لیا یعنی امام صاحب کے فتوے کے الفاظ بعض جگہ سے الٹ پلٹ دیئے اور بعض جگہ غلط معنی پہنا یے گئے تا کہ ان کے خلاف زوردار فیصلہ صادر کرا سکیں۔ آخر کار سلطان مجبور ہو گیا کہ امام صاحب کو پھر جیل بھیج دے۔ چنانچہ عزت و احترام کے ساتھ انہیں ایک مرتبہ پھر حوالۂ زنداں کر دیا گیا

امام صاحب پھر جیل میں

بادشاہ کا فرمان، دمشق میں ۷ شعبان ۷۲۶ھ / ۱۳۲۵ء کو پہنچا۔ فوراً ہی تعمیلِ حکم کی غرض سے امام صاحب کو مطلع کیا گیا اور ان کی خدمت میں سواری بھیج کر دمشق کے قلعہ میں انہیں پہنچا کر محبوس و مقید کر دیا گیا۔ یہاں ان کے لیے ایک بڑا ہال خالی کرا دیا گیا، اور پانی پہنچانے کا بھی بندوبست کر دیا گیا۔ اور اس امر کی اجازت بھی دے دی گئی کہ اپنے بھائی زین الدین (عبد الرحمٰن بن عبد الحلیم) کو خدمت اور رفاقت کے لیے اپنے پاس رکھ لیں ان کے مصارف کے لیے ایک رقم بھی مقرر کر دی گئی۔

حافظ ابن قیم کی گرفتاری اور قید

امام صاحب کی گرفتاری اور نظر بندی کے بعد مخالفوں اور بد اندیشوں کو موقع ملا کہ دل کی مرادیں پوری کریں۔ چنانچہ امام صاحب کے حامیوں اور شاگردوں کے خلاف دست درازی، ایذا رسانی، اور شرارت کا آغاز کر دیا گیا۔ قاضی القضاۃ[1] کے حکم سے امام صاحب کے کئی ساتھیوں اور رفیقوں کو گرفتار کر کے قید کر دیا گیا۔ بعض لوگوں نے امام صاحب کے شاگردوں اور حامیوں کو جانوروں پر بٹھا کر شہر میں گشت کرایا۔ اور بزعم خود اس طرح انہیں ذلیل و رسوا کر کے اپنا دل ٹھنڈا کیا، اور دوسرے طریقوں سے بھی ان کو

---

[1] قاضی القضاۃ جلال الدین محمد بن عبد الرحمٰن القزوینی المتوفی ۷۳۹ھ۔ مصنف تلخیص المفتاح (درسِ نظامیہ کی مشہور کتاب)۔ البدایہ ص ۱۲۵ ج ۱۴۔ (ع - ح)

تکلیف پہنچائی گئی۔ گرفتار شدگان اور زندانی اصحاب کچھ عرصہ بعد رہا کر دیئے گئے، لیکن امام صاحب کے شاگرد رشید اور لائق ترین جانشین حافظ شمس الدین محمد بن قیم الجوزیہ بدستور قید رکھے گئے، انہیں قلعہ کے محبس سے رہائی نہیں بخشی گئی۔[1]

علماء عراق کا محضر بارگاہِ سلطانی میں

امام صاحب کی گرفتاری اور نظر بندی نے دو مختلف گروہوں پر الگ الگ اثر کیا۔ جو مخلص، طالبِ حقیقت، اور حق شناس تھے، وہ رنجور و مغموم ہوئے۔ جو حاسد، بداندیش اور دشمن تھے، وہ مسرور و شادماں ہوئے۔ یہ ہوا پرست اپنے اس کارنامے پر پھولے نہیں سماتے تھے کہ تیس سال کی محنتِ شاقہ کے بعد ان کی مرادیں بر آئیں یعنی جب رسالۂ حمویہ وغیرہ لکھ کر بدعی عقائد کے قلعے میں امام صاحب نے زلزلہ پیدا کر دیا تھا، اس وقت سے لے کر اب ہی ان کو بدلہ لینے کا موقع ملا ہے۔ اِدھر علماءِ حق نے محسوس کیا کہ امام صاحب کی گرفتاری اور نظر بندی سے اہلِ بدعت اور اصحابِ ہوا و نفس کو تقویت پہنچی ہے، چنانچہ بغداد کے علماء نے سلطان ناصر کی خدمت میں ایک محضر روانہ کیا اور بتایا کہ شمشیر اسلام کو اس طرح زیرِ نیام کر دینے سے جو اہلِ بدعت اور مبتدعین پہ گر رہی تھی، اسلام اور مسلمانوں کو کیسی تکلیف پہنچی ہے؛ اس محضر میں درج تھا:۔

احتجاجی یادداشت کا مضمون

"بلادِ شرقیہ اور نواحِ عراق کے باشندوں کو جب یہ خبر پہنچی کہ شیخ الاسلام تقی الدین احمد ابن تیمیہ پر سختی کی جا رہی ہے تو یہ بات مسلمانوں کو بہت گراں گزری اور دین کے حامیوں کو اس سے بڑی کوفت ہوئی۔ ملحدین کے گھر میں گھی کے چراغ جلے اور اہلِ ہوا، مبتدعین مسرور و شادماں ہوئے۔ جب یہاں کے علماء کو اس حادثۂ عظیم کی اطلاع ملی اور انہوں نے محسوس کیا کہ امام صاحب کی قید و بند سے اہلِ بدعت اور اہلِ ہوا اکابر فضلاء اور ائمہ علماء پر طنز و طعن کر رہے ہیں تو انہوں نے اسے اپنا فرض سمجھا کہ اس امرِ فظیع اور کارِ شنیع کی اطلاع بارگاہِ سلطانی میں پہنچائیں، انہوں نے شیخ کے فتوے کی تائید و توثیق کے سلسلہ میں اپنے جوابات بھی سپردِ قلم کیے۔ انہوں نے امام صاحب کے علم و فضل اور فکر و بصیرت سے متعلق اپنے مداحانہ خیالات کا بھی اظہار

---

[1] آپ کا مختصر تذکرہ آخر کتاب میں آ رہا ہے۔ (ع، ح)

[2] العقود الدریہ ص ۳۳۰ - والبدایہ ص ۱۴۳ ج ۱۴ (ع۔ ح)

گیا، اور ان سب چیزوں کو بادشاہ ذی جاہ کی خدمت بابرکت میں پیش کر دیا، خدا بادشاہ کی عزت دو چند کرے، ان کے انصار کا گروہ بڑھائے اور ان کے اقتدار میں اضافہ کرے۔ اس مکاتبت کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ دینی غیرت نے اکسایا اور امراء مومنین کی خیر اندیشی نے آمادۂ کار کیا[1]"

امام صاحب کی دعوت برگ و بار لاچکی تھی اس محضر سے جن امور پر روشنی پڑتی ہے، ان میں خاص اور اہم بات یہ ہے کہ امام صاحب کی دعوت صرف شام تک محدود نہ تھی بلکہ عالم اسلام کے گوشہ گوشہ میں پہنچ چکی تھی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام صاحب کی دعوت سے صرف حنابلہ ہی متاثر نہیں تھے بلکہ حنفی، شافعی، مالکی، ہر مکتب خیال کے علماء بھی ان کے حامی، مداح اور قدر شناس تھے۔ کیونکہ انہوں نے محسوس کر لیا تھا کہ امام ابن تیمیہؒ مذاہب اسلامیہ میں سے کسی ایک مذہب کے معین و نصیر نہیں ہیں بلکہ مجموعی طور پر اسلام کی تائید و نصرت کے لیے ان کی خدمات وقف ہیں اور یہی ان کی زندگی کا مقصد ہے۔

خیر کثیر اور مصلحت کبیر جب امام کو گرفتار کر کے قلعہ میں محبوس و مقید کیا گیا تو حکومت کے اس اقدام پر کسی ناگواری کے بجائے آپ نے مسرت کا اظہار فرمایا، ارشاد ہوا:

"میں تو اس اقدام کا منتظر تھا، اس میں خیر کثیر اور مصلحت کبیر پنہاں ہے[2]!"

امام صاحب نے گرفتاری اور نظر بندی کا خیر مقدم کیوں کیا؟ شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ اب وہ بوڑھے ہو چکے تھے، زندگی کی ۶۵ بہاریں دیکھ چکے تھے، اب ہنگاموں سے دور رہ کر پر سکون زندگی بسر کرنا چاہتے تھے، اس لیے اپنی دعوت کی تبلیغ کے فرض سے عہدہ برآ ہو چکے تھے۔ وہ سکون کے متلاشی تھے تاکہ اپنے افکار و خیالات کو تحریر کا جامہ پہنا دیں اور اخلاف کی ذہنی تربیت کا سامان چھوڑ جائیں۔ یہ وہی افکار و خیالات تھے جن کی نشر و تبلیغ کا کام اپنے معاصرین میں سرانجام دے کر وہ جدل و پیکار سے آشنا ہو چکے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ بغیر کسی ناگواری کے انہوں نے قید و بند کی زندگی کا خیر مقدم کیا، چنانچہ جونہی قید ہو کر قلعے میں منتقل ہوئے آپ دو بہترین کاموں میں منہمک

---

[1] العقود الدریہ، ص ۳۶۰ — الکواکب الدریہ ص ۱۹۸۔ ان دونوں کتابوں میں اس قسم کی اور بھی متعدد تحریریں موجود ہیں۔ (ع-ح)

[2] البدایہ ص ۱۲۳ ج ۱۴ (ع-ح)

ہو گئے، اور بلاشبہ دونوں ایک دوسرے سے تکمیل پذیر ہوئے

عبادت الٰہی میں انہماک

شیخ (امام صاحب) پر اب بڑھاپا طاری ہو رہا تھا جیل کے قیام نے انہیں اپنے رب سے مناجات اور عبادت و ریاضت کے لیے کافی فرصت فراہم کی، موت آہستہ آہستہ ان کی طرف بڑھ رہی تھی، وہ اس کے استقبال کی تیاریوں میں مصروف تھے۔ چنانچہ سنت کی پوری پابندی اور کامل خشوع و خضوع کے ساتھ وہ عبادتِ الٰہی میں مصروف ہو گئے۔ ان کی عبادت و ریاضت کی شان یہ تھی کہ گویا فرطِ خشیت، کثرتِ خضوع، التزامِ شرع، اخلاصِ صادق، ایمانِ راسخ، عقلِ فکر انگیز اور نفسِ زکی کے باعث وہ اپنی آنکھوں سے اللہ تعالیٰ کو دیکھ رہے ہیں، یہ سب کچھ ثمرہ تھا تلاوتِ قرآن کریم کا، اور کوئی شبہ نہیں یہ ذکر سب سے بہتر اور سب سے اعلیٰ ہے۔[1]

افکار و آرا کی تدوین و تالیف

فرصت اور تنہائی کے ان لمحات میں امام صاحب نے اپنے افکار و آراء کی تنقیح و تدوین کی طرف بھی توجہ مبذول فرمائی، ان کے سامنے کتابوں کا ڈھیر لگا تھا، مراجعت اور تصحیح و نظرِ ثانی کے پورے وسائل مہیا تھے، چنانچہ تفسیرِ قرآن کے متعلق متعدد پہلوؤں پر انہوں نے خامہ فرسائی کی، یہ تفسیر نویسی نتیجہ تھی دوامِ تلاوت کا، یا ان استفسارا کا جو مختلف حلقوں اور گوشوں سے ان کے پاس آیا کرتے تھے۔ مختلف مسائل پر اپنے اختلافی خیالات کا کئی مجلدات میں انہوں نے اظہار فرمایا۔ انہی میں مصر کے مالکی قاضی عبداللہ بن الاخنائی کی تردید میں ایک رسالہ تھا جس کا نام ہی انہوں نے "الاخنائیہ" رکھا تھا بعض دوسرے قضاۃ و فقہاء کے خیالات و افکار کی بھی انہوں نے دلائل کے ساتھ تردید کی۔

افکار و آرا کو قید کرنے کی ناکام کوشش

معلوم ہوتا ہے کہ ان ضخیم تصانیف میں امام صاحب نے جو کچھ تحریر فرمایا تھا اور مختلف قضاۃ اور فقہاء کی تردید میں انہوں نے جو کچھ سپردِ قلم کیا تھا، یہ چیزیں جیل کی چار دیواری پھلانگ کر بہت جلد لوگوں میں پھیل جاتی تھیں علماء کے حلقوں اور مجمعوں میں بھی ان کا چرچا شروع ہو جاتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ امام صاحب کے افکار و آراء، اندازِ استدلال اور اسلوبِ بحث و بیان کو ایک مستقل موضوعِ بحث کی حیثیت حاصل ہو جاتی تھی اور ردّ و بحث کا سلسلہ اس طرح شروع ہو جاتا تھا جیسے صاحبِ تصنیف (امام صاحب) لوگوں کے

---

[1] چنانچہ تین پلسے روزانہ تلاوت آپ کا معمول تھا اور ۸۰ یا ۸۱ مرتبہ قرآن مجید ختم کیا، آخری بار سورہ القمر کی آیت پاک إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ پر پہنچے تھے کہ حق تعالیٰ کی طرف سے بلاوا آگیا، رحمہ اللہ تعالیٰ (العقود ص ۳۶۸) ۔ ع ۔ ح)

درمیان موجود ہے، وہ اپنے خیالات لوگوں کے سامنے پیش کر رہا ہے، اور نکتہ چین اس کی تردید کے لیے بے چین ہیں۔ بات یہ ہے کہ یہ کچھ انسانی فطرت ہے کہ جس چیز کو چھپایا جائے وہ معروف و مکشوف چیز سے زیادہ مشہور ہو جاتی ہے۔

اب ایک بڑی مصیبت دشمنوں اور حاسدوں کے لیے یہ پیش آئی کہ جو لوگ امام صاحب کے انکار و آراء سے جنگ و پیکار میں مصروف تھے ان کو محسوس ہونے لگا کہ انہوں نے امام صاحب کے جسم کو تو آہنی سلاخوں کے پیچھے قید کر دیا لیکن ان کی فکر و رائے کو قید نہ کرا سکے، چنانچہ بارگاہِ شاہی میں انہیں جو رسوخ اور اقتدار حاصل تھا اس سے فائدہ اٹھایا، کوشش کی کہ یہ نور جو جیل کے تاریک خانہ سے چھن چھن کر آرہا ہے زیرِ حجاب کر دیا جاتے۔

مطالعہ و تصنیف سے محروم کر دیا گیا ان پوشیدہ اور علانیہ مخالفانہ اور معاندانہ سرگرمیوں کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۹ رجمادی الاخری ۷۲۸ھ کو امام صاحب سے تحریر و مطالعہ کا سارا سامان چھین لیا گیا۔ کتابیں، اوراق، قلم، دوات، ہر چیز واپس لے لی گئی، اور سختی کے ساتھ مطالعہ تک پر پابندی عائد کر دی گئی۔ رجب کے وسط میں امام صاحب کے لکھے ہوئے مسودات، اور تحریریں نیز طرحت اور مطالعہ کی کتابیں بڑے کتب خانہ میں جو عادلیہ میں تھا لا کر ڈھیر کر دی گئیں۔ یہ ساٹھ مجلدات تھے اور تقریباً چودہ ناممکل خائل[1]

یہ نئی مصیبت کیوں نازل کی گئی؟ حافظ ابن کثیر بتاتے ہیں:-

"امام صاحب پر اس نئی مصیبت کا سبب یہ تھا کہ مسئلہ زیارتِ قبور کے سلسلہ میں انہوں نے مالکی قاضی ابن اخنائی[2] کے مزعومات کی تردید[3] کی تھی، اور ثابت کر دیا تھا یہ شخص نہایت جاہل ہے اس کی متاعِ علم بالکل ناقابلِ التفات ہے۔ اخنائی یہ نکتہ چینی نہ سہہ سکا۔ بادشاہ کے پاس شکایت لے کر پہنچا۔ بادشاہ نے حکم صادر کر دیا کہ تحریر و مطالعہ کا سارا سامان واپس لے لیا جائے۔ اس حکم کی فوری طور پر تعمیل ہوئی[4]

---

[1] البدایہ ص ۱۳۴ ج ۱۴ و الکواکب ص ۱۹۹ - (ع - ح)

[2] قاضی تقی الدین محمد بن ابی بکر الاخنائی المتوفی ۷۵۰ھ (درر کامنہ ص ۳۷۷ ج ۳) (ع - ح)

[3] غالباً وہ "کتاب الرد علی الاخنائی و استحباب زیارہ خیر البریۃ الزیارۃ الشرعیۃ" ہے۔ جو ۱۳۴۶ھ کتاب الرد علی سبکی کے حاشیہ پر مصر سے طبع ہو چکی ہے۔ ۲۹۰ صفحات بڑے اہم علمی مباحث پر مشتمل ہے۔ (ع - ح)

[4] ابن کثیر حوالہ مذکورہ۔

کوئلہ سے تصنیف | مخالفوں کی کوشش یہ تھی کہ امام صاحب نہ صرف یہ کہ کچھ لکھ نہ سکیں، بلکہ انہیں ایسے ذہنی ابتلاء سے دوچار کیا جائے کہ فکر و تعقل سے بھی کام نہ لے سکیں۔ دو سال سے زائد عرصے تک امام صاحب پر ناروا پابندیاں عائد کرنے کے بعد یہ آخری وار بھی ان پر کر دیا گیا۔ تاکہ کتابوں کی جدائی سے ان کا دم گھٹ کر رہ جائے! لیکن امام صاحب نے ان پابندیوں کا توڑ یہ سوچا کہ ردی کاغذوں پر کوئلہ سے اپنے خیالات کو الفاظ کا جامہ پہنانے لگے، تاریخ نے اپنے دامن میں یہ عجیب و غریب دستاویزیں محفوظ رکھی ہیں۔ ذیل میں اسی قسم کی تصانیف سے چند اقتباسات دیئے جاتے ہیں۔

جبر و جور کا جواب صبر و عزیمت سے | جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب اس ابتلاء کو جہاد اکبر سمجھنے اور صبر کے ساتھ یہ دور برداشت کر رہے تھے، اپنے اوپر اور لوگوں پر بھی اسے نعمت الٰہی تصور کرتے تھے، فرماتے ہیں:-

"خدا کا شکر ہے کہ راہ الٰہی میں بہت بڑے جہاد کی ہمیں توفیق ملی۔ یہ ہمارے اس جہاد سے مشابہ ہے جو تاتاریوں، کوہستانیوں، جہمیوں اور اتحادیوں (مسئلہ وحدۃ الوجود پر عقیدہ رکھنے والوں) اور دوسرے گراہوں سے ہمیں کرنا پڑا تھا۔ یہ ہم پر اور لوگوں پر خدا کی بہت بڑی نعمت ہے، لیکن عام طور پر لوگ اس حقیقت سے ناواقف اور بے بہرہ ہیں[1]۔"

اسی دور کے ایک اور مکتوب میں امام صاحب فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ جو فیصلہ بھی فرما دیتا ہے وہ تمام تر خیر و رحمت اور حکمت پر مبنی ہوتا ہے إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (میرا رب جس پر چاہتا ہے مہربانی کرتا ہے، وہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔) ——— مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ (۴: ۷۹) (تمہیں جو بھلائی پہنچتی ہے وہ اللہ کی جانب سے ہے، اور جو تکلیف پہنچتی ہے وہ خود تمہارے کرتوت کا نتیجہ ہے۔) پس بندگی کی شان یہ ہے کہ بندہ ہر حال میں عاجز اور اپنے پروردگار کا شکر گزار رہے، اور اپنے گناہوں سے توبہ کرتا رہے، کیونکہ شکر گزاری سے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں میں اضافہ ہوتا ہے، اور استغفار سے اس کے غصہ کی آگ بجھ جاتی ہے، اور خدا کسی آدمی کے

---

[1] العقود ص ۳۶۶ (ع-ح)

لیے جو فیصلہ کرتا ہے وہ بہرحال اس کے لیے خیر اور بھلائی کا سبب ہوتا ہے (جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ان اصابتہ سرآء شکر و اصابتہ ضرآء صبر فکان خیراً لہ[1] "مومن وہ ہے جو خوشی کے موقعہ پر خدا کا شکر ادا کرتا ہے اور تکلیف و مصیبت کے موقعہ پر صبر و رضا سے کام لیتا ہے۔ اور یہی اس کے لیے بہتر ہوتا ہے[2]۔"

اپنی اس مصیبت اور ابتلا کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ان مخالفوں نے کوشش کی کہ خدا اور رسول کی کوئی بات ان تک نہ پہنچے، نہ خطاب نہ کتاب۔ ان کو گھبراہٹ اس سے تھی کہ الاخنائیہ (کتاب الرد علی الاخنائی) کہیں شائع نہ ہو جائے۔ لیکن اس کے ظہور و شیوع کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کو ہی ذریعہ بنایا۔ انہوں نے اسے ضبط کیا۔ تفتیش کے لیے اس کا مطالعہ بھی کیا، جس سے ان کا مقصد تو اس میں عیب نکالنا تھا۔ مگر بحمد اللہ اسعیٔ بسیار کے باوجود یہ لوگ ہم پر کوئی ایسا عیب نہ لگا سکے جو شرع و دین کی نظر میں عیب ہوتا۔ ان کا بڑے سے بڑا الزام ہم پر یہ ہے کہ ایک آدمی (بادشاہ) کی ہم نے فرماں برداری نہ کی، لیکن بندہ خواہ کسی مرتبہ اور شخصیت کا کیوں نہ ہو، اگر خدا اور رسولؐ کی مخالفت کرے گا تو اس کا کہا ہرگز نہ مانا جائے گا۔ تمام مسلمانوں کا اس امر پر کامل اتفاق ہے کہ حکم خدا اور رسولؐ کے مقابلہ میں کسی شخص کی بھی اطاعت روا نہیں، خواہ وہ کوئی ہو۔"

---

[1] العقود الدریہ ص ۲۶۷ [2] العقود ص ۲۶۵۔ (ر ع۔ ح)

(۹)

اجل کی منزل

حوادث اور مصائب کا پوری عزیمت، ہمت اور دلیری سے امام صاحب مقابلہ کرتے رہے
ان کا دل بجا طور پر مطمئن تھا کہ بے شک انہوں نے سلطانِ وقت کے احکام و فرامین کی مخالفت کی، لیکن
ان پر کوئی بدترین دشمن بھی یہ الزام نہیں لگا سکا کہ طاعتِ خالق کے راستہ سے کبھی ان کے قدم ہٹے ہوں یا
بدعت اور برائی کی مخالفت میں انہوں نے مداہنت سے کام لیا ہو۔

پھر اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا امام صاحب پر ایک بہت بڑا احسان یہ ہوا کہ بالآخر قیودِ بشریہ سے
انہیں آزاد کر دیا، اور ان کی روح کو اپنے حضور میں طلب کر کے اپنی خوشنودی اور رضا کی نعمت سے سرفراز
فرمایا۔ ۲۰ ذوالقعدہ[1] ۷۲۸ھ (۱۳۲۷ء) کو امام صاحب اس دنیائے ناپائدار سے رخصت ہو گئے، ابتلاء اور
مصیبت کا یہ آخری دور تقریباً پانچ ماہ تک جاری رہا۔ مرض الموت کی مدت کم و بیش صرف بیس دن!

بیماری، وفات، جنازہ

امام صاحب کے بھائی زین الدین عبدالرحمٰن کا کہنا ہے کہ پانچ ماہ کی مدت
میں ہم دونوں نے اسّی قرآن مجید (بطور دور) ختم کیے۔ تین پارے روزانہ کا
معمول تھا۔ ۸۱ ویں مرتبہ شروع کر کے سورۃ القمر ــــ اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ فِيْ مَقْعَدِ
صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيْكٍ مُّقْتَدِرٍ ــــ پر پہنچے تھے کہ بگرانئے آخرت ہو گئے، اسی وقت دو صالح و زاہد
اور عالم حضرات ــــ عبداللہ بن المحب الصالحی[2] اور عبداللہ الزرعی الضریر (نابینا) نے سورۃ الرحمٰن سے

---

[1] اصل کتاب میں ۲۰ شوال ہے، متعلقہ مراجع سے تصحیح کر دی گئی ہے۔ (ع۔ ح)

[2] عبداللہ بن احمد بن عبداللہؒ بڑے عالم، زاہد۔ (الرد الوافر ص ۴۵، البدایہ ص ۸، ج ۱۴) ــــ (ع۔ ح)

شروع کر کے یہ قرآن مجید بھی ختم کر دیا۔ان دونوں کی قراءت آپ بہت پسند کیا کرتے تھے۔

کم و بیش بیس[1] دن بیمار رہے لیکن جیل سے باہر عام طور پر بیماری کی اطلاع نہیں ہوئی۔سوموار کی رات (۲۰ ذوالقعدہ) سحری کو انتقال ہوا۔خبرِ وفات کا اعلان قلعہ (جس میں آپ محبوس تھے) کے بینار سے علی الصباح کر دیا گیا، اس ناگہانی خبر سے کہرام مچ گیا، سارے شہر میں صفِ ماتم بچھ گئی، بازار بند ہو گئے، دکانوں پر کھانا تک اس دن نہیں پکا۔مدرسوں میں عام چھٹی ہو گئی[1] مضافاتِ شہر سے لوگ کثیر تعداد میں قلعہ کے پاس جمع ہو گئے۔حکومت حیران تھی کہ کیا کرے۔قلعہ کا دروازہ کھول کر داخلے کی عام اجازت دے دی گئی۔علماء، وزراء، امراء، عوام اور اقارب سب امام صاحب کے پاس آتے تھے، بلکتے تھے اور روتے تھے، زیارت کے لیے پہلے مرد آئے، پھر عورتیں آئیں۔غسل کے وقت سب چلے گئے صرف غسل دینے والی علماء و اعیان کی ایک جماعت رہ گئی جن میں مشہور جلیل القدر محدث اور آپ کے معتقدِ خاص حافظ ابوالحجاج مزی بھی تھے۔غسل کے بعد جنازہ اٹھایا گیا۔ہجوم بہت زیادہ ہو گیا۔قلعہ میں پہلی نمازِ جنازہ شیخ محمد بن تمام نے پڑھائی، اس کے بعد جنازہ جامع اموی میں لایا گیا۔نمازِ ظہر کے بعد جنازہ کی نماز پڑھی گئی جس کی امامت نائب الخطابۃ شیخ علاؤالدین بن الخراط نے کرائی۔پھر وہاں سے جنازہ اٹھا ہجوم اس قدر تھا کہ شہر کا شہر امنڈ کر آ گیا تھا۔عینی شاہدوں کا بیان ہے کہ معذوروں کے سوا[2] سب ہی اہلِ شہر — مخالف و موافق — جنازہ کے ساتھ شامل تھے۔آنکھیں اشک بار تھیں۔مدحیہ و دعائیہ کلمات زبانوں پر تھے، ہر ایک فرطِ عقیدت سے بلاواسطہ یا بالواسطہ جنازہ سے مس کرنا چاہتا تھا، شدتِ ازدحام کی وجہ سے جنازہ کی حفاظت و انتظام کے لیے فوج کو جنازہ گھیرے میں لینا پڑا۔اسی حال میں ایک آواز بلند ہوئی: ھکذا تکون جنائز ائمۃ السنۃ (ائمہ سنت کا جنازہ اسی طرح کا ہوتا ہے)۔

ہجوم لمحہ بہ لمحہ بڑھتا ہی گیا۔دمشق سے باہر ایک وسیع میدان میں جنازہ رکھ دیا گیا۔تیسری نمازِ جنازہ علامہ زین الدین عبدالرحمٰن موصوف نے پڑھائی، اور عصر کے قریب اس آفتابِ علم و مجددِ ملت کو اپنے بھائی شرف الدین عبداللہ کے پہلو میں سپردِ خاک کیا گیا۔

جنازہ پر تقریباً دو لاکھ کی حاضری کا اندازہ کیا گیا ہے، ۱۵ ہزار عورتوں کا تخمینہ اس کے علاوہ ہے۔دمشق کی تاریخ میں اس قسم کے جنازہ کی مثال نہیں ملتی، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ کے جنازہ کے بعد کسی جنازہ

---

[1] الرد الوافر ص ۶۲

[2] صرف دو چار ایسے حضرات جنازہ میں شامل نہیں ہوئے جن کی امام صاحب کی مخالفت میں شہرت تھی۔ان کو خطرہ تھا کہ اگر وہ اس موقع پر باہر نکلے تو عوام ان کو قتل کر دیں گے (البدایہ ص ۱۳۹ ج ۱۴)

پر اتنی حاضری کبھی نہیں ہوئی! ابوحفص سراج الدین بزار کا بیان ہے:

"لم یرنی جنازۃ ما رؤی فی	یعنی اس جنازہ کے موقع پر جو وقار ہیبت
جنازتہ من الوقار والھیبۃ و	عظمت اور جلال دیکھا گیا اور عوام نے جس تعظیم
العظمۃ والجلالۃ وتعظیم	توقیر کا مظاہرہ اس پیکر علم وعمل، اور
الناس لہا وتوقیرھم ایاھا	دنیاوی جاہ ومنصب کو خاطر میں نہ لانے
وتفخیمہم امر صاحبہا وثنائہم علیہ	والے زاہد کو خراج تحسین ادا کرنے کے لیے
بما کان من العلم والعمل و	کیا اس کی مثال کسی دوسرے جنازہ سے
الزھادۃ والاعراض عن الدنیا" [1]	ملنی مشکل ہے"

دفن کے بعد بھی اطراف واکناف کے لوگ قبر پر آ کر نماز جنازہ پڑھتے رہے۔

غائبانہ نماز جنازہ سارے عالم اسلام کی مساجد میں امام صاحب کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی گئی۔ مصر، دمشق، مدینہ منورہ، عراق، یمن، تبریز، بصرہ، چین وغیر ذالک۔

حافظ ابن رجب کا بیان ہے:

"وصلی علیہ صلوٰۃ الغائب	اکثر قریبی اور دور دراز کے اسلامی ممالک میں
فی غالب بلاد الاسلام القریبۃ و	امام صاحب کی نماز جنازہ غائبانہ پڑھی گئی یہاں
البعیدۃ حتی فی الیمن والصین [2] خبر المسافرون	تک کہ یمن اور چین میں بھی۔ وہاں آنے والے
انہ نودی باقصی الصین للصلوٰۃ	مسافروں کا بیان ہے کہ اقصائے چین کے ایک
علیہ یوم جمعۃ "الصلوٰۃ علی ترجمان	شہر میں جمعہ کے دن ان الفاظ میں اعلان کیا
القرآن" [3]	گیا کہ "ترجمان قرآن کی (غائبانہ) نماز

---

[1] العقود ص ۴۲ [2] البدایہ ص ۱۳۲ ج ۱۴

[3] امام موصوف کی وفات سے ساٹھ ستر برس بعد ابن بطوطہ نے چین کا سفر کیا تھا، ان کو موجودہ شہر پیکن کے قریب قبائل عرب۔ تجار اہل اسلام کی ایک بہت بڑی نوآبادی ملی تھی جس میں فقہاء ومحدثین واصحاب درس وتدریس موجود تھے۔ شیخ بدر الدین محدث نے ان کی دعوت کی۔ اس کے علاوہ عام دیار چین میں بھی ہر جگہ عرب اور نو مسلم تعداد کثیر موجود تھے اور بلاد عربیہ سے آمد ورفت کا سلسلہ برابر جاری تھا پس انہی لوگوں نے امام موصوف کی خبر وفات سن کر نماز جنازہ پڑھی ہوگی۔ (حاشیہ تذکرہ مولانا ابوالکلام آزاد ص ۱۹۹ طبع اول)

[4] اس سے مقصود وہی نوآبادی ہوگی جو موجودہ شہر پیکن کے قریب ابن بطوطہ کو ملی تھی۔ (تذکرہ ص ۲۰۰)

[5] طبقات الحنابلہ لابن رجب ص ۴۰۰ ج ۲

جنازہ ہے[۱]"

اس دور کے بہت سے جید علماء نے بڑے طویل اور دردناک مرثیے لکھے جو کتب تراجم میں تفصیل سے مذکور ہیں۔

عفوِ عمومی کا اعلان اس دنیا سے امام صاحب تشریف لے گئے، سفرِ آخرت سے پہلے لوگوں سے انہیں بے حد تکلیفیں پہنچیں۔ لیکن ان کے دل میں نہ کسی کے خلاف بغض تھا، نہ غصہ، نہ جذبۂ انتقام، نہ برہمی۔ انہوں نے ہر اس مسلمان کو معاف کر دیا جس سے کسی طرح کی بھی اذیت پہنچی تھی۔

وزیرِ دمشق کو جب امام صاحب کی ناسازیٔ مزاج کی اطلاع ملی تو اس نے عیادت کے لیے حاضری کی اجازت چاہی، امام صاحب نے اجازت مرحمت فرمادی۔ وہ آیا اور بیٹھتے ہی معذرت کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس نے التجا کی کہ جو تقصیر اس سے سرزد ہوئی ہے اسے معاف کر دیا جائے۔ اس عرض والتجا کے جواب میں اس مردِ عظیم نے کہا:

"میں نے تمہیں معاف کیا، میں نے ان تمام لوگوں کو معاف کیا جنہوں نے مجھ سے عداوت برتی۔ میرے یہ مخالف اور دشمن نہیں جانتے تھے کہ میں حق پر ہوں، میں نے سلطان معظم ملک ناصر کو بھی معاف کیا جنہوں نے مجھے اسیرِ زنداں کر رکھا ہے، انہوں نے جو کچھ کیا ہے دوسروں (فقہاء) کے کہنے سننے سے کیا۔ اس سے وہ معذور ہیں۔ ان کا یہ اقدام میں محسوس کرتا ہوں حظِ نفس کے لیے نہ تھا۔ میں نے ہر اس شخص کو معاف کیا جو مجھ سے کچھ بھی پرخاش رکھتا تھا، البتہ خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن کو میں معاف نہیں کر سکتا۔"[۲]

مردِ درویش اور مردِ مجاہد اپنے رب کے حضور میں امام صاحب کی روح پہنچ گئی! یہ دمشق کے ایک عالم کی وفات نہ تھی۔ یہ عالمِ اسلام کے جلیل القدر اور یگانہ عالم کا حادثۂ ارتحال تھا، یہ اس مردِ درویش اور مردِ مجاہد کی وفات تھی جو میدانِ جنگ میں تیر و شمشیر سے کر پہنچا، دادِ شجاعت دی اور دشمن سے خوب خوب لڑا جس نے علم کے میدان میں اپنا جھنڈا گاڑا اور ایک خلقت

---

[۱] وفات، تجہیز اور جنازہ کا یہ حصہ استاذ ابوزہرہ کی کتاب میں نہیں ہے۔ اس خیال کے پیشِ نظر کہ کتاب اس سے خالی نہ رہے، یہاں پر کتب متعلقہ (مجموعۃ الرد الوافر ص ۱۲۸ و ۱۹۹۔ ۲۰۲۔ العقود الدریہ ص ۳۶۹۔ ذیل طبقات الحنابلہ ص ۵۰۴۔ ۴۰۷ ج ۲۔ البدایہ والنہایہ ص ۱۳۵ تا ج ۱۴) سے ان واقعات کا مختصراً ذکر کر دیا گیا ہے۔ حنیف بھوجیانی

[۲] الکواکب الدریہ ص ۱۹۹۔ درع۔ ج ا

اس کے زیرِ سایہ آکر جمع ہوگئی۔ ! آج وہ شخص اس دنیا سے رخصت ہوا تھا جس کا زہد و تقویٰ، جس کا علم و فضل، جس کی شجاعت اور جذبۂ کار مسلّم تھا، لوگ اس کی نعش کے گرد با دیدۂ گریاں اور با سینۂ بریاں جمع تھے۔ ایسا معلوم ہوتا تھا سارا شہر آخری دیدار کے لیے اُمنڈا پڑ رہا ہے کہ راہِ حیات کے مسافر کو اجل کی منزل تک جاکر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے الوداع کہہ آئے !! ایسا غمگسار کہ ہر آڑے وقت میں ان کے کام آتا، خوف کے مارے جب دل دہل جاتے وہ شیر دل ان کی ڈھارس ہوتا، وہ شام ہی کا نہیں، سارے عالمِ اسلام کے لیے قابلِ فخر تھا، جو حق پر ہر حملے کے دفاع میں ہر تکلیف برداشت کرتا۔

زندگی سے لیکر موت تک جہاد ہی جہاد امام صاحب کی وفات جیل میں ہوئی، انھیں اسیرِ زنداں کرنے والا، ان کا پرانا نیاز مند سلطان ناصر تھا، جہاں ابتدائے کار میں آپ کے شایانِ شان برتاؤ کیا گیا، لیکن آخری دنوں میں ظلم و تشدد کی انتہا ہوگئی۔ تحقیق و مطالعہ، تسوید و تحریر اور حد یہ ہے کہ فکر و تعقّل تک پر پابندیاں عائد کر دی گئیں، گویا خدائے بزرگ و برتر نے اس عالمِ جلیل کے لیے یہ مقدر کر دیا تھا کہ اس کی زندگی بھی جہاد کے میدان میں گذرے اور موت بھی جہاد کے میدان میں واقع ہو۔ اس نے اپنی تلوار سے جہاد کا حق ادا کیا، اس نے اپنی زبان سے جہاد کے شرائط پورے کیے۔ اس نے اپنے قلم سے جہاد کے فرائض ادا کیے، جب اس کی زبان بندی کی گئی تو اس کا اشہبِ قلم طرارے بھرنے لگا۔ اس کے قلم سے نکلے ہوئے الفاظ آوازۂ حق بن کر لوگوں کے کانوں تک پہنچے، جن سے حق کے مخالفوں کا زور گھٹا اور دین کے حامیوں کی نصرت ہوئی۔ پھر جب اس کے قلم پر بھی پابندیاں عائد کی گئیں تو اس نے دنیا میں رہنا گوارا نہ کیا اور اپنے رب سے جا ملا۔

وسیع الظرف عالم اور جلیل القدر مجاہد اللہ تعالیٰ نے اس عالمِ جلیل اور مجاہدِ عظیم کے لیے مردِ حُر کی موت مقدر کر دی تھی۔ اس کے کردار و سیرت کی بلندی تک نگاہ کا پہنچنا مشکل تھا۔ اس کے اور سلطان ناصر کے درمیان وداد اور محبت، عظمت اور عقیدت کا علاقہ تھا، جن لوگوں نے اسے ایذائیں دی تھیں، سلطان سے کہہ کر یہ ان سے پورا پورا بدلہ لے سکتا تھا، لیکن اس نے اپنے اذیت دینے والے مخالفوں کے لیے بارگاہِ سلطانی میں کلمۂ خیر کے سوا کچھ نہ کہا اور ایسا کیوں نہ ہوتا، یہ اس رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کا پیرو تھا جس نے اپنے اذیت پہنچانے والوں سے فتحِ مکہ کے بعد جب ان کی قسمت ان کے ہاتھ میں تھی، فرما دیا تھا:

اذھبوا فانتم الطلقاء — جاؤ، تم آزاد ہو۔

یہ مردِ عظیم متبوع تھا، تابع نہ تھا اگر سلطان ناصر سے اس عالمِ جلیل کے تعلقات آخر تک استوار رہتے

تو کہنے والے یہ کہتے۔ اس کی عظمت شخصیت، سطوت اور اس کی رفعت و منزلت رہین منت ہے سلطان وقت کی سرپرستی اور قدردانی کی، لیکن یہ اس کے لیے باعثِ ننگ تھا کہ کسی کا تبع ہوتا، کسی کے سہارے بڑھتا، کسی کے بل پر اپنا راستہ بناتا۔ یہ صرف رضائے الٰہی کا جویا تھا، رضائے سلطانی کا نہیں، یہ صرف حق بات کہتا تھا۔ خواہ کسی کو پسند آئے یا ناپسند ہو۔ اس کی عظمت خود اس کی ذات سے وابستہ تھی کسی کی بخشی ہوئی اور عطا کی ہوئی نہ تھی۔ اس کی قوت کا سرچشمہ خدائے قدیر و توانا تھا، کوئی اور نہ تھا۔

ناصر جب تاتاریوں سے مقابلہ کرنے کے لیے لشکر لے کر نکلا اس نے اس عالم جلیل کی رفاقت اور معیت کا سہارا لیا، کیونکہ خدا کے بعد وہ اسی مرد عظیم کی قوت اور ہیبت سے متاثر تھا۔ لیکن خود اس مرد عظیم کے خدا کے سوا کسی سے قوت نہ مانگی، یہ اگر سلطان ناصر کا خوشہ چیں ہوتا تو وہ اسے حوالۂ زنداں نہ کرتا۔ یہ اس بات کی دلیل قاطع ہے کہ ابن تیمیہؒ متبوع تھا تابع نہ تھا، آزاد تھا، غلام نہ تھا، بزرگ تھا، پس رو نہ تھا۔

چمکتی ہوئی تلوار کم و بیش تیس سال تک مجاہدانہ زندگی بسر کرنے کے بعد یہ عالم جلیل اپنے رب کی رحمت و رضوان کے سایہ میں پہنچ گیا۔ عنفوانِ شباب کے وقت سے لے کر بڑھاپے کی موت تک شمشیر آبدار کی طرح اس کا جوہر چمکتا ہی رہا، جسے رگڑنے سے صیقل بڑھتی ہے، چمک دمک میں اضافہ ہوتا ہے، وہ اوج و عروج کی منزلیں درجہ بدرجہ طے کرتا رہا، یہاں تک کہ موافق اور مخالف سب کو اس کے فضل و کمال کا اعتراف چار و ناچار کرنا پڑا۔

---

(۱۰)

اخلاق و عادات[1]

حلیہ میانہ قد، رنگ گورا، بولتی ہوئی روشن آنکھیں، آواز بلند، زبان فصیح و بلیغ، ڈاڑھی اور سر کے بال سیاہ۔ آخری ایام میں کوئی کوئی بال سفید ہو گیا تھا۔ سر کے بال کانوں تک ہوتے، لیکن کبھی سارا سر منڈا بھی لیا کرتے[2]

میل جول امام صاحب کی مجلس میں ہر قسم کے لوگ حاضری دیتے تھے۔ ہر ایک سے اس کے حسب حال معاملہ کرتے، ہر شخص محسوس کرتا تھا کہ میری ہی تعظیم زیادہ کی گئی ہے[3]۔ ہر صغیر و کبیر سے نہایت خندہ پیشانی سے پیش آتے اور مصافحہ کرتے تھے۔ بلکہ اگر کوئی شخص سفر سے یا دور سے آتا تو اٹھ کر اس کا استقبال کرتے، مگر جھک کر کسی سے ملاقات نہیں کرتے تھے[4]

عیادت اور مشایعت جنازہ بیماروں کی عیادت کرنا آپ کا معمول تھا[5]۔ ہر نماز جنازہ پر چلنے کی کوشش کرتے، اور اگر کسی وجہ سے کسی جنازہ میں شریک نہ ہو سکتے تو آپ کو اس کا افسوس ہوتا[6]۔

جود و سخا جود و سخاوت آپ کا خاص جوہر تھا، کسی سائل کو واپس نہیں کرتے تھے۔ درہم، دینار، کپڑے

---

[1] "اخلاق و عادات" اور "معمولات" بھی اصل کتاب میں نہیں۔ حالانکہ یہ حصہ ضروری تھا، اسی لیے یہاں اس کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۵ ج اول۔ جلاء العینین ص ۹ اتحاف ص ۲۰۶۔ (ع-ح)

[3] الکواکب ص ۱۵۶ [4] طبقات الحنابلہ ص ۳۹۵ ج ۲ [5] الکواکب ص ۱۶۰ [6] الکواکب ص ۱۵۶

کتابیں جو میسر ہو سکتا ضرور کچھ نہ کچھ دے دیتے۔ ہزار ہا کی رقوم آپ کے پاس آتیں جو سب کی سب جا بجا ضرورتمندوں کو تقسیم کر دیتے اور اپنے پاس ایک پائی نہ رکھتے، کچھ پاس نہ ہوتا، تو اپنا کھانا اور کپڑے تک اتار کر خرچ کر ڈالتے، چنانچہ ایک شخص نے آکر آپ کو سلام کہا، آپ نے محسوس کیا کہ اس کو پگڑی کی ضرورت ہے، اپنے عمامہ کا نصف اس کو دے دیا اور نصف خود باندھ لیا۔ ایک دفعہ گلی میں جا رہے تھے، کہ ایک فقیر نے آپ کو بلایا، دیکھا کہ یہ حاجت مند ہے، اپنی اوپر کی چادر اتار کر اس کو دے دی فرمایا "اسے بیچ کر اپنی ضرورت پوری کر لو" ساتھ ہی معذرت کی کہ اس وقت نقدی موجود نہیں ہے۔ ایک دفعہ کسی نے کہا "کوئی کتاب دیجیے" فرمایا "اپنی پسند کی لے لو" اس نے قرآن مجید کا عمدہ نسخہ پکڑ لیا جسے امام صاحب نے کافی قیمت سے خریدا تھا، بعض حاضرین کو یہ ناگوار ہوا، فرمایا "اس کے سوال کرنے کے بعد کیا مجھے روکنا مناسب تھا؟ بلکہ آپ کو بعض لوگوں کا یہ فعل سخت ناگوار ہوتا تھا جن کے پاس کتابیں ہوتی ہیں اور وہ استفادہ کے لیے دینے میں بخل سے کام لیتے ہیں۔ اس بارے میں فرمایا کرتے "علم کو طالب علم سے روکنا مناسب نہیں[1]"

ایک صاحب کا بیان ہے۔ میں دمشق آیا تو میرے پاس خرچ بالکل نہیں تھا، اور کسی سے جان پہچان بھی نہ تھی۔ میں گلیوں میں حیران پھر رہا تھا کہ ایک شیخ تیزی سے میری طرف آیا، سلام کہا اور میرے ہاتھ میں ایک تھیلی تھما دی جس میں کچھ نقدی تھی، اور کہا "آپ اسے خرچ کریں اور خاطر جمع رکھیں، اللہ تعالیٰ آپ کو ضائع نہیں کرے گا" یہ کہکر چلا گیا۔ میں نے لوگوں سے پوچھا یہ کون ہے؟ کہنے لگے "ابن تیمیہ!" اور عجیب بات ہے کہ میرے سفر دمشق کی اصل غرض امام ابن تیمیہؒ کی ملاقات ہی تھی[2]۔"

اسی طرح کے اور بھی متعدد واقعات آپ کی سخاوت و ایثار کے کتابوں میں ملتے ہیں۔ حافظ ذہبیؒ کا کہنا ہے: ھو احد الاجواد الاسخیاء الذین یضرب بھم المثل[3] یعنی "جود و سخا میں مشہور لوگوں میں آپ کا شمار ہوتا تھا۔

تواضع و فروتنی باایں ہمہ عبقریت و جلالت قدر، امام صاحب غایت درجے کے متواضع و منکسر المزاج تھے۔ آپ کے ایک سیرت نگار علامہ مرعی بن یوسف (المتوفی ۱۰۳۳ھ) لکھتے ہیں:-

"ما سمع باحد من اہل عصرہ مثلہ رحمہ اللہ فی ذالک فکان یتواضع للکبیر والصغیر والجلیل	(کم از کم) امام صاحب کے زمانے میں ان جیسا متواضع کوئی شخص نہیں سنا گیا، ہر بڑے چھوٹے معزز اور جلیل کے لیے متواضع رہتے تھے غریب آدمی کو

---

[1] الکواکب ص ۱۵۷-۱۵۸ [2] ایضاً ص ۱۵۹ [3] ایضاً ۱۴۶

والحقير والفقير ويدنيه ويكرمه ويباسطه بحديث زيادة عن الغني حتى انه خدمه بنفسه واعانه بحمل حاجته جبرا لقلبه وكان لايسأم من يستعتبه اويسأله بل يقبل عليه ببشاشة وجه ولين عريكة ويقف معه حتى يكون هو الذي يفارقه — الى قوله — وكان يلزم التواضع في حضوره مع الناس ومغيبه عنهم في قيامه وقعوده ومشيه ومجلسه ومجلس غيره ۔

پاس بٹھاتے اور اس کی بہت عزت کرتے اور اس کی دلجوئی کے لیے ضرورت سے زیادہ باتیں کرتے ۔ اس کی خدمت بجالاتے اور اس کا کام خود کرکے اس کا ہاتھ بٹاتے ہر عذر قبول کرتے اور کسی قسم کے سوال سے نہ صرف یہ کہ اکتاتے نہ تھے بلکہ پوری خندہ پیشانی سے سائل کی بات سنتے تھے اور اس وقت تک اس کے پاس کھڑے رہتے جب تک کہ وہ خود نہ جانا چاہے — اور یہ کچھ ظاہری وضعداری ہی نہ تھی بلکہ لوگوں کی موجودگی، عدم موجودگی، اٹھتے، بیٹھتے، چلتے پھرتے اور اپنے اور دوسروں کی ہاں بھی آپ متواضع ہی رہا کرتے تھے۔

آپ نے ایک جگہ فرمایا ہے:

العارف لایری له علی احد حقاً ولایشهد له علی غیره فضلاً۔[2]

"عارف نہ تو کسی پر اپنا حق سمجھتا ہے نہ اپنی فضیلت۔"

یہ بھی فرمایا ہے کہ:

لاشئ انفع للصادق من التحقق بالمسکنة والفاقة والذل وانه لاشئ وانه لم يصح له بعد الاسلام حتى يدعي الشرف۔[3]

"حقیقت یہ ہے کہ صادق کے لیے مسکینی، احتیاج اور ذلت سے زیادہ مفید شے اور کوئی نہیں۔ شعور یہ ہونا چاہیے کہ ابھی تک تو اسلام ہی درست نہیں ہوا، چہ جائیکہ کسی بزرگی کا دعویٰ کیا جائے۔"

اس قول کے مطابق حال کی شہادت آپ کے شاگرد اور سوانح نگار ابن عبدالہادیؒ کی ہے جنھوں نے آپ کے اخلاق میں تواضع کو شمار کیا ہے۔[4]

---

۱ الکواکب ص ۱۵۹، ۲ مدارج ص ۲۹۶ ج ۱ ۳ العقود ص ۶ ۴ العقود ص ۶۔

ان شہادتوں کی روشنی میں دیکھا جائے تو آپ کا دوسرے اوصاف کے ساتھ تواضع سے متصف ہونے میں کوئی شک نہیں رہتا۔ معلوم نہیں بعض لوگوں کو — اگر وہ کسی جانبدارانہ جذبہ کے تحت نہیں تھے — "تکبر" کے متعلق کیسے غلط فہمی پیدا ہو گئی۔ اس "النام" کا ذکر ذہبی کی طرف منسوب کلام میں اور اس پر گفتگو آئندہ صفحات میں آئے گی۔ انشاء اللہ

استغناء

امراء و دولت سے بے نیازی کی شان یہ تھی کہ جب آپ حکومتِ مصر کو تاتاریوں سے جہاد پر آمادہ کرنے کے لیے مصر تشریف لائے تو ایک صاحب علم شرف الدین کے ہاں قیام فرمایا۔ حکومت کی طرف سے ایک گنی روزانہ وظیفہ کی پیش کش کی گئی تو آپ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد اور بھی اگر کچھ بھیجا گیا تو نہیں لیا[1]۔

پھر جب آپ کو مصر میں قید کر دیا گیا وہاں بھی آپ نے حکومت سے کسی قسم کی کوئی شے قبول نہیں کی[2] — واضح رہے کہ آپ کے جملہ اخراجات کی کفالت آپ کے بھائی بدر الدین محمد بن خالد (م ۷۱۷ھ) کرتے تھے[3]۔

زہد و قناعت

زہد و قناعت بھی امام صاحب کا خاص وصف تھا۔ متوسط لوگوں کی طرح لباس بالکل سادہ تھا۔ عموماً دس بارہ روپے کی قیمت کا۔ تکلف سے کبھی زاہدانہ لباس پہنا، نہ شوق سے کوئی کپڑا بنوایا۔ بس جیسا وقت پر میسر آیا پہن لیا۔ کثرتِ مشاغل کے باعث کبھی کبھی کپڑے دھونے میں بھی دیر ہو جاتی تا آنکہ توجہ دلائی جاتی[4]۔ جوتا بھی بالکل معمولی قیمت کا ہوتا تھا[5]۔ دنیوی کاروبار، بیع و شراء، مال و دولت، روپے پیسے سے کوئی تعلق خاطر نہیں تھا[6]۔ علمی، لسانی اور بدنی جہاد میں اس قدر انہماک و استغراق رہا کہ شادی کی نوبت ہی نہیں آ سکی[7]، نہ ہی آپ میں خوبصورت عورتوں کی طرف رغبت دیکھی گئی[8]۔ کھانا بہت کم کھاتے تھے[9]۔ اور وہ بھی جب ملتا اور جیسا مل جاتا تناول فرما لیتے تھے۔ عموماً کھانے کا مطالبہ نہیں کرتے تھے[10]۔ صاحب الکواکب لکھتے ہیں: "جس شخص کو بھی آپ کو دیکھنے اور ساتھ رہنے کا موقع ملا ہے وہ آپ کی تعریف میں یوں رطب اللسان ہے کہ:

انه ما رای مثله فی الزهد فی الدنیا — "دنیا میں ان جیسا زاہد کوئی نہیں دیکھا گیا۔"

---

[1] الرد الوافر ص ۳۲ [2] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۰ ج ۲ [3] ایضاً ص ۳۹۵ [4] الکواکب ص ۱۵۹

[5] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۵ ج ۲ [6] الکواکب ۱۵۷ ۔ ذیل طبقات الحنابلہ ایضاً [7] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۵

[8] الکواکب ص ۱۵۷ [9] ایضاً

[10] ذیل طبقات الحنابلہ ص ایضاً۔

واشتهر عنه ذالك حتى لو سئل عامی	آپ کا زہد ضرب المثل بن چکا تھا حتی کہ شہری
من اهل بلد بعيد من ازهد	آبادی سے بہت دور اگر کسی عامی دیہاتی سے
اهل العصر واكدهم فی رفض فضول	بھی یہ پوچھا جائے کہ اپنے معاصرین میں سب سے
الدنيا واحرصهم على طلب الآخرة	زیادہ زاہد اور دنیا سے معرض اور آخرت کی
لقال ما سمعت بمثل ابن تیمیة[1]	لگن رکھنے والا کون شخص ہے؟ تو وہ بھی یہی
	کہے گا کہ ابن تیمیہؒ جیسا کوئی شخص میں نے نہیں سنا!

حافظ ذہبیؒ کا بیان ہے:

"نشأ فی تصون تام وعفاف و	آپ نے پوری عفت، عبادت،
تعبد واقتصاد فی الملبس والماکل"[2]	معاش، اور لباس و خوراک کی میانہ روی
	میں زندگی بسر کی۔

علامہ عینی حنفی شارح صحیح بخاری فرماتے ہیں:

خشن العیش والقناعة من دون طلب الزیادة[3] "قناعت پسند ایسے کہ کبھی زیادہ کی خواہش نہ کی۔

علامہ علم الدین برزالی (م ۷۳۹ھ) کے الفاظ میں خلاصہ یہ ہے:

جری علی طریقة واحدة من	ساری زندگی ایک ہی طریقہ پر کاربند رہے
اختیار الفقر والتقلل من الدنیا	فقر کو پسند رکھا دنیا سے تعلق بس برائے نام
ورد ما یفتح به علیه[4]	ہی رہا۔ اور جو (کسی امیر کی طرف سے) ملا،
	واپس کر دیا۔

بیماری میں شغل مطالعہ حافظ ابن القیمؒ نے امام صاحب سے نقل کیا ہے کہ: میں ایک مرتبہ بیمار ہو گیا۔ طبیب نے کہا۔ علمی مباحث اور مطالعہ سے پرہیز کیجیے۔ اس سے مرض بڑھے گا:" میں نے کہا" یہ مشکل ہے! اچھا آپ ہی پر فیصلہ رہا، کیا طبیعت کی فرحت اور بشاشت سے مرض کے لیے قوت مدافعت پیدا نہیں ہوتی؟ طبیب نے کہا" کیوں نہیں!" میں نے جواب دیا" تو بس مجھے علم سے فرحت حاصل ہوتی ہے، آرام ملتا اور طبیعت میں قوت آتی ہے!" وہ کہنے لگا" تو پھر آپ ہمارے علاج سے

---

[1] الکواکب ص ۱۵۷   [4] ابجد العلوم ص ۸۱۴ بحوالہ الدرة اليتيمه فی السيرة التيميه للحافظ الذہبیؒ

[2] الرد الوافر ص ۸۵

[3] " ص ۶۵

خارج ہیں[۱]"

سرعت تصنیف تصنیف میں سرعت کا یہ حال تھا کہ بسا اوقات ایک دن میں پوری جلد لکھ ڈالتے تھے۔ رسالہ حمویہ ظہر و عصر کے مابین ایک ہی نشست میں لکھ دیا تھا[۲] اگرچہ لکھتے ایسا تھے جو بڑی مشکل سے پڑھا جا سکتا تھا۔

یہ ہے مختصر تذکرہ امام صاحب کے عام اخلاق و عادات کا۔ ان کے سوا آپ کی شجاعت، عفو و حلم وغیرہ اوصاف کا بیان آئندہ صفحات میں آ رہا ہے۔

معمولات شب و روز عبادت اور ذکر الٰہی میں بسر ہوتے تھے۔ خصوصاً رات کا بیشتر حصہ خلوت میں اپنے پروردگار سے راز و نیاز اور اس کی بارگاہ میں آہ و زاری میں گذرتا تھا۔ تلاوت قرآن پر مراظبت رکھتے تھے۔ رات دن کی عبادات مسنونہ سب بجا لاتے[۳] آپ کے تلمیذ ابو حفص بزار لکھتے ہیں کہ، "سنت نبوی کی تعظیم اور اس کے اتباع میں امام صاحب سے زیادہ حریص اور کوئی نہ تھا[۴] نماز باجماعت کا خاص اہتمام کرتے تھے۔ اور اگر نماز پڑھاتے تو اس طرح کہ قیام، رکوع، سجود معتدل و متوازن ہوتے[۵]۔ اور خشوع و خضوع ایسا کہ آپ پر خدا کے خوف و جلال سے کپکپی طاری ہو جاتی تھی[۶]۔ علامہ زین الدین عمر بن مظفر ابن الوردی (۷۴۹ھ) کا بیان ہے کہ میں نے امام صاحب کے پیچھے ایک دفعہ تراویح کی نماز پڑھی، قراءت میں غایت درجہ خشوع تھا۔ اس نماز میں جو میں نے آپ کی اقتدا میں پڑھی ایسی رقت طاری ہوئی، کہ دل و دماغ تک اس سے متاثر ہو رہے تھے[۷]

فجر کی نماز کے بعد تقریباً نصف دن ذکر و فکر میں مشغول رہتے تھے۔ اور فرماتے کہ یہ میرا صبح کا ناشتہ ہے۔ یہ نہ ہو تو میری قوت زائل ہونی شروع ہو جاتی ہے[۸]۔ اس کے بعد کبھی افتاء کا کام کرتے اور پھر خدمت خلق کے کاموں میں مصروف ہو جاتے۔ ظہر کی نماز باجماعت پڑھ کر اسی قسم کے امور میں مصروف رہتے۔ نماز مغرب کے بعد طلبہ کو درس دیتے۔ پھر عشاء کی نماز کے بعد کافی رات گئے تک علمی کاموں میں منہمک رہتے تاہم اس دوران میں بھی ذکر الٰہی اور استغفار میں برابر لگے رہتے[۹]

---

[۱] روضۃ المحبین ص ۰۸ لحافظ ابن القیم
[۲] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۱ ج ۲
[۳] الکواکب ص ۱۵۶
[۴] ایضاً ص ۱۴۹
[۵] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۵ ج ۲
[۶] الکواکب ص ۱۵۶
[۷] ابجد العلوم ص ۸۲۰
[۸] الوابل الصیب ص ۵۹ طبع مصر و الرد الوافر ص ۲۶
[۹] الکواکب ص ۱۵۶

حافظ ذہبیؒ سے نقل کیا گیا ہے:

کان دائم الابتھال کثیر الاستغاثۃ قوی التوکل، رابط الجاش له اوراد واذکار یدمنھا بکیفیۃ وجمعیۃ[1]	"ہمیشہ بارگاہِ الٰہی میں گریہ وزاری کرنا اللہ ہی سے فریاد اور اسی پر توکل آپ کا شیوہ تھا۔ مستقل مزاجی اور جمعیتِ خاطر کے ساتھ اوراد و اذکار میں مداومت رکھتے۔"

علامہ بدرالدین عینی حنفی (۸۵۵ھ) شارح صحیح بخاری فرماتے ہیں

کثیر الذکر والصوم والصلوٰۃ[2]	صوم وصلوٰۃ اور ذکر و اذکار کثرت سے کرنے والے تھے۔

حافظ ابن القیمؒ آپ سے نقل کرتے ہیں کہ:

"میں صرف سستانے کے وقت ذکرِ الٰہی ترک کرتا ہوں اور وہ بھی اس لیے کہ دوسرے وقت کے لیے تیار ہو جاؤں[3]۔"

ایامِ قید میں سجدہ کی حالت میں بکثرت پڑھا کرتے تھے۔

اللھم اعنی علی ذکرك وشکرك وحسن عبادتك[4] "الٰہی مجھے اپنے ذکر، شکر اور عمدہ عبادت کی توفیق دے۔" یَا حَیُّ یَا قَیُّوْمُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنْتَ بِرَحْمَتِكَ اَسْتَغِیْثُ کا ورد بکثرت آپ کی زبان پر جاری رہتا تھا اور فرمایا کرتے کہ فجر کی سنت اور فرض کے درمیان ۴۰ مرتبہ ان کلمات کا دوامی ورد دل کو زندہ رکھنے اور اسے روحانی موت سے بچانے کا اکسیر نسخہ ہے[5]۔ ابتدائی زندگی میں آپ کا یہ معمول تھا کہ اگر کسی مسئلہ میں کوئی اشکال پیش آجاتا تو کم و بیش ایک ہزار مرتبہ استغفار کرتے۔ خود فرماتے ہیں کہ "اس عمل سے شرحِ صدر ہو کر مسئلہ واضح ہو کر سامنے آجاتا ہے۔" یہ اشکال گلی، بازار، مسجد، مدرسہ کسی جگہ بھی دل میں آتا فوراً ذکر و استغفار میں مشغول ہو جاتے تا آنکہ مقصد حاصل ہو جاتا[6]۔ آپ کا اپنا بیان ہے کہ بعض وقت میں ایک آیتِ قرآنی سمجھنے کے لیے سو تفسیر کا مطالعہ کرتا ہوں، جب بھی بات ذہن میں نہیں آتی تو کسی بے آباد جگہ میں جا کر اپنی پیشانی زمین پر رگڑتا ہوا اللہ تعالیٰ سے سوال کرتا ہوں، یا معلم ابراھیم علمنی، یا معلم ابراھیم فھمنی[7] "اے ابراہیمؑ کے معلم! مجھے سکھائیے، مجھے سمجھا دے!"

---

[1] ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۵ ج ۲ و درر کامنہ ص ۱۵۹ ج ۱ [2] الرد الوافر ص ۸۵۔
[3] الوابل الصیب ص ۵۹ [4] ذیل ۔۔ ص ۴۰۲ ج ۲ و الوابل ص ۶۶
[5] مدارج السالکین ص ۲۵۳ ج ۱ [6] العقود ص ۶۔ الکواکب ص ۱۴۷ [7] الکواکب ص ۱۵۲۔ نیز دیکھیے تتمہ

ہر جمعہ کی صبح کو قرآن مجید کا تفسیری درس دیتے جس سے سامعین کو بہت کچھ روحانی اور علمی فیضان ہوتا تھا۔ وکان یجلس فی صبیحة کل جمعة یفسر القرآن العظیم فانتفع بمجلسه وبرکة دعائه وطهارة انفاسه وصدق نیته وصفاء ظاهره وباطنه وموافقة قوله بعمله وانا ب الی اللہ خلق کثیر۔[1]

مصر میں بعض اوقات نماز جمعہ کے بعد نماز عصر تک بھی تقریریں کیا کرتے تھے[2]۔ جیل کی زندگی میں سنتِ یوسفی پر عمل پیرا ہوتے ہوئے لوگوں کو تبلیغ کرتے رہے جس کے اثر سے بہت سے لوگوں نے جیل میں برائیاں چھوڑ دیں اور نماز روزہ وغیرہ عبادات بلکہ تسبیح و تہلیل میں لگ گئے[3]۔ راستہ چلتے بھی کوئی منکر دیکھتے تو اس کو زائل کرنے کی کوشش کرتے[4]۔ بلکہ اس جذبہ سے کبھی اس قدر سرشار ہوجاتے کہ جب تاتاریوں کے ساتھ جہاد میں سلطان ناصر کی معیت میں آپ میدانِ جنگ میں دادِ شجاعت دے رہے تھے کہ سلطان نے نعرہ لگایا "یا خالد بن الولید!" امام صاحبؒ نے فوراً با آواز بلند کہا "ایسا مت کہو! بلکہ یوں کہو" اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ "سلطان نے اسی وقت تعمیل کی اور مسلمانوں کو فتح ہوگئی[5]۔

مشکلات میں مبتلا ہوتے وقت آپ کا معمول یہ تھا کہ آیاتِ سکینت[6] کی تلاوت فرمایا کرتے

---

[1] الکواکب ص ۱۴۲

[2] الکواکب ص ۱۸۰

[3] " " ۱۸۱

[4] " " ۱۵۶

[5] الکواکب ص ۱۶۴

[6] وہ چھ آیات ہیں:

۱۔ وَقَالَ لَهُمْ نَبِیُّهُمْ اِنَّ اٰیَةَ مُلْکِهٖۤ اَنْ یَّاْتِیَکُمُ التَّابُوْتُ فِیْهِ سَکِیْنَةٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَبَقِیَّةٌ مِّمَّا تَرَکَ اٰلُ مُوْسٰی وَاٰلُ هٰرُوْنَ تَحْمِلُهُ الْمَلٰٓئِکَةُ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیَةً لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ (۲: ۲۴۸)

۲۔ ثُمَّ اَنْزَلَ اللّٰهُ سَکِیْنَتَهٗ عَلٰی رَسُوْلِهٖ وَعَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ وَاَنْزَلَ جُنُوْدًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَذٰلِکَ جَزَآءُ الْکٰفِرِیْنَ ۝ (۹: ۲۶)

۳۔ اِذْ یَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَا فَاَنْزَلَ اللّٰهُ سَکِیْنَتَهٗ عَلَیْهِ وَاَیَّدَهٗ بِجُنُوْدٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ کَلِمَةَ الَّذِیْنَ کَفَرُوا السُّفْلٰی وَکَلِمَةُ اللّٰهِ هِیَ الْعُلْیَا وَاللّٰهُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ۝ (۹: ۴۰)

(باقی اگلے صفحہ پر)

جن کی برکت سے وہ مشکل دُور ہو جاتی۔

آپ نے اپنے شاگرد حافظ ابن القیمؒ سے اپنا واقعہ بیان کیا کہ میں ایک مرتبہ شیطان کے اثر سے ایک شدید بیماری میں مبتلا ہو گیا تھا میں نے اس وقت کے حاضرین سے کہا کہ "آیات سکینت تلاوت کرو۔" بس ان آیات کا تلاوت ہونا تھا کہ بیماری رفع ہو گئی گویا کوئی تکلیف تھی ہی نہیں۔[1]

حافظ ابن القیمؒ راوی ہیں کہ امام صاحبؒ جمعہ کی نماز کو جاتے ہوئے گھر میں جو چیز موجود ہوتی روٹی ہو یا کوئی دوسری شے ــــ لے لیتے اور راستے میں اسے مخفی طور سے خرچ کرتے جاتے ــــ فرمایا کرتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مناجات میں صدقہ کا حکم دیا ہے تو حق تعالیٰ سے مناجات سے قبل صدقہ کرنا بدرجۂ اولیٰ مناسب ہے۔[2]

(بقیہ نمبر) ۴۔ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝ (۴۸: ۴)

۵۔ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ۝ (۴۸: ۱۸)

۶۔ إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝ (۴۸: ۲۶)

[1] مدارج ص ۴۷۸ ج ۲۔ [2] زاد المعاد ص ۱۱۰ ج ۱

(۱۱)

امام ابن تیمیہؒ کا علم اور اس کے مصادر

گزشتہ صفحات میں امام ابن تیمیہؒ کے حالات و سوانح کے مختلف پہلوؤں پر ہم روشنی ڈال چکے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ متنوع اور گوناگوں خصوصیات کے حامل تھے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے ذہن و حافظہ کی عجیب و غریب صلاحیتیں انہیں ودیعت ہوئی تھیں، کبھی وہ طلبہ کے سامنے درس و تدریس میں مصروف نظر آتے ہیں، کبھی علماء کی مجلس میں مختلف مسائل کی تشریح و توضیح کرتے دکھائی دیتے ہیں؛ کبھی ایک مجاہد کی شان سے شمشیر بدوش میدانِ جنگ میں دادِ شجاعت دے رہے ہیں، کبھی بزم مناظرہ میں موجود ہیں، دلیل کا دلیل سے، نقل کا نقل سے، عقل کا عقل سے جواب دے رہے ہیں، ——— یہ تو تھیں عہدِ جوانی کی گوناگوں مصروفیتیں۔ پھر جب بڑھاپا طاری ہوتا ہے تو جوش اور زیادہ جوان ہو جاتا ہے، اوقات صرف علم کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں۔ جرأت پہلے سے درست نظر آتی ہے، فاش و برملا اس کا اعلان کرتے ہیں اور ذرا پروا نہیں کرتے کون خوش ہوتا ہے؛ کون خفا ہوتا ہے؛ دوست دشمن ہو جائیں اس کی ذرا پروا نہیں، دشمن جان کے گاہک ہو جائیں اس کا کوئی اندیشہ نہیں، جو پشت پناہ اور حامی و ناصر تھے وہ مخالف اور معاند بن جائیں اس کا کوئی غم نہیں۔ اگر بھروسا تھا تو صرف اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر، باقی ہر طرف سے وہ بے نیاز اور بے پروا نظر آتے ہیں۔

وہ یگانہ اور منفرد تھے اس بات پر امام صاحبؒ کے تمام معاصرین کا اتفاق ہے کہ اپنی قوتِ فہم

وسعتِ علم اور عمقِ فکر کے اعتبار سے وہ یگانہ اور منفرد تھے، دوست دشمن سب اس کمال کے معترف ہیں۔ امام صاحبؒ کی یہی بلا کی ذہانت ہی تھی، جس نے دوستوں کو جاں نثار اور دشمنوں کو دشمن جاں بنا دیا تھا۔ باقی رہے جاہل، سو ان کا ذکر بیکار ہے، نہ ان کی تائید کوئی معنیٰ رکھتی ہے نہ مخالفت، سچ تو یہ ہے کہ ان کا قول کسی شمار قطار میں نہیں۔

امام ابن تیمیہؒ اپنے معاصرین کی نظر میں

امام صاحبؒ کے معاصر علماء و فقہاء کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہے اور یہ حقیقت ہے کہ تقریباً سب ہی آپ کے علم و فضل اور مجاہدانہ عزیمت کے معترف و قائل تھے۔ حتیٰ کہ آپ کے مخالفین بھی، دراصل

ان مخالفین میں ایک بڑی شخصیت قاضی القضاۃ علامہ تقی الدین ابو الحسن علی بن عبد الکافی سبکیؒ (۷۵۶ھ) کی ہے۔ انہوں نے حافظ ذہبی کے نام ایک خط میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین ادا کیا ہے:

فالمملوك يتحقق كبر قدره وزخارة بحره وتوسعه فى العلوم الشرعية والعقلية وفرط ذكائه واجتهاده وبلوغه فى كل من ذالك المبلغ الذى يتجاوز الوصف والمملوك يقول ذالك دائما وقدره فى نفسى اكبر من ذالك واجل مع ما جمعه الله له من الزهادة والورع والديانة ونصرة الحق والقيام فيه لا لغرض سواه وجريه على سنن السلف واخذه من ذالك بالماخذ الاوفى وغرابة مثله فى هذا الزمان بل من ازمان (ذيل طبقات الحنابلة ص ۳۹۳ ج ۲۔ درر کامنہ ص ۱۵۹ ج ۱۔ شذرات ص ۸۲۰۸۲ ج ۶)

یعنی یہ خادم ان (تقی الدین ابن تیمیہؒ) کی خوب خوب قدر کرتا ہے اور ان کی مہارت علمی، شرعی و عقلی علوم میں وسعت، فراوانی ذکاء اور ذہانت و اجتہاد وغیرہ کمالات میں ان کے اس اعلیٰ مرتبے پر فائز ہونے کا معترف ہے جو حد بیان سے باہر ہے۔ اور یہ بات خادم ہمیشہ ہی کہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اوصاف کے ساتھ ساتھ ان کو زہد، ورع، دیانت، حق پرستی اور راہِ حق میں قیام و ثبات، طریق سلف پر سلوک اور اس سے پورا پورا استفادہ کرنے کی جامعیت سے بھی نوازا ہے حقیقت یہ ہے کہ وہ بے نظیر ہستی ہیں، صدیوں سے ایسا شخص پیدا نہیں ہوا۔"

مولانا نواب سید محمد صدیق حسن خانؒ (۱۳۰۷ھ) لکھتے ہیں: "ایں بزرگ را تعصبے کثیر بود با ابن تیمیہؒ و لیکن در آخر عمر

(باقی ص ۱۷۳ پر)

ان کی مخالفت امام کے دلائل ساطعہ سے لاجواب ہو جانے کی وجہ سے تھی۔ اس جمِ غفیر سے ہم صرف چار اہم شخصیتوں کو لیتے ہیں۔ ان میں کچھ وہ ہیں جو اپنے سن اور عمر کے لحاظ سے امام صاحبؒ کے اسناذ کی جگہ ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ حضرات امام صاحبؒ کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں؟

ابن دقیق العید کی رائے ابن دقیق العید کی وفات ۷۰۲ھ میں ہوئی، ۷۰۰ھ میں انہوں نے ایک مرتبہ امام صاحبؒ کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

"اس شخص نے بلا کا حافظہ پایا ہے"![1]

(بقیہ حاشیہ ص ۱۷۱) ازال باز آمدہ" (اتحاف النبلاء ص ۴۲۳)، اس کے بعد یہ مکتوب گرامی نقل کر دیا ہے۔ اس پر مولانا محمد عبدالحیؒ (م ۱۳۰۴ھ) نے التعلیقات السنیہ علی الفوائد البہیہ ص ۱۸ طبع یوسفی) میں لکھا کہ یہ مکتوب تقی سبکیؒ کا نہیں بلکہ ان کے فرزند تاج سبکیؒ کا ہے لیکن ذیل طبقات الحنابلہ لابن رجب، طبقات الحنابلہ لابن مفلح، شذرات لابن العماد الحنبلی میں "تقی الدین ابو الحسن" کی صراحت موجود ہے جس سے مراد قاضی القضاۃ علامہ تقی الدین سبکی ہی ہو سکتے ہیں نیز ابن ناصر الدین دمشقی نے الرد الوافر (ص ۲۶) میں اس کی تصریح کی ہے۔

ایک متعصبانہ رائے مولانا عبدالحی مرحوم نے امام صاحب کے بعض مخالفین سے تسلیماً یہ قول نقل کیا تھا: "علمه اكبر من عقله" (غیث الغمام حاشیہ امام الکلام ص ۵) یہ قول چونکہ واقعات کے خلاف ہے اور قائل کے تعصب پر صاف دلالت کرتا ہے، اس لیے نواب صاحب موصوفؒ دوسری جگہ امام صاحبؒ کی غزارت عقل اور فہم و فراست پر معاصرین کی شہادتیں قلمبند کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وقد قال بعض السفهاء ان علمه كان زائدا على عقله يشير بذالك الى قلة فهمه كان القائل بهذا القول لم يقف على ما اثنى به عليه جمع من الائمة الكبار بالذكاء وقوة الدرك وبلوغه فى المعقولات مبلغا عظيما.

(التاج المکلل ص ۱۹۰)۔ بات چل نکلی ہے تو قاضی تقی الدین سبکی کے چچا زاد بھائی علامہ بہاء الدین ابو البقاء محمد بن عبدالبر السبکی (م ۷۷۷ھ) کا ایک قول بھی یہاں ذکر کر دیا جائے تو غیر متعلق نہ ہوگا: ایک دفعہ قلندریہ صوفیوں کا ایک گروہ علامہ محمد سبکی کی طرف کہیں نکل آیا، علامہ سبکیؒ نے کہا "اللہ ابن تیمیہؒ پر رحم کرے وہ اس قسم کے بدعتی لوگوں کو سخت ناپسند کرتے تھے" یہ سن کر ایک صاحب نے امام ابن تیمیہؒ پر بعض لوگوں کو نکتہ چینی کا ذکر کیا، اس پر سبکیؒ کہنے لگے "والله يا فلان ما يبغض ابن تيمية الا جاهل او صاحب هوى فالجاهل ما يدري ما يقول وصاحب الهوى يصده هواه عن الحق" خدا کی قسم! ابن تیمیہؒ سے بغض وہی رکھ سکتا ہے جس کو ان کا پتہ نہ ہو، یا پھر بدعات کا مریض کہ بدعت پسندی اسے حق بات سے روکے رکھے گی"۔ عجیب بات ہے بعض حلقوں میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے متعلق اب تک غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں۔ یہی باعث ہوا کہ یہ سطور استطراداً بلا ارادہ زبانِ قلم پر آگئیں۔ (ع-ح)

[1] العقود ص ۱۱۹

پھر ایک اور موقعہ پر امام صاحبؒ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

"میں جب ابن تیمیہؒ سے ملا تو میں نے انہیں ایسا آدمی پایا، تمام علوم جس کی نظر میں ہیں، جس علم کو چاہتا ہے لے لیتا ہے، جیسے چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔"

حافظ ذہبیؒ کا تاثر

امام صاحبؒ کے ایک اور معاصر حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں:

"امام ابن تیمیہؒ کو صحابہؓ اور تابعینؒ کے مذاہب پر غیر معمولی عبور حاصل ہے، پھر بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی مسئلہ پر لب کشائی کریں اور مذاہب اربعہ کے مفتی بہ قول کا ذکر نہ کریں۔ بعض مسائل معروفہ میں انہوں نے ائمہ اربعہ کے مسلک اور فتوے سے اختلاف بھی کیا ہے اور ان میں ایسی تصنیفات کی ہیں جن میں اپنے اختیار کردہ مسلک کو کتاب و سنت سے مبرہن کیا ہے۔ جب وہ اسکندریہ میں نظر بند تھے تو ان سے فرمائش کی گئی کہ اپنے مرویات مع اسانید کے قلمبند کر دیں۔ انہوں نے ان کا کچھ حصہ دس ورق میں صرف حافظہ کی مدد سے لکھ ڈالا اور اس طرح کہ شاید بڑے سے بڑا محدث بھی ایسے نہ لکھ سکتا۔[2]

ادھر چند سال سے وہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی معین مذہب کے مطابق فتویٰ نہیں دیتے ہیں، بلکہ جو مسلک ان کے نزدیک مدلل ہوتا ہے اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ انہوں نے سنتِ نبویؐ اور طریقِ سلف کے سلسلہ میں ایسے براہین و مقدمات قائم کیے ہیں جن میں وہ تنہا اور یکتا ہیں۔ انہوں نے اپنے مسلک کی تائید میں ایسے نقلی و عقلی دلائل و براہین پیش کیے، جنہیں آج تک کوئی نہیں پیش کر سکا تھا اور جو انہی کا حصہ ہے اور ایسی باتیں کہیں یا لکھیں جنہیں زبان پر لانے کی کسی کو ہمت نہ ہوئی تھی، نہ اگلوں میں نہ پچھلوں میں، لوگ جو بات زبان پر لاتے ڈرتے تھے، وہ امام صاحبؒ بے جھجک اور بے دھڑک فرما دیتے تھے۔ یہاں تک کہ مصر و شام کے علماء ان کے مخالف ہو گئے۔ اور مخالف بھی ایسے کہ نقصان پہنچانے کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ ان لوگوں نے امام صاحبؒ پر بدعت کا الزام لگایا، مناظرہ کیا، تحریری بحث کی، لیکن امام صاحب نے

---

[1] شذرات الذہب ص ۸۲ ج ۶ (ع۔ ح)

[2] حافظ ذہبیؒ معاصر ہی نہیں بلکہ امام صاحبؒ انکے شیخ بھی ہیں آپ نے معجم شیوخ میں والہانہ انداز میں ان کا ذکر کیا ہے (شذرات ص ۸۱ ج ۶) ع۔ ح

[3] اس واقعہ کی پوری تفصیل تاریخ الاسلام ذہبیؒ کے حوالے سے ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۱ ج ۲ میں ہے (ع۔ ح)

نہ کسی طرح کی مداہنت سے کام لیا، نہ ڈگمگائے۔ ایسا قولِ حق برابر ان کی زبان پر جاری رہا جو دوسروں کے لیے تلخ اور کڑوا تھا اور جسے وہ اپنے اجتہاد، رسائی ذہن، اور وسعت علم کے باعث درست اور صحیح خیال کرتے تھے، اور جسے وہ سنتِ رسولؐ اور اقوالِ صحابہؓ سے ثابت کرتے تھے، ساتھ ہی ساتھ زہد و ورع، کمالِ فکر اور سرعتِ ادراک میں بھی وہ بے مثال اور یگانہ تھے[1]!

حافظ ابن سید الناس کا قول | امام صاحبؒ سے ابو الفتح بن سید الناس الیعمری المصریؒ[2] ایک مرتبہ ملے تو ان کے بارے میں رائے ظاہر کی۔

"یہ شخص علوم و فنون کا جامع ہے، سنن و آثار کا حافظ ہے۔ جب تفسیر پر گفتگو کرتا ہے تو بہت بڑا مفسر نظر آتا ہے۔ فقہ کے کسی مسئلہ پر جب فتویٰ دیتا ہے تو اس کی بصیرت کا لوہا ماننا پڑتا ہے۔ حدیث پر جب باب سخن وا کرتا ہے تو صاحب علم و قدرت نظر آتا ہے۔ اقوام و ملل کی تاریخ پر جب مصروفِ تکلم ہوتا ہے تو اس کی وسعت نظر کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ ہر علم میں اپنے ابنائے جنس پر فائق ہے، جس کسی نے اسے دیکھ لیا پھر اس جیسا کسی اور کو نہ پایا۔ خود اس کی آنکھوں نے اپنی جیسی کوئی اور ہستی کا ہے کو کبھی دیکھی ہوگی۔ اس کی مجلس میں لوگوں کا تانتا لگا رہتا ہے۔ تشنگانِ علم حاضر ہوتے ہیں اور ان کے علم کے میٹھے سمندر سے پیاس بجھاتے اور ان کے فضل کے موسمِ بہار سے لطف اندوز ہوتے ہیں[3]!"

علامہ زملکانی کا ارشاد | کمال الدین الزملکانیؒ[4] شافعی مذہب کے پیرو اور امام ابن تیمیہؒ کے معاصر تھے

---

[1] العقود ص ۱۱۶-۱۱۷ وغیرہ

[2] حافظ فتح الدین ابو الفتح محمد بن محمد بن محمد بن عبد اللہ ابن سید الناس الیعمری المصری المتوفی ۷۳۴ھ بہترین کتابوں کے مصنف اور مشہور شافعی الانتساب عالم (البدایہ ص ۱۶۹ ج ۱۴ - شذرات ص ۱۰۹ ج ۶ وغیرہ) (ع - ح)

[3] الکواکب ص ۱۴۱ وغیرہ۔

[4] علامہ زملکانی کا ذکر اوپر گزر چکا ہے۔ یہ بھی بقول حافظ ابن حجرؒ امام صاحبؒ کے شدید ترین مخالفین میں سے تھے (الرد الوافر ص ۲۸) مناظرے بھی کیے اور بعض مسائل میں آپ کے رد میں کتابیں بھی لکھیں۔ (فوات الوفیات ص ۴۹۵ ج ۲۔ درر کامنہ ص ۵، ج ۴ وغیرہ) لیکن اس کے باوجود امام صاحب کے تبحر علمی، اخلاص اور تجدیدی مساعی کا اعتراف کیا اور فرمایا "لم یر من خمس مائۃ سنۃ" ایسی شخصیت ۵۰۰ برس سے نظر نہیں آئی"۔ اور آپ کی کتابوں پر بہترین تبصرے کیے گئے۔ (ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۲-۳۹۳ ج ۲ - وغیرہ)۔ (ع - ح)

تقریباً ہم عمر بھی، وہ فرماتے ہیں:۔

"امام ابن تیمیہؒ سے جب کسی فن میں سوال کیا جاتا تو انھیں دیکھنے والا، اور ان کی باتیں سننے والا یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہو جاتا کہ وہ اس فن کے سوا کچھ نہیں جانتے، اور اس فن میں اتنا کچھ جانتے ہیں کہ کوئی دوسرا ان کا حریف نہیں، علماء اور فقہا خواہ وہ کسی مکتب خیال سے تعلق رکھتے ہوں جب ان کی مجلس میں پہنچتے تو اپنے مذہب و مسلک سے متعلق امام صاحب سے ایسی نکتہ کی باتیں سنتے جو خود انہیں نہ معلوم ہوتیں پھر یہی نہیں، امام صاحب علوم شرعیہ کے علاوہ دوسرے علوم و فنون میں بھی ایسی کامل دستگاہ رکھتے تھے کہ ان علوم و فنون کے ماہروں کو دنگ اور ششدر کر دیتے تھے، اور ان پر فائق اور غالب نظر آنے لگتے تھے، ان خصوصیات کے علاوہ امام صاحب کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ وہ بہت اچھے مصنف بھی تھے، حسن تصنیف اور جودت عبارت میں وہ اپنی مثال آپ تھے۔ ترتیب و تقسیم عنوانات و موضوعات میں بالکل منفرد اور یگانہ تھے[1]"

امام صاحب کی عظمت کا راز

امام ابن تیمیہؒ کی شخصیت نیز علم اور معرفت کے بارے میں جو اقوال ان کے معاصر علماء کے موجود ہیں ان سب کا اگر استقصا کیا جائے، تو شاید ایک ضخیم کتاب بھی اس کے لیے ناکافی ہو، لہٰذا نمونتہً ہم صرف انہی اقوال معاصرین پر اکتفا کرتے ہیں جن کا سطور بالا میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

اس جگہ یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ علم و فضل کے اس مرتبۂ بلند پر کیسے فائز ہوئے؟ اپنے دوستوں اور دشمنوں پر انہوں نے اتنا زیادہ اثر اپنی شخصیت کا کس طرح ڈالا؟ اس کے اسباب کیا تھے؟ اس شخصیت کے ابھرنے کے بواعث کیا تھے، جس نے اسلام کو حیاتِ تازہ بخشی جس نے تاریکی میں اور طوفانوں کی شدت میں بھی اسلام کی رونق کھاگئی اور روشنی کو اس وقت دوبارہ قائم کیا؟ جب کہ اسلام پر داخلی اور خارجی مخالف عناصر نے یورش کر دی تھی۔

ہمارے خیال میں امام صاحب کو ابھارنے میں حسب ذیل چار اسباب، عناصر مکونہ کی حیثیت رکھتے ہیں:

(الف)۔ وہ مواہبِ خاصہ جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے ان کی ذات کو عطا ہوئے تھے، یعنی ذاتی اور شخصی صفات۔

---

[1] الشقور دالدریہ ص ۸ اس کے بعد یہ بھی لکھا ہے واجتمعت فیہ شروط الاجتہاد علی وجہھا یعنی امام صاحب کامل مجتہد تھے۔ (مترجم)

(ب) امام صاحب کے شیوخ و اساتذہ، اس ذیل میں افراد و اشخاص بھی آتے ہیں اور وہ کتابیں بھی جن کا بہ امعانِ نظر انہوں نے مطالعہ کیا۔

(ج) امام صاحب کا اندازِ حیات،

(د) وہ زمانہ جو امام صاحب کو ملا، عام اس سے کہ انہوں نے اس عہد سے استفادہ کیا ہو یا اس سے جنگ کی ہو، کیونکہ قوی شخصیت رکھنے والا عالم، اپنے زمانہ سے جس طرح ایجابی طور پر متاثر ہوتا ہے اسی طرح سلبی طور پر بھی متاثر ہوتا ہے۔

اب ہم الگ الگ ان امور پر گفتگو کریں گے۔

---

(۱۲)

امام ابن تیمیہؒ کے صفات و کمالات

قوتِ حافظہ امام ابن تیمیہؒ کے صفات و کمالات کا جائزہ لیا جائے تو سرِ فہرست جو چیز نظر آئے گی وہ ان کی حیرت انگیز قوتِ حافظہ ہے۔ غور کیجیے تو علم کی بنیاد و اساس حافظہ ہی پر ہے۔ تاریخ کے صفحات پر ان لوگوں کی فہرست بہت مختصر ہے جنہیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے امام صاحب کا سا حافظہ عطا کیا گیا ہو۔ ان کی یہ صلاحیت عہدِ طفولیت ہی سے نمایاں تھی، یہ بچپن ہی کا تو واقعہ ہے کہ چند حدیثیں لکھیں، ان پر ایک نظر ڈالی، اور پھر منہ زبانی فرفر سنا دیا۔[1] پھر جب جوانی کی سرحد میں قدم رکھا تو ہم عصر علماء سے بحث، مباحثہ، مناظرہ اور مجادلہ کی نوبت آئی، تو وہ حافظہ ہی کی خداداد صلاحیت تھی جس نے ہر معرکہ میں انہیں غالب اور نمایاں رکھا، اوپر حافظ ذہبی کے کلام میں ایک واقعہ کا ذکر آپ پڑھ چکے ہیں۔ اس کے علاوہ کراکب دریہ میں ہے:-

"عجیب اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امام صاحب نے جیل میں متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں، اور ان کتابوں میں، احادیثِ نبوی سے استشہاد کیا۔ آثار درج کیے، علماء کے اقوال پیش کیے، محدثین و مؤلفین کے کام زیرِ بحث لائے۔ ان کی تصنیفات و تالیفات کا حوالہ دیا، اور یہ سب کچھ محض حاضر دماغی کا نتیجہ تھا، کیونکہ مطالعہ اور مراجعت کے لیے کوئی کتاب تو پاس تھی نہیں۔ امتحاناً کافی تجسس کیا گیا کہ شاید کوئی غلطی نکل آئے، لیکن الحمد للہ

---

[1] یہ پورا واقعہ اس کتاب کی ابتدا میں گذر چکا ہے (ع - ح)

امام صاحب کے دیئے ہوئے حوالوں میں کہیں کوئی غلطی یا تغیر نظر نہ آیا[1]

اس بیان میں کچھ مبالغہ ہو سکتا ہے کیونکہ امام صاحب کے مطالعہ اور سامانِ تحریر پر پابندی آخری اسیری کے دور میں عائد کی گئی تھی، لیکن اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب کے غیر معمولی حافظہ نے کس طرح ضرب المثل کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔ جس سے دوست خوش ہوتے اور دشمن جلتے تھے۔

عمق و تامل صفات ابنِ تیمیہؒ میں دوسری اہم چیز عمق و تامل ہے۔ امام صاحب مسائل پر بحث و درس کے سلسلہ میں بڑی گہری نظر ڈالتے تھے، بلکہ ایسا بھی ہوتا کہ کبھی کبھی ایک مسئلہ کی گتھی حل کرنے میں کئی کئی راتیں آنکھوں میں کٹ جاتیں، یہاں تک کہ اغلاق کو دور کر دیتے، اور امرِ جازم تک پہنچ جاتے، وہ آیات و احادیث، تقضایائے عقل، میزان و قیاس ہر طرح سے کام لیتے، فکرِ مستقیم برابر رفیق و دمساز رہتی، یہاں تک کہ حق واضح ہو جاتا، اس عمق و تامل، غور و فکر اور تحقیق و تدقیق نے امام صاحب کو ایسا عالم بنا دیا جو غواصِ حقیقت تھا، احادیثِ نبویہ، اور آیاتِ قرآنیہ سے استنباطِ معانی میں وہ دوسرے علماء پر غیر معمولی امتیاز کے حامل تھے۔ چنانچہ الکواکب الدریہ میں ہم دیکھتے ہیں:

> "امام ابنِ تیمیہؒ کو خدائے بزرگ و برتر نے جو صفات و کمالات عطا فرمائے تھے ان میں ایک یہ بات بھی تھی کہ الفاظِ نبویہ اور اخبارِ مرویہ سے استنباطِ معانی میں انہیں غیر معمولی درک حاصل تھا۔ چنانچہ مسائل پر وہ ان صفات کے باعث واضح دلائل قائم کرتے تھے لفظ کے مفہوم و منطوق کو بڑی خوبی سے بیان کرتے تھے، خاص اور عام، مقید اور مطلق نیز ناسخ اور منسوخ کی وضاحت خوب کرتے تھے۔ پھر ان سب کی تبیین ضوابط، لوازم اور ملزومات و ما یحتاج اور ما یترتب کی تشریح و توصیف ایسی کی کہ اس کی تعریف نہیں کی جا سکتی[2]"

خلاصہ یہ کہ شیخ الاسلام ابنِ تیمیہؒ غیر معمولی حافظہ کی دولت ہی سے مالا مال نہیں تھے بلکہ فکرِ عمیق بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو مرحمت ہوا تھا، سرسری نظر مسائل پر نہیں ڈالتے تھے بلکہ بار بار غور و فکر کے بعد ایسے موتی نکالتے کہ عقلیں حیران ہو جاتیں اور مخالف ششدر رہ جاتے۔

---

[1] الکواکب الدریہ ص ۱۵۵

[2] " " " "

حاضر دماغی امام صاحب کی تیسری صفت حاضر دماغی ہے:۔۔۔۔۔ اپنی غیر معمولی قوتِ حافظہ اور فکر و تعمق کے علاوہ حاضر دماغی کے اعتبار سے بھی وہ یکتا تھے، حاضر دماغی کا یہ عالم تھا کہ جیسے کوئی مستعد سپاہی پہلی آواز پر لبیک لبیک کہتا بڑھتا ہے۔ اس طرح بغیر کسی جد و جہد اور سعی کوشش کے ان کا دماغ ذرا سے اشارے پر تہ تک پہنچتا اور کام کی بات نکال لاتا تھا۔ مناظرہ کے موقع پر وہ حریفِ مقابل کو اپنی یادداشت اور حاضر دماغی سے عاجز اور درماندہ کر دیتے تھے۔ وہ حیرت اور بے بسی سے ان کا منہ تکتا رہ جاتا تھا، کوئی جواب نہیں بن آتا تھا، حریف کے لیے ممکن نہ تھا کہ امام صاحب کے افکار و خیالات اور دلائل و براہین کا رد بغیر طویل مطالعہ، امعانِ نظر، اور مراجعت کتب کے فی الفور کر سکے۔ یہی اس کی ہار تھی اور امام صاحب کی جیت۔

امام صاحب کے ایک شاگرد رشید ابو حفص البزار[1] فرماتے ہیں:۔

"امام ابن تیمیہؒ جب درس شروع کرتے تو اللہ تعالیٰ ان پر علوم کے اسرار و غوامض اور لطائف و دقائق اور منقولات و معقولات علماء نیز اشعارِ عرب سے استشہاد و استدلال کے دروازے کھول دیتا، اور وہ اس طرح رواں دواں چلتے، جیسے دریائے زخار و متواج۔"[2]

آگے چل کر "الکواکب الدریہ" میں بتایا گیا ہے:

"جب امام صاحب سے سوال اور مناقشہ کیا جاتا تو وہ اسی سرعت اور برجستگی سے جواب دیتے جس نے انہیں مشہور امام کر رکھا تھا، پھر جواب بھی ایسا کہ دوسرا کوئی عالم مدت کی محنت و مطالعہ کے بعد اگر مستقل تصنیف بھی کرتا تو شاید ہی اس کی رسائی وہاں تک ہو سکتی۔"[3]

امام صاحب کی یہ وہ صفت تھی جس نے مخالفوں اور حریفوں کو پریشان کر رکھا تھا۔ وہ امام صاحب

---

[1] ابو حفص عمر بن علی البغدادی، المتوفی ۷۴۹ھ۔ الاعلام العلیۃ فی مناقب الامام ابن تیمیہؒ کے مصنف (مجموعہ الردالوافر ص ۶۲) (ع-ح)

[2] الکواکب الدریہ ص ۱۵۴

[3] ایضاً۔ حاضر دماغی کا حیرت انگیز ایک واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ مسئلۂ تقدیر کے انکار میں کسی شخص نے کچھ اشعار کہے۔ امام صاحب نے کھڑے کھڑے اس کے رد میں تقریباً سو سے اوپر ابیات کہہ ڈالے (مدرکا منہ ص ۱۵۶ ج ۱)۔ یہ پوری نظم مع اشعار مردودہ کے العقود الدریہ (ص ۲۸۲۔۲۵۳) میں مذکور ہے (ع-ح)

سے مقابلہ کرتے ڈرتے اور جھجکتے تھے اور جو حریف امام صاحب کی اس صفت کو خاطر میں نہ لاتا اور میدان میں اپنی قوتِ علم و استدلال کے گھمنڈ پر کود پڑتا۔ اس کی عبرت انگیز حالت قابل دید ہوتی، امام صاحب اسے زچ کر کے رکھ دیتے۔ واقعہ یہ ہے کہ بحث و گفتگو کے میدان میں ان پر کبھی کوئی غالب نہیں آسکا، اور یہی وجہ ہے کہ آپ کے مخالف چند فقہا و قضاۃ نے تنگ آکر پہلے مصر اور پھر دمشق میں رات دن کوششیں کر کے آپ کو قید کرا دیا، تاکہ ان کی باتیں سننے میں آئیں نہ جواب دینے کی ضرورت پڑے ——!

استقلالِ فکری چوتھی صفت جو امام صاحب میں بہت زیادہ نمایاں نظر آتی ہے۔ وہ ہے استقلالِ فکری، یہ صفت دوسرے تمام صفات پر بھاری ہے، ان کی علمی شخصیت کے بنانے میں اس کا بہت بڑا حصہ ہے، اس صفت نے ان میں وہ فضائل اور مزایا پیدا کر دیئے جو دوسرے معاصر علماء میں نظر نہیں آتے،

امام صاحب کے معاصرین میں متعدد ایسے بزرگ تھے جو اپنی سرعتِ فہم و ادراک، اور ذکاوت و ذہانت، نیز قوتِ حافظہ کے اعتبار سے ممتاز تھے —— لیکن استقلالِ فکری سے محروم تھے۔

کوئی مسئلہ بھی امام صاحب کے سامنے پیش کیا جاتے وہ اسے کتاب و سنت، اور آثار سلف صالح کی روشنی میں دیکھتے تھے اور اس روشنی میں جس نتیجہ تک پہنچتے تھے اسی کی طرف دعوت دیتے تھے۔ اس کی ذرا پروا نہ کرتے تھے کہ لوگ تائید کریں گے یا مخالفت؟ علماء عصر کی زبان پر جو کچھ جاری ہوتا وہ اس کے تابع نہ تھے۔ عام لوگوں میں مروجہ عقائد کے پیرو نہ تھے، وہ تو صرف دلیل کے سامنے سر جھکاتے تھے، اس کی پیروی کرتے تھے۔ وہ لوگوں کے بنائے ہوئے راستہ پر چلنے کے خوگر نہیں تھے۔ صرف دلیل ہی کا جادہ تھا جس پر وہ رہروی کرتے تھے۔

اپنے علم و مطالعہ کی بنیاد پر انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے استغاثہ (استمداد و استعانت) کی کوئی دلیل شرع میں نہیں ملتی، بغیر کسی جھجک اور تامل اور خوف کے انہوں نے یہ بات بر سرِ عام کہہ دی۔ بہت سے لوگ اس بات پر خفا ہو گئے، دشمن بن گئے، مخالفت پر اتر آئے۔ وہ لوگ جن سے دوستی اور حمایت کی امید تھی وہ تک مخالف اور دشمن بن گئے۔ لیکن ان کی رائے کوئی نہ بدل سکا۔ ان کا ہادی و رہنما کوئی نہ تھا، مگر کتاب اللہ، سنتِ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم)، اور صحابہ و کبار تابعین کے آثار!

امام صاحب کے استقلالِ فکری کے بارے میں ان کے شاگرد رشید ابو حفص، جن کا ابھی ذکر ہو چکا ہے، مزید فرماتے ہیں:

"جب امام صاحب پر حق واضح ہو جاتا تو اسے دانتوں سے پکڑ لیتے تھے۔ خدا کی قسم! میں نے ان سے زیادہ کسی کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم میں سخت اور بے لچک نہیں پایا۔ اسی طرح اتباعِ رسول میں وہ سب سے زیادہ حریص اور اس کی تائید و نصرت میں پیش پیش رہتے تھے، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں ازروئے حدیث وہ کوئی فتویٰ دیتے تھے، اور یہ اطمینان ہو جاتا تھا کہ کسی دوسری حدیث سے اس کی تنسیخ ثابت نہیں، تو پھر وہ اسی پر عمل کرتے تھے، اس کے مطابق فتویٰ دیتے تھے، اسی کے مطابق فیصلہ صادر کرتے تھے، اور حقوق میں سے کسی کے قول کی پروا نہیں کرتے تھے، خواہ وہ کیسی ہی بلند پایہ شخصیت کیوں نہ ہو۔ اگر نگاہِ عدل سے امام صاحب کے اسلوب اور روش کو دیکھا جائے تو اعتراف کرنا پڑے گا کہ وہ ہمیشہ کتاب و سنت کی رہنمائی میں قدم بڑھاتے ہیں، اس راستہ سے انہیں کوئی شخص خواہ وہ کتنا ہی عظیم و جلیل کیوں نہ ہو منحرف نہیں کر سکتا۔ کتاب و سنت کے بارے میں اپنے قول و عمل پر وہ کسی سے خائف اور مرعوب نہیں ہوتے تھے، نہ کسی امیر سے، نہ بادشاہ سے، نہ تلوار سے، کتاب و سنت کے راستہ سے انہیں کسی کا قول بھی نہیں ہٹا سکتا تھا، وہ سختی کے ساتھ، کتاب و سنت کی مضبوط رسی پکڑے ہوئے تھے"[1]

یہی وہ صفت تھی جس نے امام صاحب کو مجددِ اسلام بنا دیا۔ اس لیے کہ وقت کے دوسرے علماء فہم امور میں دوسروں کی عقل پر تکیہ کرتے تھے، دوسروں کی عقل سے اخذ کرتے تھے، لیکن یہ مجددِ عظیم کسی دوسرے کی فکر سے ذرا بھی متاثر ہوئے بغیر صرف دین کی طرف دیکھتا تھا، وہ رہنمائی قبول کرتا تھا لیکن کس کی؟ صرف قرآن کریم کی، سنتِ نبوی کی، آثارِ صحابہؓ و تابعین کرامؒ کی، چنانچہ امورِ اسلام کی تجدید میں وہ کامیاب ہوا، وہ غبار جو اسلام کے روئے زیبا پر مرورِ ایام سے چھا گیا تھا اس نے صاف کر دیا، اور اسے اس کی اصلِ اوّل پر از سرِ نو واپس لے آیا۔

طلبِ حق میں اخلاص کامل امام صاحب کی پانچویں صفت طلبِ حق اور تبلیغ دین میں اخلاص کامل ہے۔

---

[1] الکواکب الدریہ، ص ۱۶۶

امام صاحب کا اخلاص بالکل بے لوث اور پاک و صاف تھا، وہ ہر آلائش اور غرض سے منزہ تھا، اصل بات یہ ہے کہ اخلاص مخلص کے قلب کو نورِ حقیقت سے مسحور کر دیتا ہے، اور اس میں یہ صلاحیت پیدا کر دیتا ہے کہ اس کا ادراکِ امور، ادراکِ مستقیم ہو، جس میں کسی طرح کی کمی اور خامی نہ ہو نہ کوئی ایسی بات، جو عقل و خرد کی گمراہی کی موجب اور راہ ہدایت سے دور کر دینے والی ہو، کیونکہ وہ اخلاص ہی ہے جو فکرِ مستقیم، عملِ مستقیم اور قولِ مستقیم کی تشکیل کرتا ہے۔

خدائے تعالیٰ نے امام ابن تیمیہؒ کو اخلاص کامل کی نعمت سے مالا مال کیا تھا، طلبِ حقیقت کے راستہ میں خدا نے ان کے دل میں خلوص پیدا کیا، انہوں نے یہ حقیقت پالی، وہ اس دنیا سے جب رخصت ہوئے تو ان کا اخلاص ان کے عہد کے لیے ایک نمونہ، اور آنے والی نسلوں کے لیے ایک پیام بن گیا، جو کوئی ان کی تحریروں کا مطالعہ کرتا ہے وہ حقیقت کے نور کو برافگندہ نقاب اور ساطع و لامع دیکھ لیتا ہے۔ وہ امام صاحب کی تحریروں سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا کیونکہ ان تحریروں میں ایمان کی حرارت محسوس ہوتی ہے۔

امام صاحب کی ساری زندگی اس اخلاص کامل کا پرتو ہے۔ یہ چیز ان کی زندگی کے ہر مرحلہ میں کارفرما نظر آتی ہے، تلاش و تجسس سے کام لیا جائے تو محسوس ہوگا کہ ذیل کے چار امور میں یہ اخلاص بہت نمایاں اور ممتاز ہے، جس نے ان کی زندگی کے ہر گوشہ کو روشن اور تابناک بنا دیا۔

ان امور اربعہ پر ہم الگ الگ گفتگو کریں گے۔

۱- اعتمادِ فکر وہی بات امام صاحب کے منہ سے نکلتی تھی جس طرف ان کی فکر رہنمائی کرتی تھی، فکر و تأمل کے بعد وہ جس نتیجہ پر پہنچتے تھے اس کا اعلان بغیر کسی اندیشہ اور تأمل کے کر دیتے تھے خصوصاً اگر وہ امور ایسے ہوں جو لوگوں کے مالوف و مانوس عقائد و اعمال کے خلاف ہوں اور جن کی مخالفت از روئے علم و تحقیق امام صاحب کے لیے ناگزیر تھی، اس اعلانِ حق میں وہ اس کی کوئی پروا نہیں کرتے تھے کہ لوگ خوش ہوں گے یا ناخوش؛ جو بات انہیں حق نظر آتی اس کا برملا اعلان و اظہار کر دیا۔ نتیجہ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ وہ بندوں سے اجر کے طالب نہیں تھے، انہیں جو کچھ لینا تھا اللہ تعالیٰ سے لینا تھا، جب کبھی انہیں مناظرہ کے میدان میں گھسیٹا جاتا تو بغیر کسی تأمل اور کمزوری کے وہ اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے، نہ کسی بات پر مداہنت برتتے تھے، نہ کسی کو راضی رکھنے کی کوشش کرتے تھے۔

۲- جہاد قلم سے بھی اور تلوار سے بھی اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد، امام صاحب کا محبوب و مرغوب

مشغلہ تھا، حریف اگر شمشیر بدست نظر آتا تو وہ بھی تلوار سونت کر میدان میں کود پڑتے جیسا تاتاریوں کے
مقابلہ میں انہوں نے کیا، اگر اس کا قلع قمع بغیر تلوار کے نہ ہو سکتا تو بھی وہ تلوار لے کر میدان میں اتر آتے
جس طرح شام کے نصیریہ یعنی اہلِ جبل کے خلاف تلوار اٹھائی۔ اس کے علاوہ حریّت رائے کی امام صاحب
کی نظر میں بڑی قدر و قیمت تھی اور اس راہ میں وہ ہر مصیبت اور اذیت کا خندہ جبینی کے ساتھ مقابلہ
کرتے تھے، جیسا کہ ہم حلف بالطلاق والے مسئلہ میں دیکھ چکے ہیں کہ مسلمانوں کو خلفشار سے بچانے
کی غرض سے ایک صاحب کا یہ مشورہ قبول کر لیا کہ وہ اس مسئلہ میں عام رائے کے خلاف سکوت اختیار
کر لیں گے، لیکن جوں ہی کہ حکومت نے اس میں دخل دینا شروع کیا، آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس عہد و
میثاق کو کہ "علماء کو کتمانِ حق سے احتراز کرنا چاہیے" شاہی حکم کی اطاعت پر مقدم رکھا۔ انتہا یہ کہ اس
اعلانِ حق کے "مجرم" کی حیثیت سے قید کی حالت میں جان، جانِ آفریں کے سپرد کر دی!

۳- جذبۂ عفو و کرم

امام صاحب کے اخلاصِ کامل کا تیسرا مظہر ان کا وہ جذبۂ عفو ہے جس کا اظہار وہ ان لوگوں کے مقابلہ میں کرتے رہے جنہوں نے اذیت اور تکلیف پہنچانے میں
کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا تھا۔ اغراض و اہواء، حسد اور بغض سے ان کا دامن بالکل صاف تھا۔
حد یہ ہے کہ امام صاحب نے ان فقہاء کو بھی معاف کر دیا جنہوں نے قلعہ میں انہیں قید کرایا تھا۔ ان علماء سے
بھی درگذر کیا جنہوں نے اسکندریہ میں انہیں اسیرِ زنداں کرایا تھا۔ سلطان ناصر جب ذاتی اور سیاسی مقاصد
کے ماتحت ان فقہاء سے انتقام لینے پر تُل گیا تو وہ امام ابن تیمیہؒ ہی تھے جنہوں نے اس حرکت سے
اسے باز رکھا اور برابر اس کے سامنے ان کے لیے کلمۂ خیر کہتے رہے، اسے بالکل فراموش کر دیا کہ یہ
وہ لوگ ہیں جنہوں نے کوئی موقع انہیں تکلیف پہنچانے، رسوا کرنے اور زک دینے کا ہاتھ سے نہیں جانے
دیا تھا، حتیٰ کہ آخر کار قلم بند کرنے، کتابیں پڑھنے تک سے روک دیا تھا۔ مگر اس مخلص مردِ عظیم نے کھلے دل
سے کہدیا "میں نے ہر مسلمان کو جس نے مجھے ایذا پہنچائی ہے، معاف کر دیا ہے" بلکہ سلطان ناصر
کی طرف سے خود ہی معذرت کر دی کہ "وہ اپنی جگہ پر مخلص ہے جو اس نے مجھے قید کیا ہے"[1]
یہ اس ہستی کا اخلاص ہی تھا جو ہر حادثے پر غالب آیا اور یہ تھا عفیف نفس جس نے ہر ایذا رسانی
سے درگذر کیا۔

۴- جاہ و منصب سے تنفر

امام صاحب کے خلوصِ بے پایاں کا چوتھا ثبوت یہ ہے کہ وہ مناصب سے متنفر تھے، دنیا کی آرائش و زیبائش، جاہ و جلال، اور رعنائی و دل فریبی سے

---

[1] الکواکب ص ۱۹۹ - اس واقعہ کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے، انہوں نے کبھی کوئی منصب اور عہدہ نہیں چاہا، نہ ہی کوئی منصب اور عہدہ قبول کیا، اور نہ کبھی کسی سے جاہ و منصب کے لیے کشمکش کی، نہ ہی اس کے لیے کسی سے جنگ لڑی۔ وہ صرف اس پر قانع رہے کہ مسندِ درس پر بیٹھ کر درس دیتے رہیں، منبر پر بیٹھ کر وعظ کہتے رہیں۔ جاہ و منصب کی طرف کبھی نہیں دوڑے[1] جس کے حصول کے لیے لوگ جان کی بازی لگا دیا کرتے تھے۔

انہوں نے فقیرانہ اور قلندرانہ زندگی بسر کی۔ . . . . اتنے کھانے پر اکتفا کیا جس سے زندگی قائم رہے، اتنے لباس پر کفایت کی جس سے ستر پوشی ہو جائے، نہ انہیں لذیذ کھانا درکار تھا، نہ قیمتی پارچہ جات۔ فقیر ہونے کے باوجود لکھ لٹ تھے۔ ضرورت سے زیادہ کوئی چیز ہوتی تو اپنے پاس نہ رکھتے، دوسرے ضرورت مندوں کو عطا فرما دیتے۔[2]

یہ تھا امام صاحب کا وہ اخلاص حق تعالیٰ کے ساتھ اتصال اور اسی پر اعتماد کامل جس نے انہیں دشمن کے کید اور تدبیروں سے ہمیشہ محفوظ رکھا، امام ذہبی کہتے ہیں:

"کتنی ہی مصیبتوں کے تیر تھے، جو امام ابن تیمیہؒ پر ایک ہی چلّے سے پھینکے گئے لیکن اللہ تعالیٰ نے انہیں ہمیشہ محفوظ رکھا، کیونکہ وہ ہمیشہ بارگاہ الٰہی میں تضرع و زاری کیا کرتے تھے۔ خدا ہی سے مدد کے جویا رہتے تھے، خدا ہی پر توکل کرتے تھے، عزم و حوصلہ ان کی سرشت میں داخل تھا، ہمیشہ اوراد و اذکار میں مشغول رہتے تھے۔"[3]

ایک عجیب و غریب الزام

امام صاحب کے اس اخلاص و فدویت کے باوجود جہاں ان کی مخالفت میں اور بہت سی بے سروپا اور لاطائل باتیں کہی گئیں وہاں نویں صدی ہجری میں آکر یہ بھی کہہ دیا گیا کہ امام صاحب میں عجب و غرور بھی تھا۔

یہ الزام القول الجلی کے حاشیہ میں علامہ جلال الدین سیوطی کی طرف منسوب ہے، لیکن قطعاً ناقابلِ قبول!

امام ابن تیمیہؒ کا انتقال آٹھویں صدی ہجری کے ربع ثانی کے پہلے سالوں میں ہوا، سیوطی نے دسویں صدی ہجری کی پہلی چوتھائی (سنہ ۹۱۱ھ) میں انتقال کیا۔ گویا دونوں میں دو صدیوں کا فرق ہے لیکن

---

[1] حافظ ابن رجبؒ نے نقل کیا ہے کہ سنہ ۶۹۰ھ سے قبل ہی قاضی القضاۃ اور مشیخت شیوخ کے عہدوں کی حکومت کی طرف سے پیش کش کی گئی مگر امام صاحب نے انکار کر دیا۔ قد عرض علیہ قضاء القضاۃ و مشیخۃ الشیوخ فلم یقبل شیئاً (ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۰ ج ۲) (ع-ح)

[2] ان باتوں کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

[3] العقود (ص ۱۱۷) وغیرہ

اس عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ سیوطیؒ نے ابن تیمیہؒ اور ان سے متعلق ہنگامے خود اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں حالانکہ یہ کسی صورت درست نہیں۔ لہٰذا علامہ سیوطی سے منسوب عبارت کی دو ہی توجیہیں ہو سکتی ہیں، یا تو سرے سے یہ کلام سیوطیؒ کا ہے ہی نہیں، یا سیوطیؒ نے یہ الزام امام صاحب کے کسی ہم عصر سے نقل کیا ہے۔ لیکن وہ ہم عصر کون ہے ؟ اس کا ذکر نہیں کیا۔ بنا بریں دونوں صورتوں میں یہ الزام کوئی بھی تاریخی بنیاد نہیں رکھتا۔ پس قطعاً غلط اور غیر صحیح ہے۔ امام صاحب میں عجُب و کبر تو کیا اس نوعیت کی کوئی شے بھی موجود نہیں تھی۔ اور نہ ہی آپ کے واقعاتِ زندگی سے یہ بات میل کھاتی ہے، آپ بے حد متواضع اور لوگوں میں گھل مل کر رہنا پسند کرتے تھے۔ ساتھیوں میں فروتنی و بے نفسی رہا کرتے تھے۔ آپ کے بعض ساتھیوں کی شہادت یہ ہے کہ غیرتِ نفس تک کا اظہار ضیافت کے وقت ہی ہوتا تھا۔[1]

اصل بات یہ ہے کہ آپ کو تقریر و تحریر پر بے پناہ قدرت حاصل تھی، اپنے مدعا کو اس زور کے بیان سے ظاہر کرتے کہ دیکھنے والا حیرت میں رہ جاتا، مخالف فقہاء سے گفتگو کرتے وقت آپ ان کو لاجواب کر دیتے۔ ان بے چارے فقہاء نے اپنے عجزِ بیان پر "تواضع" کا پردہ ڈالا اور امام صاحب کے غلبۂ حجت و برہان کو "عجب و کبر" کا نام دے دیا تاکہ خود تو شکست کھا کر اور سکوت فرما کر بھی ممدوح بنے رہیں، اور امام صاحب فائز و کامران ہونے کے باوجود "مذموم" ٹھہریں! لیکن یہ ظاہر ہے کہ امام صاحب اگر چاہتے تو وہ بھی ساکت و خاموش رہ کر عوام میں اپنے وقار کا اضافہ کر سکتے تھے۔ مگر آپ کے اصل جوہر یہی تھا کہ آپ نے رضائے خالق کو پسندیدگیٔ مخلوق پر مقدم رکھا اور اس راہ میں فتویٰ تبدیع و تکفیر کے علاوہ بھی جو تکلیف آئی ہنسی خوشی برداشت کی۔

امام صاحب کی چھٹی صفت فصاحت اور قدرتِ بیان ہے:

فصاحت اور قدرتِ بیان

امام صاحب بہت بڑے خطیب تھے، ان کے نعدِ کلام اور جوشِ بیان سے چوب منبر پر لرزہ طاری ہو جاتا تھا، خدائے بزرگ و برتر نے ان میں زبان و قلم کی فصاحت یکجا کر دی تھی، وہ جس پایہ کے خطیب آتش نوا تھے، اسی پایہ کے شعلہ نگار اہلِ قلم اور انشا پرداز بھی تھے۔

فصاحت کا یہ جوہر موروثی تھا، امام صاحب کے والد کے حسنِ کلام کی دھوم تھی، ان کے

---

[1] الکواکب ص ۵۹ اور ۲۰۲ وغیرہ میں امام صاحب کے اوصافِ حسنہ میں تواضع و فروتنی کو خاص طور پر شمار کیا گیا ہے۔ جس کی تفصیل مستقل عنوان کے تحت گزشتہ صفحات میں ہو چکی ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

اجداد میں بھی خطابت کا کمال موجود تھا۔ ان میں سے ایک صاحب تو اتنے بڑے خطیب تھے کہ مدتوں جامع بغداد میں خطابت کے فرائض انجام دیتے رہے۔

علاوہ ازیں اس کی اہم وجہ یہ بھی تھی کہ قرآن مجید کی کثرتِ تلاوت، احادیث نبویہ کے حفظ اور دوام و استمرار نے آپ کے خزینۂ دماغ میں جیّد الفاظ کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کر دیا تھا، پھر مناظرات و تبادلۂ افکار کے میدانوں نے اس کو اور جلا دی۔ ان سب عوامل کا نتیجہ یہ ہوا کہ بلاغت گوئی اور ارتجال گویا عادتِ ثانیہ بن چکی تھی۔ کیوں کہ گفتگو اور ہر مناظرہ سے پہلے حافظہ علمی ذخائر سے مالا مال تھا۔

شجاعت ساتویں صفت شجاعت تھی ——— یہ بھی امام صاحب کی ایک بہت بڑی صفت تھی، اور اس صفت کے لازمی اجزا یعنی صبر و برداشت کا مادہ بھی بدرجۂ اتم ان میں پایا جاتا تھا، استقلالِ فکر کے بعد سب سے نمایاں اور ممتاز خصوصیت جس نے انہیں وقت کے دوسرے علماء پر فوقیت دے رکھی تھی، یہی تھی۔

امام صاحب کے زمانہ میں علماء کا کام صرف ایک جگہ جم کر پڑھنا پڑھانا تھا، جس سے ان کے جوڑ اور پٹھے ڈھیلے پڑ جاتے تھے، ان علماء کا خیال تھا کہ عالم کی قوت ایمان کا مرکز و مصدر یا اس کی فکر ہے یا دماغ، قوم کے اعضاء و جوارح دوسرے عناصر ہوتے ہیں۔ دماغ صرف عالم ہوتا ہے، قوت بدن کے لیے سپاہی کافی ہیں، عالم کو اس سے کیا سروکار؟ غالباً یہ ہندو فلسفہ و یدانت کا اثر تھا، اس فلسفہ کی رو سے قوم کی طاقت سپاہی اور فوج ہے، کیونکہ یہ لوگ (سپاہی) برہما کے بازو سے پیدا ہوئے ہیں۔ رہے علماء (برہمن) تو یہ برہما کے سر سے پیدا ہوئے ہیں۔ لہٰذا قوم کے دست و بازو سپاہی ہوئے اور فکر و دماغ برہمن (علماء)

یہ تھا امام صاحب کے زمانہ میں علماء عصر کا حال، یہی وجہ تھی کہ جب تاتاری لشکر تاخت و تاراج کرتا ہوا بڑھا، تو یہ علماء بھاگ کھڑے ہوئے اور مصر میں جاکر پناہ گزیں ہو گئے۔

امام ابن تیمیہؒ کا حضرت علیؓ سے تشبّہ لیکن اس کے برعکس امام صاحب کی شان ہی کچھ اور تھی، ان کی یہ رائے تھی کہ علم اور سپہ گری میں کوئی تباین اور تناقض نہیں ہے۔ عالم کا فرض ہے کہ جب حالات کا تقاضا ہو تو بے تامل سپاہی بن جائے اور جب امن و امان استوار ہو جائے تو سپہ گری کا جامہ اتار کر پھر علم کے عمامہ اور عبا قبا میں ملبوس ہو جائے، امام صاحب کی یہ رائے اقتداءِ سلف صالح، اور آثارِ سلف کی پیروی کے جذبہ پر مبنی تھی۔ وہ جانتے تھے حضرت علیؓ اگر ایک طرف مدینۃ العلم کا دروازہ اور بہت بڑے قاضی تھے، تو

دوسری طرف بہت بڑے سپاہی بھی، وہ عالم، عابد، زاہد اور درویش بھی تھے، سپاہی، سالار لشکر امیر جیش، اور امام عادل بھی تھے۔ وہ جب میدانِ جنگ سے پلٹتے تھے تو ان کی تلوار سے خون کے قطرے ٹپک رہے ہوتے تھے۔

بالکل یہی کیفیت امام ابن تیمیہؒ کی بھی تھی۔ میدانِ جنگ میں ان سے بڑھ کر دلیر اور سورما کوئی نہ تھا، ان کی شجاعت اور دلیری ان لوگوں سے بازی لے جاتی تھی جن کی ساری عمر جنگ کے میدان میں تلوار چلاتے گزری تھی، اس لیے کہ ان کی شجاعت نصرو قتال کا نتیجہ تھی، اور امام صاحب کی شجاعت قلب و دین کا نتیجہ!

امام صاحب شجاعت کی ایک اور قسم کے بھی مالک تھے، وہ شجاعت تھی علم وادب کی، اس کے سبب وہ بارہا مصائب اور نوائب میں مبتلا ہوئے، جو بات حق سمجھی اسے فاش و برملا کہہ گزرے، نہ کسی کمزوری کا اظہار کیا، نہ مروّت کا، فقہاء اور اکابر کے مقابلہ کرنے میں بھی تامل نہ کیا اور اس جنگ میں نہ قدم پیچھے ہٹے نہ زبان لڑکھڑائی۔

غور کیجیے تو امام صاحب کی ساری زندگی جہاد ہی جہاد ہے، وہ حق کی راہ میں جہاد کرتے رہے جب امراءِ حکومت اور سلطانِ وقت نے مخالفوں کا ساتھ دیا، تو ہر تکلیف اور اذیت کا استقلال و استقامت کے ساتھ مقابلہ کیا۔ امام صاحب کی کتابِ حیات کا ہر صفحہ اسی حقیقت کو بیان کر رہا ہے کہ آپ کو معاصر فقہاء پر فکر و حجت کے اعتبار سے غلبہ حاصل نہیں تھا، بلکہ ارادہ، عزم اور ہمت میں ان سے فائق تھے —!

شجاعت اور دلیری کے ساتھ ساتھ امام صاحب حد درجہ کے صابر بھی تھے۔ جسم، عقل اور قلب، ہر اعتبار سے غیر معمولی صبر و برداشت کا جوہر رکھتے تھے، ان کا جسم مضبوط اور توانا تھا، ان کا دل بڑا اور وسیع تھا، ہر ناگوار بات کو وسعتِ قلب کے ساتھ برداشت کر لیتے تھے، ان کی عقل بھی بڑی اور گرہ کشا تھی، وہ دلیل کو دلیل سے کاٹتے تھے۔

اپنی زندگی کے ہر دَور میں وہ صبر اور قوتِ برداشت کا ثبوت دیتے رہے۔ ان کی زندگی عمل سے عبارت تھی۔ وہ خاموش ہاتھ پر ہاتھ دھرے بیٹھ ہی نہیں سکتے تھے جیل میں بند کر دیئے گئے تو تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کر دیا، گویا وہ اسے گوارا ہی نہیں کر سکتے تھے کہ زندگی کا ایک لمحہ بھی رائگاں جائے، پھر سختی کا دوسرا دَور آیا، کتابیں چھین لی گئیں۔ قلم دوات اور کاغذ کی سہولتیں واپس لے لی گئیں، لیکن ہُوا کیا؟ پھٹے پرانے کاغذ کے ٹکڑے موجود تھے، اور کوئلہ موجود

تھا، نہ فکر کا بہاؤ روکا جا سکا، نہ طبیعت کی روانی، پھر جب کوئلہ بھی دسترس سے باہر ہو گیا تو کتاب الٰہی کی خشوع و خضوع اور فہم و استغراق کے ساتھ تلاوت شروع کر دی، غرض عمل سے فارغ ہو کر وہ ایک لمحہ کے لیے بھی نہیں بیٹھے، یہاں تک کہ جیل کے اندر مرض الموت میں بھی قرآن پاک کی باقاعدہ تلاوت فرما رہے تھے۔ زبان پر جو آخری الفاظ تھے، وہ بھی قرآن ہی کے تھے۔ چنانچہ انتقال کے وقت روداد کی منزل اس آیت کریمہ پر پہنچی تھی:

اِنَّ الْمُتَّقِیْنَ فِیْ جَنّٰتٍ وَّنَهَرٍ فِیْ مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِیْكٍ مُّقْتَدِرٍ (القمر)[1]

فراست آٹھویں صفت جو اللہ کی طرف سے امام صاحب کو عطا ہوئی تھی وہ قوتِ فراست تھی ان کی تیز ذہانت اور حدتِ عقل بعض انسانی چہروں سے دل کی بات کا اندازہ کر لیتی تھی۔ ان کی فراست ڈھکی چھپی چیزوں کو پہچان لیتی اور برانگندہ نقاب کر دیتی تھی، ان کا ظن اور گمان حقیقت اور مشاہدہ بن جاتا تھا، انہوں نے تاتاریوں کی کمزوری بھانپ لی تھی، اور قسم کھا کر اعلان کر دیا کہ مصر و شام کا لشکر غالب رہے گا، لوگ تاتاریوں کی قوت سے نہیں ہارتے تھے، دہشت اور رعب کے باعث شکست کھاتے تھے۔ امام صاحب کے اس رویہ نے لوگوں کا حوصلہ بلند کر دیا۔ دہشت دور ہو گئی، رعب کافور ہو گیا، کیا یہ امام صاحب کی فراست اور نفاذِ بصیرت کا ثبوت کامل نہیں ہے؟

ایک مرتبہ امام صاحب نے دمشق کے بازار میں ایک شخص کو دیکھا جو طالب علمی کے لباس میں حیران و پریشان گھوم رہا تھا، اس لیے کہ اس کے پاس کھانے پینے کو کچھ بھی نہ تھا۔ امام صاحب نے اسے آواز دی، اور جب وہ قریب آیا تو اس کے ہاتھ میں چند درہم رکھ دیئے اور فرمایا:

"انہیں خرچ کرو، بے فکر ہو جاؤ، کھاؤ پیو"[2]!

حالانکہ اس شخص نے اپنی کوئی حاجت امام صاحب سے نہیں بیان کی تھی —— لیکن یہ فراست مومن تھی، جس نے امام صاحب پر حقیقتِ حال منکشف کر دی!

جو لوگ جمہور (پبلک) کی اصلاح و ترقی کا کام کر رہے ہوں، ضروری ہے کہ قوتِ فراست اور نفاذِ بصیرت سے بہرہ ور ہوں، ان میں اتنی فراست اور قیافہ شناسی ہونی ہی چاہیے کہ آنکھیں دیکھ کر دل کے واردات پڑھ لیں، رنگ رخ دیکھ کر کسی کا عزم و ارادہ بھانپ لیں، ان میں یہ ملکہ ہونا چاہیے کہ لوگوں کے وجدان کا اندازہ کر لیں، اور ان کے شعور و ادراک کو تول لیں۔

خدائے بزرگ و برتر نے امام صاحب کو ادراک روحی اور احساس نفسی کی دولت سے

---

[1] البدایہ ص ۱۳۲ ج ۱۴ و ذیل طبقات الحنابلہ ج ۲ ص ۴۰۴۔ (ع۔ ح) [2] الکواکب ص ۱۵۹ (ع۔ ح)

مالا مال کیا تھا، وہ جب بھی کسی جماعت یا شخص کو مخاطب کرتے تھے، براہِ راست اس کے شعور اور وجدان اور خطراتِ قلب کو محسوس کر لیتے تھے۔ البتہ جن کے دماغ میں دشمنی بھری تھی اور جو مخالفت پر اُترے ہوئے تھے ان کے ادراک کے منافذ بے شک بند رہتے تھے، وہ اگر امام صاحب کے قولِ حق سے متاثر نہیں ہوتے تھے تو یہ خود ان کا نقص تھا نہ کہ قائل (امام صاحب) کا![1]

بعض غیر مناسب امور؟ ضروری ہے کہ ہم صرف امام صاحب کے صفات و حسنات ہی کے بیان پر اکتفا نہ کریں، بلکہ تصویر کا اگر دوسرا رُخ بھی ہو۔ تو اس کا ذکر بھی کر دیں۔

امام صاحب کے صفات و کمالات پر ایک غائر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں صرف ایک ہی صفت ایسی تھی جسے غیر محمود کہا جا سکتا ہے، وہ ہے حدتِ قول یعنی کسی وقت گفتگو میں درشت لہجہ۔ یہ چیز کبھی کبھی اتنی تکلیف دہ ہو جاتی ہے کہ آدمی دوا کی تلخی کی وجہ سے شفا کا نا حاصل کرنا گوارا کر لینے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ پھر یہ تیزیٔ طبع بعض دفعہ بات کو دلیل و حجت سے نکال کر طعن کی منزل میں پہنچا دیتی ہے۔

چنانچہ مالکی قاضی اخنائی کے لیے امام صاحب نے فرمایا تھا۔ یہ شخص جاہل ہے، اس کے پاس علم کی پونجی کچھ ہے ہی نہیں! ممکن ہے یہ نکتہ چینی بہ حیثیت واقعہ کے بالکل درست ہو، لیکن امام صاحب جیسی بزرگ شخصیت کے لیے یہ زیبا نہ تھا کہ حریف کا ذکر ان الفاظ میں کرتے، اسی طرح اپنے اکثر مخالفین کو امام صاحب "بدعتی" قرار دیتے ہیں، بلاشبہ جو دلیل وہ دیتے ہیں، وہ اسی نتیجہ تک رہنمائی کرتی ہے، لیکن ایسا بھی تو ہو سکتا تھا کہ دلیل دے دی جاتی اور کسی نتیجہ تک پہنچا دو غرض کے لیے چھوڑ دیا جاتا۔[2]

---

[1] امام صاحب کی فراست کے متعدد واقعات حافظ ابن القیمؒ نے مدارج السالکین (ص ۲۷۰-۲۷۱ ج ۲) میں اور صاحب الکواکب الدریہ (ص ۱۵۹-۱۶۰) نے ذکر کیے ہیں۔ ابن القیمؒ لکھتے ہیں "ولقد شاهدت من فراسة شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله امورا عجيبة وما لم اشاهده منها اعظم واعظم ووقائع فراسته تستدعي سفرا ضخما" (ص ۲۷۰ ج ۲) "میں نے ابن تیمیہؒ کی ایسی عجیب اور آتنی فراستوں کا مشاہدہ کیا ہے کہ اس کے بیان کے لیے ایک دفتر چاہیے" (ع۔ ح)

[2] لیکن اس تکلف کی ضرورت ہی کیا ہے۔ امام صاحب اہلِ سنت کی کسی شخص کو بدعتی نہیں کہتے۔ ان کی تحقیق میں جو عقائد و اعمال بدعت کے ذیل میں آتے ہوں ان کو بدعت اور انکے معتقدین و عاملین کو مبتدع گردانتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی قابلِ گرفت امر نہیں ہے۔ قرآن حکیم نے خود کفر، نفاق، فسق اور جرم کے مرتبین کو کافر، منافق، فاسق اور مجرم وغیرہ قرار دیا ہے واقعہ یہ ہے کہ "دعوت کا مقام" "خشک تحقیق" سے بہت بلند ہے! (ع۔ ح)

اصل بات یہ ہے کہ اس شدت اور حدت کا سبب جدل ہے۔ اس لیے کہ ہر مجادلہ آسانی سے منازلہ بن جاتا ہے۔ اور "نزال" یعنی حرب و پیکار اور مقابلہ میں لہجہ سخت ہو جاتا ہے۔ اسی لیے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ جدل و پیکار کے خلاف تھے، فرمایا کرتے تھے "لوگوں کے سامنے سنت پیش کر دو، اور خاموش ہو جاؤ"۔!

لیکن حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے اگر غور کیا جائے تو ماننا پڑے گا، امام ابن تیمیہؒ کے بس ہی میں نہ تھا کہ وہ مناظرہ سے اپنا دامن بچا سکیں، کیونکہ علماء عصر سے ان کا جو اختلاف تھا وہ سنت ہی کے بارے میں تو تھا۔ علماء عصر کا دعویٰ تھا کہ جس مسلک پر وہ چل رہے ہیں یہی عین سنت اور اتباع نبوی ہے، اور امام صاحب کے نزدیک یہ لوگ متبع سنت نہیں بدعتی تھے۔ پس لازمی تھا کہ دونوں میں مناظرہ ہو تا کہ حق واضح ہو سکے، اور صورت مسئلہ کی تحقیق و تفتیش کی جا سکے، اور معلوم کیا جا سکے۔ دونوں میں سے کون سیدھے راستہ پر ہے؟ کس کا مسلک سنتِ نبوی سے زیادہ قریب ہے؟ اور یہ تو معلوم ہی ہے کہ مناظرہ اور حدتِ قول و جدال آپس میں لازم و ملزوم ہیں، یہ پایا جائے گا تو وہ بھی موجود ہو گا۔

امام ذہبی کا خیال ہے کہ یہی درشت گوئی امام صاحب کے مخالفوں اور دشمنوں میں اضافہ کا سبب بنی[۱]۔ لیکن یہ خیال غلط ہے۔ کیفیت یہ تھی کہ لوگ ایک خاص مسلک پر گامزن تھے، چند مخصوص افکار تھے جنہیں آنکھ بند کر کے وہ مان رہے تھے، اور سمجھتے تھے کہ یہ "سنت" ہے اور اس پر نہایت سختی سے قائم تھے، امام ابن تیمیہؒ نے بآواز بلند کہا کہ سنت یہ نہیں جسے تم سمجھے بیٹھے ہو، بلکہ وہ کچھ اور ہے۔ پس لازمی تھا کہ ہر دو افکار میں تصادم ہوتا، کیونکہ لوگ علمی دلائل سے متاثر ہو کر بآسانی اپنے قدیم افکار و عقائد نہیں چھوڑا کرتے۔ پھر امام صاحب جو آراء پیش کر رہے تھے وہ صرف علمی افکار ہی نہ تھے، ایسے آراء تھے جن کا اسلامی عقیدہ سے بڑا گہرا تعلق تھا، لہٰذا لازمی تھا کہ اختلاف پیدا ہو، اور وہ ہوا، البتہ امام صاحب کے تند و تیز لہجہ نے اس میں تلخی زیادہ پیدا کر دی، جس نے مخالفین کو موقع دے دیا کہ وہ کفر، فسق، عصیان اور تنابز بالالقاب دگالم گلوچ تک اس نزاع کو وسیع کر دیں۔

رعب و ہیبت

اللہ تعالیٰ نے امام صاحب کو غضب کا رعب عطا فرمایا تھا۔ ان کی شخصیت سے ہیبت ٹپکتی تھی۔ وہ ایسی شخصیت کے مالک تھے کہ جو ان سے ملتا مرعوب

---

[۱] لیکن حافظ ذہبیؒ سے حافظ ابن حجرؒ نے نقل کیا ہے "تعتریہ حدۃ فی البحث یقصدہا بالحلم" (درر کامنہ ص ۱۵۱ ج ۱) "بحث میں تیزی تو آجاتی تھی لیکن اس کو خلق حلم سے دبا دیا کرتے تھے"۔ (حنیف بھوجیانی)

ہو جاتا، اور محسوس کرنے لگتا کہ وہ ایک بلند پایہ اور بلند مرتبت ہستی کے حضور میں حاضر ہے، یہی چیز تھی جس نے خواص کے اکسانے اور بھڑکانے کے باوجود امام صاحب کو عوام کی اذیت رسانی سے ہمیشہ محفوظ رکھا، وہ تن تنہا مخالفوں کے بڑے بڑے مجمع میں دندناتے گھس جاتے تھے، اور کسی کے روکے نہیں رُکتے تھے، معاصر علما بھی امام صاحب کی ہیبت اور رُعب سے کانپتے رہتے تھے، یہ لوگ جب امام صاحب کے خلاف کوئی تدبیر سوچتے تھے تو رات رات بھر جاگ کر گزارتے تھے، اور کچھ بن نہیں آتا تھا، وہ ان سے ملنے اور ملاقات کرنے سے ہچکچاتے تھے، اگرچہ شاہ وقت کا اصرار ہی کیوں نہ ہو، یہ لوگ ان کی شخصیت سے بھی مرعوب تھے اور قوت استدلال و برہان سے بھی۔

یہ مصیبت صرف فقہاء و علماء پر ہی طاری نہیں تھی۔ بلکہ شاہانِ وقت بھی امام صاحب کی شخصیت سے مرعوب تھے۔ گزشتہ صفحات میں گزر چکا ہے کہ سلطان ناصر آپ سے دبتا تھا اور تاتاری بادشاہ قازان نے آپ کے دلیرانہ کلام سے کس قدر متاثر ہو کر حیرت سے کہا:

"میں نے ایسا شخص کبھی نہیں دیکھا جو اس قدر مضبوط دل سے بات کرتا ہو۔ نہ کسی سے میں نے اثر قبول کیا اور نہ کسی کے سامنے انقیاد کے لیے آمادہ ہوا ہوں[1]"

یہ درست ہے کہ امام صاحب کی کرہ وقار ہستی ایسی ہی تھی، اور یہ روحانی طاقت کا فیض تھا لیکن دراصل یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی آپ پر عنایت خاصہ تھی کہ عوام و خواص اور مخالف و موافق سب ہی مرعوب تھے۔ اور آپ کی طرف کھنچے چلے آ رہے تھے۔

---

[1] الکواکب ص ۱۶۴

(۱۴)

شیوخ واساتذہ

امام ابن تیمیہؒ کا زمانہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا سا نہ تھا کہ تفقیہ علم کا ذریعہ صرف تقریری ہو، بلکہ یہ تدوین علوم، اور تصنیف و تالیف کا دور تھا، اس زمانہ میں زبانی تلقیہ بھی تھی اور کتابی تحقیق و تدریس بھی۔

شروع ہی میں امام صاحب نے جس مدرسہ میں زانوئے ادب تہ کیا وہ ہر اعتبار سے مکمل اور یگانہ تھا یعنی باپ کا دامن، امام صاحب کے والد خود بھی بڑے پایہ کے عالم تھے، اپنے وقت کے شیخ الحدیث اور جامع دمشق میں منصب مشیخت (پرنسپلی) پر فائز تھے، ۲۱ سال کی عمر تک اسی چشمہ فیض سے سیراب ہوتے رہے، پھر ان کا انتقال ہوگیا۔ تحصیلِ علم کے دوران میں دمشق کے کسی عالم کو نہیں چھوڑا جو جس فن میں ممتاز اور یگانہ تھا امام صاحب اس کے پاس پہنچے اور زانوئے شاگردی تہ کرکے بیٹھ رہے۔ العقود اور الکواکب میں آیا ہے:

"جن شیوخ اور اساتذہ سے امام صاحب نے سماعت کی ہے ان کی تعداد دو سو سے متجاوز ہے۔ مسند امام احمد کی انہوں نے کئی مرتبہ سماعت کی، صحاح ستہ کا پورا ضخیم دفتر بھی انہوں نے کھنگال ڈالا۔ معجم طبرانی کبیر کی سماعت بھی کی[1]۔ اصحاب روایات صحیحہ عالیہ سے بھی انہوں نے سماعت حدیث فرمائی۔ مسند امام احمد، صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابی داؤد سجستانی، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ اور سنن دارقطنی وغیرہ ساری

---

[1] العقود الدریہ ص ۳

کتابیں انہوں نے متعدد مرتبہ سماعت کیں، حدیث میں سب سے پہلی جو کتاب انہوں نے حفظ کی وہ ہے "الجمع بین الصحیحین" جو امام حمیدیؒ[1] کی ہے، اس کے علاوہ بھی متعدد شیوخ اور اساتذہ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کسب فن و تحصیل علم میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا، وہ ہر استاذ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور قرأت و سماعت کی دولت حاصل کی، جن شیوخ سے امام صاحب نے سماعت کی ہے، ان کی تعداد دو سو سے زائد ہے[2]

علم کے ہر دروازے پر دستک دی

اساتذہ حدیث کی خدمت میں امام صاحب حصول علم حدیث کے لیے پہنچے، کیوں کہ وہ صرف سماع سے حاصل ہو سکتا ہے، تاکہ استاذ سے اپنی روایت کو محکم کر سکیں، اس سے قبل امام صاحبؒ نے علوم کے مبادی کا درس ان اساتذہ سے حاصل کیا جو اپنے اپنے فن میں مرتبہ تخصص رکھتے تھے۔ عربیت کا درس انہوں نے سخن وروں اور زبان دانوں سے لیا۔ منطق کا فن وقت کے ائمہ منطق سے حاصل کیا۔ تفسیر کے لیے زانوئے شاگردی اصحاب تفسیر کے سامنے تہ کیا۔ فقہ حنبلی کا سبق حنبلی فقہ کے اساتذہ اور شیوخ سے حاصل کیا، اسی طرح دوسرے علوم و فنون بھی ماہرین فن سے حاصل کیے۔

ساتھ ہی ساتھ امام صاحب محافل اور مجامع میں بھی پابندی سے شرکت کرتے تھے، یہاں وہ علماء کے مذاکرات سنتے تھے، ادیبوں کے سوال و جواب سے بہرہ ور ہوتے تھے، اصحاب فکر و نظر کے محاضرات (لیکچرز) سے فائدہ اٹھاتے تھے، جن کا سلسلہ مساجد جامع اور مدارس میں برابر جاری رہتا تھا ــــ!

یہ تو محافل عامہ اور مجالس جامعہ کا ذکر ہوا، باقی رہے مجتمعات خاصہ، تو خود ان کا گھر والد بزرگوار کے باعث اہل علم و فن کا مرجع بنا رہتا تھا یہاں کے علمی اجتماعات سے وہ پورا پورا فائدہ اٹھاتے تھے، نظری مسائل کے ادق پہلوؤں کو بڑے غور اور توجہ سے سنتے تھے، حقائق علمیہ پر بڑی تدقیق سے نظر ڈالتے اور ان کے حسن و قبح کا موازنہ کرتے تھے، ان کے ضعیف اور قوی پہلوؤں پر عقل و فکر، ذہانت و فراست، بلوغ نظر اور فہم بلند کی روشنی میں پورا پورا غور کرتے تھے، جو بات قبول کرتے تھے ٹھونک بجا کر، جسے رد کرتے تھے اس کے تمام پہلوؤں کو نگاہ میں رکھ کے۔

---

[1] امام ابو عبد اللہ محمد بن ابی نصر فتوح الحمیدی الاندلسی متوفی ۴۸۸ھ شاگرد حافظ ابن حزم (اتحاف النبلاء ص ۲۸۴) ر۔ح۔

[2] الکواکب الدریہ فی مجموعۃ الرد الوافر ص ۱۴۹ (ر۔ح)

دمشق میں جو علماء رہتے تھے یا جن کا وہاں آنا جانا رہتا تھا، یا سفر کے سلسلہ میں اوپر سے جو گزرتے رہتے تھے ان میں سے ہر ایک کی مجلس میں امام صاحب تشریف لے جاتے تھے، سماعت کرتے تھے، مستفید ہوتے تھے، عقل ممیزہ سے کام لیتے تھے، جو باتیں عقل اور نقل (احادیث و آثار) کے موافق ہوتی تھیں انہیں قبول کر لیتے تھے، ورنہ بے تامل ترک کر دیتے تھے۔

مطالعہ کتب میں انہماک اس طرح درسی علوم پورے طور پر حاصل کر لینے اور ان میں پوری استعداد بہم پہنچا لینے کے بعد مطالعہ کتب کی طرف متوجہ اور ان میں منہمک ہو گئے۔ اور اس طریقے سے ایسے شیوخ سے بھی استفادہ کر لیا جن سے ملاقات نہیں ہوئی تھی اور جو دور دراز مقامات پر بود و باش رکھتے تھے، جن کے اقالیم جدا جدا تھے، جن کے تدبر کے طریقے جدا جدا اور فکر کے مکاتب الگ الگ تھے۔

فن تفسیر سے غیر معمولی شغف سنت نبوی کے بعد جس علم کی طرف امام صاحب نے زیادہ سے زیادہ توجہ کی وہ تفسیر کا علم ہے۔ قرآن کی آیات پر وہ حدیث و آثار پر مبنی تفاسیر کی روشنی میں غور و فکر کرتے تھے اور وہی بات قبول کرتے تھے جو ان کے ادراک مستقیم سے مطابقت رکھتی ہو، ان مفسرین کے اقوال جمع کرتے رہتے تھے جو تمسک بالسلف پر عامل تھے، چنانچہ الکواکب الدریہ میں مذکور ہے:

"امام صاحب نے تفسیر قرآن سے متعلق جو مواد فراہم کیا اور مفسرین سلف کے جتنے اقوال جمع کیے، ان کا مجموعہ تیس مجلدات سے زیادہ تھا! امام صاحب کے اصحاب نے بعض مجلدات صاف کر لیے لیکن بڑا حصہ ایسا تھا جس کی تبییض نہیں ہو سکی۔ اگر اس سارے مواد کی تبییض ہو جاتی تو مجلدات کی تعداد پچاس سے کم نہ ہوتی، امام صاحب کا عالم یہ تھا کہ فرماتے ہیں ایک آیت کے دوران مطالعہ میں اس کی سَو تفسیریں دیکھ جاتا ہوں۔ پھر اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہوں کہ مجھے صحیح فہم قرآن کی صلاحیت عطا فرمائے اور اپنے پروردگار سے عرض کرتا ہوں:

"اے معلم ابراہیم! مجھے علم عطا فرما!"

"پھر ویران مسجدوں میں چلا جاتا ہوں، یا کسی اور سنسان مقام کا رُخ کرتا ہوں، اور اپنے چہرہ کو خاک آلود کر کے عرض پیرا ہوتا ہوں۔

"اے میرے رب، — اے معلم ابراہیم، مجھے فہم قرآن کی نعمت عطا فرما"[1]

---

[1] مجموعہ الرسائل الکبریٰ ص ۱۵۲ (ج ۲)

امام صاحب کے اس قول سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

ایک تو یہ کہ شیوخ حدیث سے سنت کا علم حاصل کرنے کے بعد وہ قرآن کی مدارست اور فہم پر متوجہ ہوئے، جیسا کہ پرانے زمانہ میں عام دستور تھا، قرآن انہوں نے بچپن ہی میں حفظ کر لیا تھا، لیکن اس کے اسرار و معانی کی معرفت پر حدیث حاصل کرنے کے بعد توجہ فرمائی۔

دوسرے یہ کہ فہم قرآن کے سلسلہ میں انہوں نے ہر اس تفسیر کا مطالعہ امعانِ نظر سے کیا جو انہیں میسر ہو سکی، تاکہ معانی قرآن تک رسائی ہو سکے۔ چنانچہ اس مقصد کے ماتحت فنِ تفسیر کے شیوخ و ائمہ سے بڑی محنت کے بعد علم تفسیر حاصل کیا، اور ان کی تصنیفات و تالیفات سے پورا پورا استفادہ کیا، جو انہوں نے اخلاف کے لیے بطور ترکہ چھوڑی تھیں!

علاوہ ازیں اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس زمانہ کے طریقۂ تعلیم کے مطابق احادیث نبویہ سماعاً حاصل کرنے کی وجہ سے امام صاحب کو وہی تفسیر پسند تھی جو سلف صالحین سے منقول ہو، اسی وجہ سے بڑی بڑی ضخیم جلدوں میں سلف کا تفسیری ذخیرہ جمع کرنے کا اہتمام بھی کیا جس کے بعض مسودات ہی ان کے شاگرد صاف کر سکے، بہت سے یوں ہی پڑے رہے۔ بہر حال اس سے آپ کے مطالعۂ تفسیری کا خوب اندازہ ہوتا ہے۔

علومِ فقہ کی تحصیل پھر صرف علومِ تفسیر و سنت ہی کی تحصیل پر امام صاحب نے اکتفا نہیں کیا، ان دونوں علوم سے فراغت کر کے فقہ کی طرف متوجہ ہوئے اور فقہ میں صرف اپنے والد بزرگوار سے تحصیل پر اقتصار نہیں کیا بلکہ مذاہب اسلامیہ کے تمام فقہی دفاتر کا غائر نظر سے مطالعہ کیا۔

فقہ کی کتابوں میں امام صاحب نے سب سے زیادہ جس کتاب سے استفادہ کیا وہ موفق الدین ابن قدامہ[1] المتوفی سنہ ۶۲۰ھ[2] کی "المغنی"[3] (شرح خرقی) ہے، اس کتاب میں فقہ کے مذاہب اربعہ بلکہ بعض دفعہ دوسرے مذاہب کا بھی بڑی خوبی اور جامعیت کے ساتھ موازنہ کیا گیا ہے۔ لازمی طور پر امام صاحب کے عہد میں یہ کتاب دمشق کے اندر زیادہ سے زیادہ معروف ہوگی اور زیادہ سے زیادہ پڑھی جاتی ہوگی، کیونکہ ایک تو ابن تیمیہ کا عہد مؤلف کے عہد سے قریب ہے، دوسرے آل قدامہ کی منزلت دمشق

---

[1] علامہ ابو محمد عبداللہ بن احمد ابن قدامہ۔ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے ذیل طبقات الحنابلہ ص ۱۳۳-۱۴۹ ج ۲ (ع۔ح)

[2] اصل کتاب میں ۱۲۲۳ھ ہے، ذیل طبقات سے تصحیح کی گئی ہے۔ (ع۔ح)

[3] فقہ اسلامی کا عظیم المرتبہ ذخیرہ ۱۲ ضخیم جلدوں میں سلطان عبدالعزیز ابن سعودؒ کے اہتمام سے طبع ہو گئی ہے۔ والحمد للہ۔ (ع۔ح)

میں اتنی بڑھی ہوئی تھی کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا، کیونکہ اس خاندان نے دمشق میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا، جس میں صرف فقہ حنبلی اور حدیث کی تعلیم دی جاتی تھی۔

اس کتاب سے امام صاحب کے اتنے زیادہ متاثر ہونے کی دو وجہیں ہیں۔

ایک تو یہ کہ اس کتاب جلیل میں فقہاء صحابہؓ، فقہاءِ تابعین اور دیگر ائمہ فقہ کے آراء و افکار بکثرت موجود ہیں، لہٰذا فقہِ سلف کے متلاشی کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس سے استفادہ کرے۔ چنانچہ امام صاحب نے اس سے پورا استفادہ کیا، اور اس سے حاصل شدہ معلومات کی روشنی میں انہوں نے اپنے علم و فہم کو بڑھایا، اور ایک مستقل بالذات فقہی مسلک استوار کیا، اصل بات یہ ہے کہ مذہب حنبلی بجائے خود ایسا مذہب ہے جس کی اساس ہی اس پر ہے کہ اقوال صحابہؓ اور اقوالِ تابعینؒ پر دوسرے اقوال و افکار کے مقابلہ میں زیادہ سے زیادہ اعتماد کیا جائے ۔۔۔!

دوسرے یہ کہ اس کتاب نے امام صاحب میں یہ جذبہ ابھارا کہ فقہ اسلام کا مطالعہ اس کے اصلی سرچشموں کی روشنی میں کیا جائے۔ چنانچہ انہوں نے پوری توجہ اس طرف کر دی اور فقہ اسلامی کا مطالعہ کسی خاص فقہی مسلک کی پابندی کیے بغیر کیا۔ اور یکسو اور خالی الذہن ہو کر کیا۔ یہ مذاہب اپنے دلائل سمیت مدون موجود تھے۔ ہر ایک کی کتابوں میں اس مذہب کی تفصیلات اپنے اپنے انداز سے تحقیق و تنقید شدہ موجود تھیں۔ چنانچہ امام صاحب نے مذہبِ حنفی کی کتابوں میں کتبِ طحاویؒ[1]، کتبِ خصافؒ[2]، کتبِ حصیریؒ[3]، اور کتبِ سرخسیؒ[4] کا مطالعہ کیا۔ مذہبِ شافعی کی کتابوں میں الام[5]، مختصر المزنی[6]، المہذب للشیرازی[7]، المجموع للنووی، الوجیز للغزالی[9]، اور دوسری کتابوں کا مطالعہ کیا۔ فقہ مالکی کی کتابوں میں ابن رشد الکبیر[10] اور ابن رشد الحفید[11] کی کتابوں کا، نیز اس سلسلہ کی دوسری کتابوں کا مطالعہ

---

[1] ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی الحنفی المتوفی ۳۲۱ھ (ع، ح)

[2] ابو بکر احمد بن عمرو الشیبانی الخصاف المتوفی ۲۶۱ھ [3] جمال الدین محمود بن احمد الحصیری الحنفی المتوفی ۶۳۶ھ البدایہ ص ۱۵۲ ج ۱۳۔

[4] ابو بکر محمد بن احمد شمس الائمہ السرخسی فقیہ حنفی المتوفی ۴۸۳ھ و الجواہر ص ۱۵۵ ج ۲ ۔ (ع، ح)

[5] حضرت امام محمد بن ادریس الشافعیؒ کی مشہور و متداول کتاب سات جلدوں میں مصر سے شائع ہو چکی ہے۔ (ع، ح)

[6] امام ابو ابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المزنی المتوفی ۲۶۴ھ مختصر مزنی کتاب الام کے حاشیہ پر مطبوع ہے۔ (ع، ح)

[7] ابراہیم بن علی ابو اسحاق شیرازی متوفی ۴۷۶ھ [8] مہذب فقہ شافعی کی مشہور کتاب جس کی شرح نووی نے لکھی ہے مصر سے چھپ کر آگئی ہے (ع، ح)، [9] امام غزالی کی شافعی فقہ میں متداول کتاب ہے (ع، ح)

[10] ابو الولید محمد بن احمد بن رشد المالکی المتوفی ۵۲۰ھ (ع، ح) [11] ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد المتوفی ۵۹۵ھ (ع، ح)

کیا، ساتھ ہی ساتھ دوسرے فقہی کتابوں کا مطالعہ بھی جاری رکھا جن میں ہر مسلک کے دلائل موجود تھے، اور مذاہب صحابہ و آثار تابعین سے استناد موجود تھا۔ ان سب چیزوں کا مطالعہ کر کے امام صاحب نے فقہی سرمایہ میں علوم حدیث و آثار کی روشنی میں خاصہ اضافہ کیا۔

اصولِ فقہ سے دلچسپی اس کے بعد امام صاحب نے اصولِ فقہ کے علوم و کتب پر توجہ کی۔ اور اصول استدلال و منہاج استنباط پر عبور حاصل کیا۔

فقہ کا علم امام صاحب نے جس طرح خالی الذہن ہو کر حاصل کیا، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ شیعہ فرقہ کے موارد اور مصادر کا بہ نگاہ غائر مطالعہ کرنے میں بھی انہوں نے کوئی تامل نہیں کیا۔ چنانچہ امام صاحب کا یہ فتویٰ کہ بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں باطل ہیں اور ایک ہی طلاق کے حکم میں ہیں، درحقیقت شیعہ فقہ کا اصول ہے[1]۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انہوں نے شیعی فقہ کا بھی مطالعہ کیا تھا، اور ان کی حق پسندی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتی کہ غالی شیعوں کے مسلک میں بھی اگر خیر نظر آئے تو بے تامل اسے قبول کرلیں۔

اس ذخیرہ کے علاوہ امام صاحب نے بحر العلم ابن حزم[2] کی کتاب "المحلّی"[3] اور "الاحکام فی اصول الاحکام" کا بھی خوب مطالعہ کیا، چنانچہ اپنی کتاب[4] "العقود" میں انہوں نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ آیا

---

[1] یہ تاثر درست نہیں، طلاقِ ثلاثہ کے مسئلے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے مسلک کی بنیاد صحیح مسلم اور مسند امام احمد کی صحیح و ثابت احادیث پر ہے جن میں صاف صراحت ہے کہ عہد نبویؐ و عہد صدیقی میں ایک دفعہ کی تین طلاقیں ایک ہی شمار ہوتی تھیں پھر صحابہؓ و تابعین کی ایک معتد بہ جماعت بعض محقق مالکی فقہاء کے مسالک کو بطور استشہاد بھی انہوں نے پیش کیا ہے۔ امام صاحب اور ان کے محقق تلمیذ، حافظ ابن القیم نے اپنی تصانیف میں اس مسئلہ پر جہاں جہاں تفصیلی بحث و تحقیق کی ہے اس میں شیعی فقہ سے تائید حاصل نہیں کی گئی۔ کیونکہ شیعی فقہ کی اس مسئلہ میں صورت بھی الگ ہے، اور بنیاد بھی دوسری۔ علاوہ ازیں آپ کے درس و مطالعہ کے سلسلے میں شیعی فقہیات کا ذکر کسی جگہ نہیں پھر نہ معلوم مصر کے بعض علماء کو یہ واہمہ کہاں سے ہو گیا ہے کہ امام صاحب اس مسلک میں شیعی فقہ سے متاثر ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ مذاہب اربعہ کے جامد فقہاء نے اکثریت سے مرعوب ہو کر مسئلۂ زیر بحث میں وارد شدہ صحیح احادیث کی عجیب عجیب توجیہات و تاویلات کی ہیں جن پر امام ابن تیمیہؒ جیسا محقق مطلق نہ ہو سکا۔ اس لیے انہوں نے کسی تکلف میں پڑے بغیر ظاہر حدیث کے مطابق مسلک اختیار کر لیا۔ (ع۔ ح)

[2] ابو محمد علی بن احمد ابن حزم الاندلسی الظاہری المتوفی ۴۵۶ھ [3] فقہ اسلامی کا یہ دوسرا عظیم ذخیرہ ہے۔ ۱۱ ضخیم جلدوں میں مصر سے طبع ہو چکی ہے [4] یہ بھی ۸ جلدوں میں چھپ چکی ہے [5] اس سے غالباً قاعدہ فی العقود مراد ہے جو فتاویٰ ابن تیمیہؒ کی تیسری جلد کے آخر میں مطبوع ہے واللہ اعلم۔ (ع۔ ح)

عقود (نکاح، خرید و فروخت، وغیرہ معاملاتی معاہدات) و شروط میں اصل اباحت اور طے کردہ امور کی پابندی کا لزوم ہے یا یہ کہ عقود کی پابندی اس وقت تک غیر ضروری ہے جب تک شرعی دلیل اس کے اعتبار اور التزام (پابندی) پر موجود نہ ہو، خود ابن حزمؒ اس آخری رائے کے قائل ہیں، امام ابن تیمیہؒ نے ان کے دلائل کا ذکر کر کے بڑی خوبی سے انہیں رد کیا ہے[1]۔

دونوں کتابوں — المحلی اور اصول احکام — میں صحابہؓ اور تابعین کے آراء بڑی وضاحت کے ساتھ موجود ہیں اور شاید ان کتابوں کے مطالعہ کا اثر ہو کہ امام صاحب میں بھی حمایت سنت کے بارے میں کچھ ایسی ہی تیزی پائی جاتی ہے، جس میں ابن حزمؒ کو بدنام کیا گیا ہے مگر ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ امام ابن تیمیہؒ، ابن حزمؒ کے اسلوب سے کافی حد تک متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

غرض یہ کہ امام ابن تیمیہؒ نے فقہ اسلامی کے اس علمی ذخیرے سے خوب خوب فائدہ اٹھایا، اس کے ادلہ کتاب و سنت اور اقوالِ صحابہؓ و تابعین کو جانچا، مذاہب اربعہ کی فقہ کا تقابلی مطالعہ کیا، پھر اپنے ذہن رسا سے نقد و تحلیل کے بعد دلیل کی رو سے مسلک قوی اختیار کر لیا، قطع نظر اس سے کہ وہ کسی کے مخالف ہو یا موافق، بعض مواقع ایسے بھی آئے ہیں، کہ وہ ان سب کے مخالف ہیں مگر ادلۂ شرعیہ سے اپنے مختار مسلک کو مدلل ثابت کر دیا ہے۔

مصنف کواکب دریہ کا بیان ہے:

> "مذاہب صحابہؓ و تابعین پر امام صاحب کی نظر بڑی وسیع تھی، کم ہی کوئی ایسا مسئلہ ہوتا ہے کہ بحث کرتے ہوئے وہ مذاہبِ اربعہ کے دلائل ذکر نہ کرتے ہوں بعض مشہور مسائل میں انہوں نے مذاہبِ اربعہ سے مخالف روش بھی اختیار کی ہے، اور اس کے لیے قرآن و حدیث کے قوی دلائل دیئے ہیں[2]۔"

فنِ زباں دانی

زباں دانی کا درس امام صاحب نے سخن فہموں، اور ماہرین زبان و بیان سے لیا، اس میدان میں بھی انہوں نے صرف سننے اور سیکھنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ بحث و تنقید اور موازنۂ کلام کا سلسلہ جاری رکھا، ان کی یہ سرگرمیاں دیکھ کر اندازہ ہوتا تھا کہ گویا صرف زبان ہی کے متخصص (اسپیشلسٹ) ہیں، اس کے سوا کوئی اور علم و فن نہیں جانتے، انہوں نے صرف نحویوں کے بنائے ہوئے قواعد پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان قواعد کے اصول بھی معلوم کیے یہاں تک کہ

---

[1] اس مسئلہ کی تفصیل "فقہ امام ابن تیمیہ" کے باب میں "عقود و شرائط" کے عنوان میں آرہی ہے (ع-ح)

[2] ص ۱۴۴

سیبویہ[1] کی "الکتاب" کا بہ نظر تامل مطالعہ کیا، اسے سمجھا، اس کے اصولوں کو پرکھا، اور ان پر نقد و جرح کی، چنانچہ ایک مرتبہ نحو کے مشہور شیخ اور امام ابوحیان[3] پر ایسے تابڑ توڑ حملے کیے کہ وہ خفا ہو گئے[4]، لیکن خفگی کے باوجود یہ ماننا پڑا کہ:

"میں نے ابن تیمیہؒ جیسا ماہر کامل کوئی نہیں دیکھا۔"[5]

علومِ اصولِ دین کا حصول

علومِ بالا کے علاوہ علم اصول دین کی طرف بھی امام صاحب نے پوری توجہ کی، چنانچہ علم العقائد کی باقاعدہ تحصیل اس فن کے مشائخ سے کی، پھر عقائد و کلام کے مانے ہوئے مکاتب خیال کے شیوخ و اساتذہ کے افکار و خیالات، مقالات و مؤلفات کا عرق ریزی کے ساتھ مطالعہ کیا۔ انہوں نے امام ابوالحسن اشعری کی دو کتابوں کا خوب مطالعہ کیا، مقالات الاسلامیین، کتاب الابانہ ـــ امام غزالیؒ[6] کی کتابیں پڑھیں جس میں فلسفہ اور علم کلام کو یکجا کرنے کی کوشش کی گئی ہے یا یوں کہنا چاہیے کہ غزالیؒ کا علم کلام، عقلیات اور نقلیات کو ملا کر تیار ہوا ہے، جس پر امام صاحب نے گرفت بھی کی ہے۔ دوسرے کلامی فرقوں کے آراء و افکار کو بھی تولا، علم کلام سے متعلق جملہ کتب کو ناقدانہ نگاہ سے دیکھا؟ ارادۂ عبد اور مشیتِ رب کے سلسلے میں جہمیوں کے خیالات و آراء کو دیکھا، اس مسئلہ پر امام ابوالحسن اشعری کے کلام پر غور کیا اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں یعنی جہمیہ اور اشاعرہ میں کوئی خاص فرق نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ ایسے ہی مسئلہ کلام و دیگر صفاتِ باری تعالیٰ بھی جن کا ذکر قرآن مجید میں ہے خوب غور و فکر کیا اور ان سے متعلقہ مباحث کو خوب کھنگالا[7]۔

فلسفہ و منطق کا عمیق مطالعہ

ان علوم کے علاوہ اپنے عہد کے کسی بھی رائج علم و فن کے حصول سے انہوں نے پہلو تہی نہیں کی۔ انہوں نے فلسفہ پڑھا، منطق کا علم حاصل

---

[1] نحو کے مشہور امام ابوالبشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصری۔ دوسری صدی کے آخری ربع میں وفات پائی (البدایہ ص ۱۷، ج ۱۱، ان کی تصنیف "الکتاب" نحو کی بنیادی کتاب ہے۔ (ع-ح)

[2] طبقات ابن رجب ص ۳۰۰ (ع-ح)

[3] علامہ ابوحیان محمد بن یوسف الاندلسی المتوفی ۷۴۵ھ۔ ابوحیان نے امام صاحب کی مدح میں ایک نظم بھی کہی تھی۔ جو کتابوں میں موجود ہے (ع-ح) [4] اس قصہ کا ذکر آئندہ ص (۴۴) پر آرہا ہے۔ (ع-ح) [5] الرد الوافر ص ۲۲ (ع-ح)

[6] امام محمد بن محمد غزالی الطوسی الشافعی المتوفی ۵۰۵ھ

[7] ان مباحث کی مناسب تفصیل آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔ (ع-ح)

کیا۔ الٰہیات، اور کونیات کے مسائل پر فلاسفہ کے کلام کا مطالعہ کیا، اور ان ثمرات تک پہنچ گئے، جہاں تک مسلمان فلاسفہ جیسے ابن سینا[1]، فارابی[2] اور ابن رشد[3] وغیرہ پہنچے تھے، فلسفہ اور منطق سے امام صاحب کی واقفیت کا ثبوت ان کی جدل، اور مناظرانہ تحریروں اور تقریروں میں بکثرت ملتا ہے یہ بات بھی پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ رسائل اخوان الصفا[4] کا بھی انہوں نے مطالعہ کیا تھا، صرف پڑھا نہیں تھا بلکہ تنقید بھی کی تھی، چنانچہ الرد علی النصیریہ میں فرماتے ہیں:

"واقعہ یہ ہے کہ فرقۂ نصیریہ کے لوگ انبیاء اور مرسلین میں سے کسی نبی پر ایمان نہیں رکھتے، نہ خدا کی نازل کی ہوئی کتابوں میں سے کسی پر ایمان رکھتے ہیں، کبھی ان کے قول کی بنیاد فلسفہ طبیعی کے مذاہب پر ہوتی ہے، کبھی ان کے قول کی بنیاد فلسفہ مجوس پر ہوتی ہے، جو نور کی پرستش کرتے ہیں، پھر یہ لوگ کفر اور رفض کو ساتھ لے کر چلتے ہیں، اپنے مزعومات کی تائید میں کلام انبیاء بھی پیش کیا کرتے ہیں لیکن وہ الفاظ نبوی نہیں بلکہ بناوٹی اور موضوع ہوتے ہیں تاکہ اتباع ارسطو کے فلسفیانہ اقوال سے توافق ہو سکے، اور اگر کوئی لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت بھی ہوتا ہے تو اس میں تحریف کر دیتے ہیں، جیسا کہ رسائل اخوان الصفا کے لکھنے والوں اور فرقۂ نصیریہ وغیرہ نے کیا ہے[5]"

امام صاحب کے ان الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ انہوں نے نہ صرف رسائل اخوان الصفا اور فلسفہ کی دوسری کتابوں کو پڑھا تھا بلکہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ کتابیں بھی زیر مطالعہ رکھی تھیں جو شریعت اور فلسفہ کے درمیان ربط و علاقہ پیدا کرنے کے لیے لکھی گئی تھیں جیسے ابن رشد کی کتاب فصل المقال؛

---

[1] ابو علی الحسین بن عبداللہ — ابن سینا، شیعوں کے باطنی فرقہ کا مشہور فلسفی و طبیب المتوفی سنہ ۴۲۸ھ (ع، ح)

[2] ابو نصر محمد بن محمد الفارابی الترکی المتوفی سنہ ۳۳۹ھ [3] ابن رشد الحفید المتوفی سنہ ۵۹۵ھ۔ (ع، ح)

[4] "اخوان الصفا" اسماعیلی شیعوں کے چند پڑھے لکھے آدمی تھے جنہوں نے باطنی فرقہ کی تبلیغ و اشاعت کی غرض سے "علمی انداز" کے کچھ رسالے لکھے تھے اور خود کو پردے میں رکھا۔ ان رسالوں کا زمانہ تصنیف چوتھی صدی ہجری کا وسط بتایا جاتا ہے۔ سنہ ۱۹۲۸ء میں یہ رسائل مصر سے شائع ہو چکے ہیں (حنیف بھوجیانی)

[5] مقدمہ رسائل اخوان الصفا، (مطبوعہ مصر) از احمد زکی پاشا (مصنف)

واضح رہے کہ اصل کتاب میں اس جگہ پر امام ابن تیمیہؒ کی عبارت کے نقل اور اس کے اختصار میں گڑبڑ ہے۔ شیخ الاسلامؒ کی کتابوں سے اسے درست کر دیا گیا تاکہ قابل فہم ہو سکے (ملاحظہ ہو فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۱۲۱ ج ۴؛ و مجموعہ رسائل صغریٰ ابن تیمیہ (ص ۱۴۳) (حنیف بھوجیانی)

غیر مذاہب کی دینی کتابوں کا مطالعہ بغیر کسی مبالغہ کے ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ امام صاحب نے علوم اسلامیہ سے متعلق تمام اہم کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، ان کے زمانہ میں فلاسفہ کی جو کتابیں معروف و متداول تھیں انہیں بھی پڑھا تھا، صرف یہی نہیں بلکہ عیسائیوں کی مذہبی کتابوں کا تحقیق و تدقیق سے مطالعہ کیا۔ ان کے عقائد مسیحیت کے مدوجزر اور اس کی تاریخ سے پورے طور پر واقفیت حاصل کر لی تھی، اس دعوے کی سب سے بڑی دلیل ان کی کتاب "الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح" ہے، اس کتاب میں انہوں نے نصاریٰ کے اقوال کا رد اس طرح کیا ہے جیسے عقائد نصاریٰ کا کوئی بڑے سے بڑا واقف کار کر سکتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصاریٰ کے عقائد میں عہد بہ عہد جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں ان پر بھی ان کی پوری نظر ہے

اصل بات یہ ہے کہ امام صاحب نے دفاع اسلام کے لیے اپنے آپ کو سینہ سپر کر رکھا تھا ہر میدان میں وہ اسلام کی مدافعت پر کمربستہ نظر آتے، (وہ حملہ اسلام پر اندرونی ہو یا بیرونی)۔ اس مدافعت اور مزاحمت کے سلسلے میں حریف کو شکست دینے کے لیے ہر قسم کے اسلحہ سے آراستہ رہتے ہیں، حریف جس انداز میں جنگ کرتا ہے امام صاحب اسی طور پر اس کا جواب دیتے ہیں۔

اساتذہ سے زیادہ کتابوں سے فیض حاصل کیا تصریحات بالا سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے پہلے تو وقت کے شیوخ و اساتذہ سے علم حاصل کیا، پھر کتابوں کو اپنا رہنما بنایا، اور ان کے مطالعہ سے فیض حاصل کیا، اگر یہ دعویٰ کیا جائے تو بالکل صحیح ہو گا کہ انہوں نے اپنے اساتذہ اور شیوخ سے زیادہ کتابوں کے مطالعہ سے حاصل کیا۔ انہوں نے اپنے آپ پر زیادہ اعتماد کرتے ہوئے مطالعۂ علوم و فنون سے جو بصیرت اور وسعت علم و نظر ان کو حاصل ہوئی وہ بہت زیادہ تھی، لہٰذا ہم یہ نا کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب نے علماء ماضی سے کتابوں کے ذریعہ جو کچھ حاصل کیا وہ اس سے کہیں زیادہ تھا، جو علماء عہد سے رو در رو آمنے سامنے بیٹھ کر حاصل کیا۔

اگر تاریخ ہمارا ساتھ دے سکتی تو امام صاحب کے تعلم و تعلیم اور درس و مطالعہ کے زمانوں کی ہم تعیین و تقسیم کر دیتے جس سے پتہ چل سکتا کہ کب انہوں نے علم دینی یعنی تفسیر و حدیث اور فقہ و کلام کی طرف توجہ کی، اور یہ علوم پوری کاملیت کے ساتھ حاصل کیے۔ پھر وہ دور کب آیا جب علوم عربیہ یعنی زبان و بیان اور متعلقات زبان کے علوم حاصل کیے، پھر وہ دور آیا جب فلسفہ حاصل کیا، حکمت کا سبق لیا، کونیات کا مطالعہ کیا۔

کیا یہ کافی نہیں ہے کہ امام صاحب نے ہر علم حاصل کیا، کوئی فن ایسا نہیں تھا جس کی تحصیل پوری عرق ریزی، جاں فشانی اور محنت سے نہ کی ہو؟ اس کے بعد پھر باقی کیا رہ جاتا ہے؟ زبانوں کا علم نہ ہوا نہ سہی، اصل حقیقت اپنی جگہ قائم ہے ــــــ!

(۱۴)

امام ابن تیمیہؒ اور علم کی خدمت و اشاعت

طلبہ کے لیے حصولِ علم و معرفت کے دروازے کھلے ہوئے تھے، وہ مدرسوں میں جاتے تھے، اور علم حاصل کرتے تھے، علمی مسائل سے بہرہ ور ہوتے تھے، اپنے مواہب اور مدارک کو نشوونما دیتے تھے، اور اس کے وسائل بھی پورے طور پر مہیا تھے، لیکن ان وسائل سے فائدہ اٹھانے، علم حاصل کرنے اور استعداد مہیا کرنے کے بعد مسائلِ حیات میں مصروف ہو جاتے تھے۔ یہ لوگ مناصب میں اُلجھ جاتے اور امورِ ریاست میں پھنس کر رہ جاتے تھے جس کا نتیجہ عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ ان کی صلاحیتیں مذکورۂ بالا مصروفیتوں کی نذر ہو جاتیں لیکن ایسے عالم بہت ہی کم تھے جن کی زندگی صرف علم ہی کے لیے مخصوص ہو، کیونکہ زندگی کے یہ نئے مشاغل، یہ مناصب، یہ منزلت دنیاوی، یہ ریاست، یہ اقتدار جاہ، ان کی علمی منزلت کو چھین لیتے تھے، گو یہ عالم تھے، لیکن علم ان کے لیے ثانوی حیثیت رکھتا تھا۔

اسی لیے ہمارا خیال ہے کہ صرف علوم کا پڑھ لینا اور مواہب و استعداد کا مہیا ہو جانا ہی کسی شخص کو عالم نہیں بنا دیتا، عالم وہی ہے جو اپنی زندگی کا ہر مرحلہ صرف علم کے لیے مخصوص کر دے، کسی اور چیز کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھے، امام ابن تیمیہؒ کے حالات و کوائف پر نظر ڈالی جائے تو ماننا پڑے گا کہ انہوں نے حصولِ علم کے بعد اپنی ساری توجہ، ساری استعداد، ساری صلاحیتیں صرف علم کے لیے وقف کر دیں، ان کا کام صرف بحث و افتا تھا اس کے سوا کچھ نہیں، حقائق اسلامیہ کا علم و دفاع ہی ان کی زندگی کا مقصد تھا، اور کون کہہ سکتا ہے کہ وہ اپنی منزل تک نہیں پہنچے؟ یہ مقصد جلیل حاصل

کرنے میں وہ ناکام رہے؛

"امام ابن تیمیہؒ کا یہ عالم تھا کہ وہ بیع وشرا کے معاملات میں لوگوں سے میل جول نہیں رکھتے تھے نہ تجارت، کاروباری شرکت اور معاملت سے انہیں کوئی سروکار تھا نہ زراعت اور عمارت سے وہ کوئی تعلق رکھتے تھے، نہ وہ کسی وقف کے متولی تھے، نہ اسے استعمال کرتے تھے۔ نہ انہوں نے کبھی دینار و درہم جمع کیے نہ متاع وسامان دنیا کی طرف رغبت کی، جب تک وہ زندہ رہے توان کی پونجی، اور جب اس دنیا سے رخصت ہوئے تو ان کی میراث صرف ایک ہی چیز تھی ــــ علم! یہ نتیجہ تھا اقتدار سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کا، کیونکہ آپ کا ارشاد ہے کہ "العلماء ورثۃ الانبیاء، ان الانبیاء لم یورثوا دینارا ولا درھما ولکن ورثوا العلم فمن اخذ بہ فقد اخذ بحظ وافر"[1]

حجرۂ علم سے میدانِ جہاد کی طرف

علم کے صومعہ (حجرہ) سے امام ابن تیمیہؒ نے صرف اس وقت قدم باہر نکالا، جب ایک مجاہد کی حیثیت سے تلوار کاندھے پہ رکھ کر باہر نکلنا پڑا اور مسلمانوں کو کفار و اعداء سے مقابلہ کرنے کا فریضہ انجام دینا ضروری اور ناگزیر ہوگیا۔ خصوصاً اس وجہ سے کہ مسلمانوں کی منظم فوج کوئی موجود نہیں تھی۔ اوپر کا طبقہ ہمت ہار بیٹھا تھا۔

اور امام صاحب کا یہ اقدام نتیجہ تھا اس جذبہ کا کہ علم کو عمل سے ہم آہنگ ہونا چاہیے۔ ان کا علم، عمل کا مطالبہ کرتا تھا، ضرورت تھی کہ جو کچھ انہوں نے جانا تھا، اس کی عمل سے تصدیق کریں کیونکہ امام صاحب کی نگاہ تصور کے سامنے یہ منظر تھا کہ صحابہ کرام کے علماء، میدانِ حرب کے مجاہد بھی تھے وہ صحابہ کے نقشِ قدم کو اپنا رہنما سمجھتے تھے، اور اس راستہ پر چلنا باعث سعادت دنیادی واخروی سمجھتے تھے، وہ چاہتے تھے کہ ان کا علم عمل سے مطابق ہو، خواہ سکون و عافیت کا موقع ہو، یا جنگ و پیکار کا،

سیفِ بیان کا جوہر

اپنی زندگی سراسر علم کے لیے وقف کر دینے کے بعد زمانہ نے دو اہم اور گراں بار ذمہ داریاں ان پر اور ڈال دیں۔

ایک تو یہ کہ انہیں ان دشمنانِ اسلام نصاریٰ کے مقابلہ میں سیفِ بیان کے جوہر دکھانا

---

[1] الکواکب الدریہ ص ۱۵۶

پڑے جو صلیبی حملوں کے بعد قبرص وغیرہ میں اسلام کے خلاف سراسر مکروہ پروپاگنڈے میں مصروف تھے، اور غلط سلط باتیں مشہور کیا کرتے تھے۔

دوسرے ان نام نہاد اسلامی فرقوں کے خلاف صف آرا ہونا پڑا، جنہوں نے لباس تو اسلام کا پہن رکھا تھا، لیکن ان کے باطنی مزعومات وخیالات کی بنیاد واساس تمام تر کید وخبث نفس پر تھی ان دونوں گروہوں کے مقابلہ میں جب امام صاحب میدان میں اترے تو انہیں شمشیر زبان و بیان سے کام لینا پڑا۔

عیسائیوں اور مسلمانوں کے فرق باطلہ کا مقابلہ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ امام صاحب اپنے وقت گراں مایہ کا بڑا حصہ صرف کر کے ان کی کتابیں پڑھتے، ان کے افکار وخیالات اور مزعومات سے واقفیت پیدا کرتے، ان کے فلسفہ اور اصول کو جانتے اور پرکھتے، اور انہوں نے یہ سب کیا، انہوں نے نصرانیت کا پورا پورا علم حاصل کیا، ان کے مختلف گروہوں اور فرقوں کے بارے میں معلومات حاصل کیں، اناجیل کی تحریفات کا عمیق مطالعہ کیا، اور پھر ان کے رد کے لیے میدان میں کود پڑے۔

اسی طرح امام صاحب نے ان فلسفیانہ اصولوں کا مطالعہ کیا، اور انہیں پرکھا، اور ان کا جائزہ لیا جن پر اسلام کے گمراہ فرقوں کی بنیاد تھی، تاکہ ان کے مذہب ومنہاج کا اسلام سے انحراف ثابت کر سکیں اس سلسلہ میں جتنا مواد بھی بہم پہنچ سکتا تھا اس سب کا مطالعہ کیا، اور پھر پوری تیاری اور ساز وسامان کے ساتھ مناظرہ کے میدان میں کود پڑے۔

مقام عزیمت

آخر اس کی وجہ کیا تھی کہ زندگی بھر صرف امام صاحب ہی داخلی اور خارجی طور پر یعنی غیر مسلم دشمنان اسلام سے، اور نام نہاد مسلمانوں سے مصروف جہاد رہے؟ اور اس راہ میں ہر طرح کی تکلیفیں اور مصیبتیں برداشت کرتے رہے اور اپنی ساری زندگی کو مجاہدہ اور مصابرہ کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ بنا لیا؟

جواب یہ ہے کہ یہ ایک فرض کفایہ تھا جسے امام صاحب نے انجام دیا، اور فرض کفایہ کی انجام دہی کا جذبہ رہین منت ہوتا ہے مواہب اور عزیمت کا، پس جو شخص اپنے مواہب اور صلاحیت کے اعتبار سے فرض کفایہ کی انجام دہی کا جتنا اہل ہو گا، اسی شدت کے ساتھ یہ وجوب اس پر عائد ہو جائے گا، اور اس کی انجام دہی لازم ہوتی جاتی ہے گی، مثلاً وبائیں اور بیماریوں کو دور کرنے کی سعی کرنا، اور اس سلسلہ میں مریضوں کا علاج معالجہ اور دیکھ بھال کرنا فرض کفایہ ہے، لیکن طبیبوں اور ڈاکٹروں پر یہ لازم ہے، وہ اس فرض کی بجا آوری پر مجبور ہیں اور دوسرے لوگوں کا جو طبیب نہ

ڈاکٹر نہیں ہیں یہ فرض ہے کہ وہ اطباء اور ڈاکٹروں کو اپنے فرض کی ادائی کے سلسلہ میں زیادہ سے زیادہ امداد بہم پہنچائیں، امام ابن تیمیہؒ میں جو مواہب اور مدارک علمیہ تھے، وہ وقت کے دوسرے علماء میں نہ تھے، یہ لوگ "مقلد" تھے، اور کسی نہ کسی امام کا حلقۂ تقلید گردن میں ڈالے ہوئے تھے، یہ فقہ کا درس دیتے تھے لیکن کسی خاص مذہبِ فقہی کے دائرہ کے اندر رہ کر ممکن نہ تھا کہ اس دائرہ سے تجاوز کر سکیں، جس کا تعصب ان کی رگ رگ میں رچا ہوا تھا، یہ علمِ کلام کا درس دیتے تھے، لیکن اشعری اور ماتریدی راستہ سے سرِمو انحراف نہیں کر سکتے تھے، بعض علوم فلسفیہ کا درس دیتے وقت بھی وہی طریقہ اختیار کرتے تھے جو اشعری عقائد کے لیے ممد و معاون ہو، یہی حال دوسرے علوم کا تھا، علم انہوں نے ضرور حاصل کیا تھا لیکن تقلید کے راستہ سے ذرا نہ ہٹے، صرف ایک ہی روزن تھا جس کی روشنی یہ اپنے تک آنے دیتے تھے، دوسرے روزنوں کو بند کر رکھا تھا کہ مبادا ان کے مزعومات اور طے شدہ نظریات پر اثر پڑے، ظاہر ہے اس ڈگر پر چلنے والے لوگوں سے یہ توقع ہی نہیں کی جا سکتی تھی کہ علمی جدل و پیکار میں کامیاب ہیں گے یا نزاعِ فکری میں غالب آسکیں گے۔

لیکن امام ابن تیمیہؒ کا رنگ بالکل دوسرا تھا، وہ صرف ایک ہی روزن کی روشنی سے مستنیر نہیں ہوتے تھے، انہوں نے ہر روزن کھول دیا تھا طالبِ حق کی حیثیت سے ہر جگہ پہنچے گویا اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے انہیں خاص اسی زمانہ کے لیے اسلام کی سپر بنا کر بھیجا تھا، تاکہ ملحدین کے حملوں کو روکیں اور فتنہ گروں کے فتنوں کا استیصال کر سکیں —— یہ ایک اور سبب تھا جس نے امام صاحب کو علم اور صرف علم کے لیے وقف کر رکھا تھا۔

سنتِ نبوی کی پیروی میں مخالفتوں کا سامنا

اپنی دراساتِ حرّہ (آزادانہ تحقیقات) میں امام صاحب کا مقصد سوائے شرعِ الٰہی اور سنتِ نبوی کی پیروی کے کچھ نہ تھا۔ زمانۂ دراز سے جو گرد و غبار اسلام کے روشن چہرے پر پڑتا چلا آرہا تھا اس کا ازالہ کرنا ہی ان کی زندگی کا نصب العین تھا، جمود کا ایک سلسلہ تھا جو چلا آرہا تھا، اسے دور کرنا ہی امام صاحب کا منتہا تھا۔

اس دراست میں امام صاحب کو سخت مخالفتیں برداشت کرنا پڑیں، فقہائے کرام کی طرف سے بھی فرق اسلامیہ —— عام اس سے کہ معتدل ہوں یا غالی —— کی طرف سے بھی صوفیہ کی طرف سے بھی، غور کیجیے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مخالفت کا ایک بڑا سیلاب تین طرف سے امنڈ پڑا ہے۔

(۱) اشعری اور ماتریدی عقائد رکھنے والے گروہ کی طرف سے،

(۲) صوفیہ کی طرف سے، اگرچہ ان کے قلب و نیت میں اسلام کے لیے کسی طرح کا کید نہ تھا لیکن ان کی شعبدہ گری نے مسلمانوں کو گمراہ کر رکھا تھا۔

(۳) فقہا کی طرف سے جو امام صاحب کے فقہی آراء سے چونکتے اور بِدکتے تھے۔

یہ سب کے سب امام صاحب کی مخالفت میں کمربستہ تھے، ایسا کم ہوتا تھا کہ مخالفت دوستانہ رنگ میں ہو، زیادہ تر یہ مخالفت عداوت اور مخاصمت ہی کے رنگ میں نمایاں ہوتی تھی۔

مناظرات کے تین دور اوپر کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام صاحب کے مناظرات کے تین دور ہیں پہلا دور وہ ہے جب "فتوی حمویہ" میں سلف کے عقاید کا اظہار کیا گیا جس پر اشعریوں کی طرف سے ہنگامے کھڑے کیے گئے، حکومت کو کہہ سن کر آپ کو قید کرایا گیا، جہاں وہ ۱۸ ماہ محبوس رکھے گئے ــــــ پھر امام صاحب نے علماء اعیان کی بھری مجلس میں پورے ایقان و اذعان کے ساتھ واشگاف لفظوں میں اعلان فرمایا کہ ان کا عقیدہ وہی سلفِ امت کا عقیدہ ہے اور اس کو خوب وضاحت سے بیان کیا جس پر یہ معاملہ ٹھنڈا ہو گیا ــــــ مگر تھوڑی مدت کے بعد دوسرا دور آ گیا جب کہ متصوفین ــــ ابن عربی، ابن سبعین، ابن الفارض وغیرہ کے عقیدۂ وحدتِ وجود اور ان بدعات کے خلاف اعلانِ جہاد کیا جو اسلام میں گھس آئی تھیں۔ علاوہ تقریروں کے اس موضوع پر آپ نے زوردار تحریریں بھی لکھیں[1] باوجودیکہ صوفیوں کا لیڈر نصر منبجی بڑا بارسوخ اور حکومت میں بہت عمل دخل رکھتا تھا، چنانچہ اس نے امام صاحب کو قاہرہ سے اسکندریہ میں جلاوطن کرا دیا مگر اس عزیمت کیش امام نے وہاں بھی اپنے فکر کی نشر و اشاعت بلاجھجک جاری رکھی، تا آنکہ سلطان ناصر نے آپ کو قاہرہ واپس بلا لیا۔ اور آپ کی دعوتِ توحید اتحادی صوفیوں کے خیالات کو سیلاب کی طرح بہا لے گئی۔ پھر جب آپ سات برس کے بعد دمشق واپس آئے تو علمی و تبلیغی خدمات میں مصروف ہو گئے مگر کچھ دیر ہی کام کرنے پائے تھے کہ مسائل طلاق ــــ اس کے بعد بدعات قبور کے مباحث شروع ہو گئے ــــ اور یہ تیسرا دور ہے ــــ اور اس آخری مسئلہ میں سب ہی فقہاء امام صاحب کی مخالفت میں اکٹھے ہو گئے[2]

---

[1] انہیں میں کا ایک وہ خط ہے جو آپ نے نصر منبجی کے نام لکھا تھا جسے جلاء العینین ص ۵۲۔ ۶۱ میں آلوسی زادہ نے نقل کیا ہے (ع۔ ح)

[2] "اس عہد میں ایک خاص قابل ذکر بات یہ بھی نظر آتی ہے کہ گو فقہاء مذاہب اربعہ میں باہم نہایت سخت تعصب تھا لیکن جب کبھی کسی مصلح حق کے خلاف شورش پیدا ہوتی تو تمام فقہاء شافعیہ

(بقیہ برصفحہ ۲۱۰)

غرض ان سب گروہوں اور فرقوں سے امام صاحب نے مناظرے کیے، ان کی تردید میں رسالے لکھے اور طرح طرح کے مصائب و ابتلا سے دوچار ہوئے! ــــ جیل، نظر بندی، سختی، تشدد و تنگی کہ مطالعہ اور مراجعت کتب تک سے محرومی، قلم، دوات اور کاغذ تک سے مجبوری اور تشدد کا یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رہا جب تک وہ اس دنیا سے رخصت نہ ہو گئے۔

ان حقائق سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحب نے اپنی ساری زندگی صرف علم خالص کے لیے وقف کر رکھی تھی، اس راہ میں وہ سب کچھ برداشت کیا جو پیش آیا، دنیا سے جب رخصت ہوئے تو اپنے قریبی عزیزوں اور رشتہ داروں کے لیے روپیہ پیسہ ترکہ کی صورت میں نہیں چھوڑا۔ ہاں، ملتِ اسلامیہ کے لیے ایک عظیم ترکہ ضرور چھوڑا، وہ تھا، فکر و علم، اور کلام بلیغ، جو ہر اس آدمی کے لیے دلیل و رہنما ہے، جو اسلام پر سے جہالت کے پردے اٹھانا چاہتا ہو، اور تقلید کے بندھن توڑنے میں سرگرم عمل ہو۔

اگلے ابواب میں اس سلسلہ کے بعض دوسرے پہلوؤں پر ہم تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ واللہ ولی التوفیق!

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۹) اور حنفیہ اس کا معاملہ قاضی مالکی ہی کے سامنے پیش کراتے، سبب اس کا یہ تھا کہ مالکیہ کے مذہب میں تعزیر کا دائرہ بہت وسیع ہے جس و شہیر کے علاوہ قتل بھی کیا جا سکتا ہے پس قاضی مالکی سے فتویٰ لیا جاتا تاکہ انتہائی سزا دلائی جا سکے۔" (حاشیہ تذکرہ مولانا ابوالکلام آزاد ص ۲۰۵ طبع اول) لیکن امام ابن تیمیہؒ کی تائید خود مالکی علماء و قضاۃ نے خوب کی تھی جس کا ذکر قدرے اوپر آ چکا ہے اور العقود الدریہ وغیرہ میں وہ تفصیلاً مذکور ہے۔ (ع۔ ح)

(۱۵)

عصرِ ابن تیمیہؒ

نسلِ صالح کا نشو و نما، صرف اس امر پر منحصر ہوتا ہے کہ اس کے ذہن و فکر کی کھیتی اچھی طرح سیراب کی جائے، بادِ سموم سے محفوظ رکھا جائے، اس کی صحیح طور پر نگہداشت کی جائے، ہر ذی حیات اپنے وجود اور اپنی زندگی میں اس فضا سے ضرور متاثر ہوتا ہے، جس میں اسے صبح و شام بسر کرنے پڑتے ہیں، جہاں وہ اٹھتا بیٹھتا ہے، سوسائٹی اور ماحول سے انسان بہت زیادہ متاثر ہوتا ہے، چنانچہ جو عالم جس زمانہ میں پیدا ہوگا، ممکن نہیں کہ وہ اپنے عہد اور اپنے زمانہ سے متاثر نہ ہو، جیسا زمانہ ہوگا ویسا ہی وہ خود بھی بن جائے گا، اگر اس کا عہد فاسد ہے تو ضرور اس کے ذہن و دماغ میں بھی فساد پیدا ہو جائے گا، اور اگر زمانہ صالح ہے تو ممکن نہیں کہ اس صالحیت سے وہ غیر متاثر رہے۔

لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ حالاتِ زمانہ کا اثر کسی شخص پر برعکس ہوتا ہے۔ کثرتِ فساد و فتنہ کے مناظر دیکھ کر بجائے اس کے کہ وہ خود فساد زدہ اور فتنہ گر بن جائے، اصلاحِ احوال پر متوجہ ہوتا ہے، اور میدانِ عمل میں مصلح بن کر نمودار ہوتا ہے، شر کی کثرت اس میں شر نہیں پیدا کرتی، بلکہ وہ عزم صمیم کے ساتھ اس شر کے مقابلہ پر کھڑا ہو جاتا ہے کہ اس کا استیصال کر دے۔ ایسے مصلح کا یہ کام ہوتا ہے کہ شر کے اسباب تلاش کرے اور ان کا قلع قمع کر دے، پھر شر خود بخود مٹ جائے گا، خیر کے چھپے ہوئے مؤثرات ڈھونڈے، اور انہیں عام کر دے، پھر خیر، خود بخود اپنی جگہ بنا لے گا۔

امام ابن تیمیہؒ اور ان کے زمانہ کے مابین یہی صورت پیش آئی۔ ان کی روح نے اس مدرسے

غذاء صالح حاصل کی، جو ابتدائی زندگی میں انہوں نے حاصل کیا تھا، اور جس پر وہ کہولت اور پیری تک زمانہ تک قائم رہے تھے، یعنی اسلام کے پہلے تین بہترین قرنوں کے سرچشموں سے استفادہ، اسوۂ نبویہ کے مخفی خزانوں سے حصولِ فیض، سلف صالح کے آثار سے رہنمائی۔

امام صاحب نے جب شعور کی آنکھیں کھولیں تو سخت ترین ذہنی کشمکش سے دوچار ہوئے انہوں نے اسلام کو جو کچھ پڑھا اور سمجھا تھا اس کی رو سے اسلام ایک نور تھا۔ چمکتا ہوا، جگمگاتا ہوا نور، لیکن ان کے عہد پر گھٹا ٹوپ تاریکی چھائی ہوئی تھی، ہر طرف فتنہ و فساد کی گرم بازاری تھی، اسلام کے ماضی پر انہوں نے نظر ڈالی تو سربلندی، یگانگت، اتحاد اور توانائی کارفرما نظر آئی، لیکن خود اپنے زمانہ پر نظر ڈالی تو دیکھا مسلمان ذلت اور پستی سے دوچار ہیں، مختلف گروہوں اور فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اسلام کی گزشتہ تاریخ کے اوراق میں امام صاحب نے یہ دیکھا کہ اس کا دور حکومت عدل و انصاف اور مساوات کا دور تھا، اہم معاملات میں امام وقت اربابِ حل و عقد سے صلاح و مشورہ کرکے کوئی قدم اٹھاتا تھا، لیکن خود ان کا دور؟ یہ دور تھا استبداد اور قہرمانیت کا، جس میں قوی، کمزور کو کھایا چاہتا تھا، حاکم محکوم کا گوشت چبالیتا تھا، رعایا کی نہ جان محفوظ تھی نہ مال، نہ اسے سکون میسر تھا نہ عافیت،

یہ حالات تھے جب یہ مردِ مصلح ——— امام ابن تیمیہؒ رحمۃ اللہ علیہ ——— اصلاح کا پرچم لے کر میدان میں اترا تا کہ اپنی بیمار ملت کا علاج کرے۔ اور اسے تندرست کر دے، اس نے جو نسخہ اپنی بیمار قوم کے لیے تجویز کیا وہ تیر بہدف تھا، اور یہ بڑا آسان نسخہ تھا، اس کا طریقِ استعمال بھی بہت آسان تھا یہ نسخہ تھا کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اعمالِ صحابہ، اور آثار کبار تابعین کی پیروی کا۔

امام صاحب یہ نسخہ اور یہ دوا لے کر تشریف لائے، انہوں نے پکار پکار کر اسے عام کر دیا، غور کیجیے تو امام صاحب کے افکار علمیہ، وقت کی بیماریوں کے علاج پر مشتمل ہیں، ان کے زمانہ میں جتنی بھی ذہنی علمی، عملی، عقلی، دینی اور قومی بیماریاں پھیلی ہوئی تھیں، ان سب کا مداوا صرف اسلام کی صحیح تعلیمات پر خلوص اور سچائی کے ساتھ عمل کرنا تھا۔

اگر ان اسباب و بواعث کا تجزیہ کیا جائے جنہوں نے امام صاحب کو اس پر آمادہ کیا کہ وہ اپنے وقت اور عہد کے خلاف شمشیر بے نیام بن جائیں، تو معلوم ہوگا کہ وہ یہی تھے کہ ان کا عہد فتنہ اور شر کا زمانہ بن گیا تھا، اس عہد کے لوگ فساد اور فتنہ کے تابع ہو گئے تھے، ان کا عمل کج تھا یا ان کی فکر میں بھی کجی تھی، بلکہ یہ دونوں چیزیں ——— فکر و عمل کی کجی ——— بیک وقت موجود تھیں۔

اب ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ امام صاحب کے زمانہ کے سیاسی، حربی، علمی، فکری، اجتماعی اور اخلاقی حالات پر روشنی ڈالیں، اس کے بعد اس عہد کے فرق اسلامیہ پر بھی گفتگو کریں گے! انشاء اللہ!

(۱۶)

عہدِ ابن تیمیہؒ کے سیاسی حالات

ابوداؤد اور بیہقی روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"اندیشہ ہے کہ تم پر دوسری قومیں اس طرح ٹوٹ پڑیں گی جس طرح چیونٹیاں کھانے کے برتن پر ٹوٹ پڑتی ہیں، ایک شخص نے عرض کیا، اُس روز کیا ہماری تعداد بہت کم ہوگی؟ فرمایا، بلکہ تمہاری تعداد بہت زیادہ ہوگی، لیکن تم سیلاب کے جھاگ کی طرح ہو جاؤ گے، اللہ تعالیٰ دشمنوں کے دل سے تمہاری ہیبت نکال لے گا، اور تمہارے قلوب میں وہن پیدا کر دے گا، ایک شخص نے عرض کیا، یا رسول اللہ "وھن" کیا چیز ہے؟ فرمایا "حبِ دنیا اور کراہیتِ موت"![1]

یہ بیان پورے طور پر ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کے مسلمانوں پر اسی طرح منطبق ہوتا ہے جس طرح ماقبل و مابعد کی صدیوں میں بھی منطبق ہوتا رہا ہے، دنیا کے ہر خطہ میں مسلمانوں کا حال یہ تھا کہ وہ چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں بٹے ہوئے تھے، اور ایک دوسرے کی کاٹ میں لگے رہتے تھے، ایک دوسرے کو محبت کرنے والے مومن کی شان سے نہیں، تاک میں رہنے والے دشمن کی حیثیت سے دیکھتے تھے، اور مسلمانوں کے ملوک و سلاطین اپنی رعایا کو استبداد و قہرمانیت کا شکار بنائے ہوئے تھے۔ شروع ساتویں صدی ہجری کی سیاسی صورت صاحبِ تاریخ "الکامل" کے الفاظ میں یہ تھی:

"ان ایام میں اسلام اور مسلمانوں کو ایسے ابتلاء سے دوچار ہونا پڑا جس سے کبھی کسی قوم کو سابقہ نہیں پڑا تھا، ان بلاؤں میں ایک تو تاتاری تھے جو مشرق سے ٹڈی دل

---

[1] مشکوٰۃ ص [illegible]

کی طرح اُمڈے، اور ایسے افعال کا ارتکاب کیا کہ جس نے سُنا کانپ اُٹھا۔ دوسری بلا فرنگیوں کی تھی، یہ مغرب سے اُٹھے، شام کی طرف بڑھے، مصر کو اپنی لپیٹ میں لینے کی کوشش کی اور مصر کے ایک سرحدی مقام دمیاط پر اپنا جھنڈا گاڑ دیا، یہاں سے وہ پورے مصر پر چھا جاتے اگر خدا نے اپنا فضل نہ کیا ہوتا اور مسلمانوں کو ان پر غالب نہ کر دیا ہوتا۔"

یہ مورخ ابن اثیر کے الفاظ میں جو تاتاریوں کی غارت گری کے زمانہ میں موجود تھا، یہ اس شخص کا کلام ہے جس نے ان کی بلاؤں اور حادثوں کا بچشم خود معاینہ اور مشاہدہ کیا تھا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام پر تین طرف سے یورش ہوئی، مشرق کی طرف سے تاتاریوں نے حملہ کیا، مغرب سے صلیبی (عیسائی) اُٹھے، اور داخلی طور پر مسلمان امرا، اور مسلم فرقوں کی باہمی رزم آرائی نے حالات زیادہ سے زیادہ ابتر کر دیئے، پھر وہ ذمی تھے، جو دشمن کے آلۂ کار بنے ہوئے تھے، اور وہ اسلامی فرقے تھے جو کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھتے تھے، لیکن بت پرست تاتاریوں کے لیے راستہ ہموار کر رہے تھے۔ اور مسلمانوں کے سربستہ رازوں سے دشمنانِ اسلام کو مطلع کرتے تھے۔

مسلمانوں کے ان تینوں دشمنوں کے متعلق ہم یہاں چند اشارات کرنا چاہتے ہیں:

عیسائی، جن کی مسلمانوں سے پانچویں صدی ہجری سے چپقلش شروع ہو گئی تھی، گیارہویں صدی تک یہ سلسلہ چلتا رہا، واقعات کا یہی سلسلہ ہے جو یورپ کی سیاسی اصطلاح میں "مسئلہ شرقیہ" کہلاتا ہے

اس چپقلش کا پس منظر

واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے عہد سے قبل صورتِ حال یہ تھی کہ قدیم زمانے سے فارس اور یونان میں ٹھنی رہتی تھی۔ پھر جب یونانیوں کی جگہ رومیوں نے لے لی تو اب روم اور فارس کے درمیان جنگ و پیکار کا سلسلہ شروع ہوا، کبھی ایک غالب آ جاتا کبھی دوسرا، پھر جب اسلام نمودار ہوا، اور جنگ و پیکار کا سلسلہ مسلمانوں اور دوسری قوموں میں شروع ہوا تو پانسہ پلٹ گیا، اور مشرق کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ آ گئی۔ رومیوں (عیسائیوں) نے ڈٹ کر مقابلہ کرنے کی کوشش کی مگر فاش شکست کھائی۔ مسلمان شام کی طرف بڑھے اور اسے فتح کر لیا۔ مصر پر چڑھائی کی اور اسے زیر کر لیا، بہت جلد ان اقالیم پر اسلام کی معدلت و نصفت کا پرچم لہرانے لگا، تا آنکہ امویوں اور عباسیوں کے عہد میں جیوشِ اسلامیہ نے رومیوں کی طاقت ختم کر دی۔

سلجوقیوں کے کارنامے

لیکن جب کامگاری کا یہ دور ختم ہوا، اور دولتِ اسلامیہ کبریٰ چھوٹی چھوٹی حکومتوں میں تقسیم ہو گئی تو افسوس مسلمانوں نے آپس میں دست و گریباں ہونا شروع کر دیا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی دہشت رومیوں کے دل سے نکل گئی، وہ مطلق ہو کر قوت

اور موقع کا انتظار کرنے لگے، تاکہ ایک کے بعد دوسری مسلم حکومت کا تختہ الٹ دیں لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ مراد پوری نہ کی، ایک نئی اسلامی حکومت ــــ دولتِ سلجوقیہ ــــ ابھری، یہ سلجوقی ترکستان کے میدان سے نکلے، اسلام قبول کیا، اور سارے خراسان کے حاکم بن گئے، خلفا بنی عباس کی اخلاقی تائید نے ان کی قوت میں اور اضافہ کر دیا، یہاں تک کہ انھوں نے مصر کے فاطمیوں کے ہاتھ سے مصر، سعید یا زشام اور فلسطین کا علاقہ چھین لیا، پھر اور آگے بڑھے اور ایشیائے کوچک کا علاقہ رومی عیسائیوں سے چھین لیا، اور بازنطینی حکومت کی قوت پارہ پارہ کر دی، یہاں تک کہ بازنطینی حکومت کو یہ خدشہ پیدا ہو گیا کہ قسطنطنیہ کو بھی ایک لقمہ تر کی طرح وہ ہضم کر لیں گے اگر کہیں اس طرف بڑھے تو پھر اسے فتح کرنے میں انھیں کوئی دشواری نہ پیش آئے گی۔ ایک پکے ہوئے پھل کی طرح وہ ان کی گود میں آ رہے گا۔

یورپ کے دندانِ آز مشرق پر اب عیسائیوں کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ تھا کہ دستِ استعانت اپنے لاطینی بھائیوں یعنی روما، فرانس اور یورپ کے باقی علاقوں کی طرف بڑھائیں، اگرچہ فرقہ پرستی کا زہر عیسائیوں میں بھی تھا، اور یہ بھی مختلف رزم آرا فرقوں میں بٹے ہوئے تھے، لیکن وہ یہ گوارا کرنے پر تیار تھے کہ انھیں ان کا کوئی عیسائی بھائی دحکومت یا فرقہ کھا لے، مگر اس کے لیے آمادہ نہیں تھے کہ مسلمانوں کا لقمہ بن جائیں، چنانچہ اسی جذبہ کے ماتحت انھوں نے امداد و اعانت کی صدا بلند کی، اور یورپ کی امداد کے خواہاں ہوئے۔

لاطینیوں کو یہ موقع بہت غنیمت معلوم ہوا، وہ ایک عرصہ سے اس فکر میں تھے کہ کلیسائے قسطنطنیہ کو اپنے قبضہ میں کر لیں۔ بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر وہ یہ چاہتے تھے کہ بیت المقدس ان کے زیرنگیں ہو جائے، اس لیے کہ وہ مسیحیت کا ابتدائی گہوارہ تھا، یہیں مسیح علیہ السلام پیدا ہوئے تھے، پس جو بیت المقدس پر قابض ہو گیا، وہ گویا ساری دنیا کے مسیحیوں کا مقتدا اور سالار بن گیا، اور یہ مقصد اس وقت تک پورا نہیں ہو سکتا تھا جب تک قسطنطنیہ پر قبضہ نہ کر لیا جائے، گویا سیاسی اور دینی دونوں اغراض کا تقاضا یہ تھا کہ صدائے استعانت کا جواب باصواب دیا جائے، چنانچہ انھوں نے اپنے عیسائی بھائیوں کی آواز پر لبیک کہا، اصحاب سیاست اور رجالِ دین دونوں مدد کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے۔ راہبوں نے اپنا گوشہ خلوت ترک کیا، اور عوام و خواص میں اس مقصد کی تبلیغ کرنے لگے

صلیبی لڑائیوں کا اصل سبب حروبِ صلیبیہ میں سے پہلی صلیبی جنگ کا انتساب بطرس راہب

کی طرف کیا جاتا ہے، کیونکہ وہی تھا جو بلادِ مقدسہ کی فتح پر لوگوں کو ابھارنے کے لیے نکلا تھا، اور دور دراز گوشہ تک اس نے اپنی آواز پہنچائی تھی، اس کی اس دینی اور مادّی دعوت نے عوام کے دلوں میں گھر کرلیا، سب سے بڑا ظاہری سبب حروبِ صلیبیہ کا یہی ہے، لیکن تاریخ اس حقیقت کی شاہد ہے کہ بڑے بڑے واقعات و حوادث کے جو ظاہری اسباب ہوتے ہیں، درحقیقت وہ ہمیشہ کمزور ترین اسباب ہوتے ہیں، اور قوی تر اسباب وہ ہوتے ہیں جو اربابِ سیاست کے ذہن و دماغ میں پرورش پاتے ہیں اور وہ مشتمل ہوتے ہیں طمع پر، دوسروں پر غلبہ اور اقتدار حاصل کرنے پر، حکومت اور فرماں روائی کی باگ ہاتھ میں لے لینے پر — !

بلادِ اسلامیہ پر فرنگیوں کے حملے

لاطینی حکومت ایک عرصہ سے مسلمانوں سے برسرِ پرخاش تھی، اندلس اور بحرِ ابیض متوسط کے علاقہ میں اس کی ریشہ دوانیاں برابر جاری رہتی تھیں۔ ابن اثیر کا قول ہے :-

"ظہورِ فرنگ کی ابتدا، اور بلادِ اسلام پر ان کا حملہ، استیلاء اور خروج ۴۷۸ھ سے شروع ہوتا ہے، اسی زمانہ میں لاطینیوں نے طلیطلہ اور اندلس کے بعض دوسرے مقامات پر مسلمانوں کو شکست دے کر قبضہ کرلیا، پھر انہوں نے ۴۸۴ھ میں جزیرہ صقلیہ (سسلی) پر چڑھائی کی اور قبضہ کرلیا، اس سے فارغ ہو کر وہ بلادِ افریقیہ میں بڑھے اور کئی مقامات پر قابض ہوگئے، پھر ۴۹۰ھ میں انہوں نے شام پر خروج کیا"[1]

صلیبیوں کی یلغار اور اس کا ترکی جواب

شرقِ اسلامی پر صلیبیوں نے بظاہر دینی اور درحقیقت سیاسی جذبہ سے سرشار ہو کر چڑھائی کی، پہلے پہل تو اس ریلے کو سلجوقیوں نے روک لیا، لیکن جب جنگ نے طول کھینچا تو صلیبی فوجیں بیت المقدس پر قابض ہوگئیں، انہوں نے مسلمانوں پر بے پناہ مظالم توڑے، ان کی سفاکی اور درندگی

[1] الکامل (ابن اثیر) ص ۹۴ ج ۱۰-

حروبِ صلیبیہ کے اسباب کا ذکر کرتے ہوئے ابن اثیر نے لکھا ہے کہ مصر کی فاطمی حکومت نے جب دیکھا کہ سلجوقی برابر بڑھ رہے ہیں اور توسیعِ مملکت میں کامیابی حاصل کر رہے ہیں، یہاں تک کہ شام تک پر قابض ہوگئے ہیں، اور ان کے بڑھتے ہوئے قدم کسی طرح نہیں روکے جا سکتے تو انہوں نے ملوکِ فرنگ سے خط و کتابت شروع کی، ابن اثیر کے الفاظ یہ ہیں: "بیان کیا جاتا ہے کہ مصر کے علویین نے جب دولتِ سلجوقیہ کا تمکن اور استیلاء شام سے لیکر غزہ تک دیکھا، اور ان کے اور سلجوقیوں کے درمیان کوئی دوسرا علاقہ موجود نہیں رہا تو وہ سہم گئے، اور فرنگی حکمرانوں کو اکسایا کہ شام پر قبضہ کرلیں"

کا یہ عالم تھا کہ ان کے دینی بھائی عیسائی بھی اگر لپیٹ میں آ گئے تو نہ جان سلامت رہ جا سکے نہ مال، لیکن لاطینیوں کو یہ کامگاری کچھ زیادہ راس نہ آئی، کافی عرصہ تک توان کی تمتندی کا دور قائم رہا، انہوں نے بازنطینی حکومت کو قدرے استوار کرلیا، اور عیسائیوں کی ایک بہت بڑی جماعت کلیسائے قسطنطنیہ سے وابستہ بھی ہوگئی، لیکن کچھ عرصہ کے بعد ان کے مذہبی اختلافات نے پھر سر اٹھایا، مصیبت اور خطرے کی وجہ سے جو اختلافات ماند پڑ گئے تھے، تھوڑے سے اطمینان پر اغراض نے انہیں پھر منقسم کر دیا، ان کے تنازعات نے بڑی شدت اختیار کرلی، بعد میں جو ذلت بخش شکست ہوئی درحقیقت اس کے اسباب انہوں نے خود ہی فراہم کر لیے تھے، جنگ کے زمانہ میں یہ پنہاں تھے، نعمت و راحت کے زمانہ میں نمایاں ہو گئے۔

اب وہ زمانہ آیا کہ مسلمان چونکے، انہوں نے اپنی پراگندہ قوتوں کو مجتمع کیا، انہوں نے عیسائیوں کے اختلافات سے فائدہ اٹھایا، جنگی تیاریاں مکمل کیں اور دینی جذبہ سے سرشار ہو کر تلواریں سونت کر میدان میں کود پڑے اور اس وقت تک نیام میں نہ کیں جب تک اپنی سرزمین سے نکال باہر نہ کر دیا۔ ایک عرصۂ دراز تک مسلمانوں کو یہ جنگ جاری رکھنی پڑی۔ پہلے سلاجقہ نے صلیبی یلغار کا ترکی بہ ترکی جواب دیا، پھر ایوبی[1] میدان میں آئے اور انہوں نے بڑی خوبی سے مورچہ سنبھال لیا، پھر مصری جیوش نے آخری بار اس زور کا حملہ کیا کہ فرنگی جیوش کو سمندر میں دھکیل دیا، اور ان کے کئی بادشاہوں کو گرفتار کرکے جیل میں ڈال دیا۔

ذمی عیسائیوں سے مسلمانوں کا سلوک

ان قیامت خیز جنگوں میں، جو مسلمانوں کو مسیحیوں سے لڑنا پڑیں، ایک بڑا اور اہم مسئلہ ذمیوں کا تھا، یہ کثیر تعداد میں مسلم مملکت کی رعایا تھے، خاص طور پر فلسطین میں تو ان کی بہت بڑی تعداد آباد تھی، جو برکت و سعادت کے لیے اراضی مقدسہ کی مجاوری کرتی تھی۔ یہ لوگ صلیبیوں کے جاسوس نہ سہی، تاہم اتنا تو ماننا پڑے گا کہ ان کے دل بہر حال اپنے ہم مذہبوں کے ساتھ تھے، جب کبھی مسلمانوں کو ہلاکت اور تباہی سے دوچار ہونا پڑتا۔ یہ خوش ہوتے، انکی مسرت چھپائے نہ چھپتی، خصوصاً جب تک کہ ان کو لاطینی عیسائیوں کی ماتحتی سے سابقہ نہیں پڑا تھا۔ انہوں نے اندازہ کرلیا کہ مسلمانوں کا "عمامہ" تثلیثی صلیبی تاج کے مقابلہ میں کہیں رحیم و کریم ہے، بعض عیسائی تعصب میں ایسے تھے کہ اپنے عیسائی برادران کے برے سلوک کو بھی مسلمانوں کے مقابلے میں برداشت کرنے کے لیے آمادہ رہتے تھے۔ یہ درست ہے کہ عیسائیوں کی یہ

---

[1] حضرت صلاح الدین ایوبی کی طرف منسوب (ع، ج)

روش قدرتی تھی، تاہم مسلمانوں نے مناسب سمجھا کہ محتاط پالیسی پر عامل ہو جائیں قبل اس کے کہ کوئی واقعہ رونما ہو۔ چنانچہ بعض دفعہ عیسائیوں کو اپنے سے دُور بھی کر دینا پڑتا تھا کہ مبادا حملے کے وقت عیسائی حملہ آوروں کا ساتھ دیں، یا مسلمانوں کے راز افشا کر دیں۔

ابن اثیر نے "الکامل" میں انطاکیہ پر عیسائیوں کے پہلے حملے کے سلسلے میں مندرجہ ذیل تصریحات کی ہیں:

"حاکم (مسلمان) انطاکیہ کو جب یہ اطلاع ملی کہ لاطینی فوجیں اس کی طرف بڑھ رہی ہیں تو اسے ان عیسائیوں سے اندیشہ پیدا ہوا جو انطاکیہ میں مقیم تھے، حاکم شہر نے صرف مسلمانوں کو شہر سے باہر نکالا، اور حکم دیا کہ خندق کھودیں، دوسرے دن اس نے عیسائی رعایا سے یہ کام لیا، ان کے ساتھ کوئی مسلمان کام نہیں کر رہا تھا، یہ عیسائی (ذمی) عصر تک تندہی سے اپنا کام کرتے رہے، پھر جب انہوں نے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ کیا، تو حاکم شہر نے انہیں روک دیا، اور کہا، جب تک ہم میں اور فرنگیوں میں فیصلہ نہ ہو جائے تم اندر نہیں آسکتے، انہوں نے کہا، ہمارے بچوں اور عورتوں کی حفاظت کون کرے گا، امیر نے جواب دیا، ان کی طرف سے بے فکر رہو، یہ عیسائی پھر شہر میں نہیں داخل ہوئے، اور فرنگی لشکر میں جاکر مقیم ہو گئے، فرنگیوں نے نو مہینے تک انطاکیہ کا محاصرہ جاری رکھا، لیکن امیر شہر کی شجاعت، جودتِ رائے اور حزم و احتیاط کے ایسے مناظر نظر آئے جن کی اس سے پہلے کوئی مثال نہیں ملی تھی، امیر شہر نے پوری شرافت اور دیانت کے ساتھ انطاکیہ کے ان عیسائیوں کے اہل و عیال کی حفاظت کی جنہیں اس نے شہر میں داخل ہونے سے جنگی مصالح کی بنا پر روک دیا تھا، اور کسی طرح کی تکلیف نہیں پہنچنے دی"[1]

اس واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمانوں کی ان عیسائیوں کے متعلق کیا رائے تھی جو ان کے ساتھ مقیم تھے، وہ بجا طور پر ان کی طرف سے مطمئن نہیں تھے۔ کیونکہ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق تھا، یہ جنگ سیاسی نہیں، دینی تھی، جنگ عیسائیوں اور مسلمانوں کے مابین ہو رہی تھی، ہر عیسائی مسلمان کے لیے دشمن تھا، ہر مسلمان، نصرانی کے لیے دشمن تھا، پس احتیاط تو لازمی تھی، لیکن ان سب باتوں کے باوجود مسلمانوں نے بہر حال عقد ذمہ وفا کیا، ذمہ داری کو خوب نبھایا، جب تک ممکن ہو سکا

---

[1] الکامل، ص ۹۵ ج ۱۰

انہوں نے جن غیر مسلموں کو اپنے ذمہ میں لے لیا تھا ان کی حفاظت اور نگہداشت میں ذرا کوتاہی نہ کی،

یہ تھے وہ حالات امام ابن تیمیہؒ کے اس زمانہ کے جن سے ان کو سابقہ پڑا، پھر اگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اہلِ ذمہ کے لیے امتیازی نشان مقرر کرنے کی تجویز کی تھی تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔ کیونکہ ان کی تحقیر کے لیے یہ تجویز نہیں کی گئی تھی، بلکہ اس سے غرض یہ تھی کہ عام مسلمانوں کو ذمیوں کی پہچان رہے، اور غلطی سے بھی ان کے بارے میں کوئی ایسی بات نہ ہونے پائے جو ان کے لیے ناگواری کا باعث ہو۔

غدار مسلمانوں کی فتنہ انگیزیاں

یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ مشرقی عیسائیوں کے دل تو بہر حال اپنے غربی ہم مذہبوں کے ساتھ تھے، لیکن یہ کتنی حیرت کی بات ہے کہ مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی تھے جو دعوائے اسلام بھی رکھتے تھے اور عیسائیوں سے مسلمانوں کے خلاف ساز باز کر رہے تھے، سنہ ۵۲۳ھ (۱۱۲۸ء) میں اسماعیلیوں نے کوہستان کے متعدد قلعوں پر قبضہ کر لیا، بعلبک کے اس علاقہ میں نصیریہ، دروزیہ اور مجوس وغیرہ کی آبادی بہت زیادہ تھی، ایک شخص جس کا نام مزدغانی تھا یہاں کا حاکم بن بیٹھا، اس نے بڑے ٹھاٹھ پیدا کر لیے، اور بہت سے لوگوں کو وابستۂ دامن کر لیا، نیز فرنگیوں سے خط و کتابت شروع کر دی، اس خط و کتابت کی رو سے طے یہ ہوا کہ:-

"عیسائی دمشق لے لیں، اور مزدغانی شہر صور پر قابض رہے۔ بات طے ہو گئی، عہد پختہ ہو گیا، جمعہ کا دن، اس کام کے لیے مقرر کیا گیا، مزدغانی نے اسماعیلیوں کو ہدایت کی کہ اس دن بڑی احتیاط سے کام لیں، جامع مسجد کے دروازوں کی طرف سے کسی کو باہر نہ نکلنے دیں تاکہ فرنگی اطمینان سے آئیں اور شہر پر قبضہ کر لیں، لیکن یہ بھنک کہیں حاکم دمشق تاج الملوک کے کان میں پڑ گئی، اس نے مزدغانی کو اپنے حضور میں طلب کیا، وہ آیا، تاج الملوک اسے تخلیہ میں لے گیا، اور قتل کر دیا، اور اس کا سر قلعہ کے دروازے پر لٹکا دیا اور شہر میں باطنیوں کے قتلِ عام کی منادی کرا دی[1]"

جب فرنگیوں کو اپنے "مسلمان دوست" کے اس عبرت ناک انجام کی اطلاع ملی تو سب نے مل کر دمشق پر ہلہ بول دیا، لیکن مسلمانوں نے ڈٹ کر مقابلہ کیا، اور جنگ کا مزا خوب اچھی طرح چکھانے کے بعد اپنے باطنی دوستوں کے پاس انہیں جہنم میں پہنچا دیا۔

یہ تھے وہ اسماعیلی جن کی پہاڑوں میں بود و باش تھی وہ برابر عیسائیوں اور ان کے بعد تاتاریوں سے ساز باز رکھتے آرہے تھے اور موقع بہ موقع مسلمانوں کو تنگ کرتے رہتے تھے۔ امام صاحب نے

---

[1] الکامل ص ۲۲۴ ج ۱۰

تاتاریوں کو دمشق کے دروازے سے دھکیلنے کے بعد ان کا قلع قمع کرنے میں بڑا نمایاں حصہ لیا تھا اور انہیں مجبور کر دیا تھا کہ کوہستان میں رعایا بن کر رہیں، عشور دیں، زکوٰۃ ادا کریں، احکام سلطانی کو بجالائیں، اور انہیں طوعاً و کرہاً یہ باتیں ماننی ہی پڑیں۔

تاتاریوں کی تاخت

سطور بالا میں مذکورہ صلیبی جنگوں کا زمانہ امام ابن تیمیہؒ سے قریب ہی گزرا تھا۔ امام صاحب نے ان ہولناک اور خوں ریز جنگوں کے آثار دیکھے تھے، جو بربادیاں ان جنگوں نے چھوڑی تھیں ان کا معاینہ کیا تھا، پھر تاتاریوں کا دور آتا ہے، تاتاریوں کی یلغار اور یورش کا آغاز، حروب صلیبیہ کے آخری دور سے ہوتا ہے صلیبی جنگیں ایک خاص دائرہ کے گرد گردش کرتی رہیں، یہ دائرہ تھا شام، مصر، اور ایشیائے کوچک کا، اس دائرہ سے انہوں نے قدم آگے نہیں بڑھایا، لیکن تاتاری مشرق اقصیٰ سے تاخت کرتے ہوئے آئے اور جو ملک راستہ میں پڑا اسے مٹی کا ڈھیر بنا دیا، جو قوم سامنے آئی اسے پارہ پارہ کر دیا، یہاں تک کہ یہ وحشیوں کی قوم شام تک پہنچ گئی اور اس کے بڑے علاقہ پر قابض ہو گئی۔ مصر پر دھاوا کیا لیکن شامی اور مصری لشکر نے ایسا منہ توڑ جواب دیا کہ لپسپا ہوتے ہی بنی، یاد رہے مصر و شام کے در و دیوار جس نور سے منور تھے وہ تھا امام جلیل ابن تیمیہؒ کا!

تاتاریوں کی وحشت، بربریت، درندگی، اور خوں آشامی کا کیا حال تھا، اسے ابن اثیرؒ کی زبان سے سنیئے، انہوں نے بڑی خوبی سے اس وحشی قوم کے عادات و خصائل اور مزاج و طینت کی تصویر کشی کی ہے،

تاتاریوں کے ہولناک مظالم کا بیان

ابن اثیرؒ فرماتے ہیں:

"تاتاریوں کی غارت گری اور درندگی کا ذکر ایک عرصہ تک میں نظر انداز کرتا رہا، بھلا کس کا یہ یارا تھا کہ اسلام اور مسلمانوں کی خبر مرگ لکھنے بیٹھتا؟ کون ایسا دل تھا جو آسانی سے اس ذکر کو برداشت کر لیتا؟ کاش میری ماں نے مجھے نہ جنا ہوتا۔ یٰلَیْتَنِیْ مِتُّ قَبْلَ هٰذَا وَكُنْتُ نَسْیًا مَّنْسِیًّا (کاش ان حوادث کے وقوع سے پہلے میں مرجاتا اور نسیاً منسیاً ہو جاتا)، لیکن دوستوں کی ایک جماعت نے مجھے اکسایا کہ ان حوادث کو قلمبند کر معل۔ پھر بھی میں متوقف رہا، تاہم سوچا کہ عدم ذکر سے بھی کوئی نفع نہ ہوگا۔ آخر قلم اٹھانا پڑا، سنو! اس حادثہ عظمیٰ اور مصیبت کبریٰ نے لیل و نہار کو بانجھ بنا دیا کہ اس کی کوئی مثال نہیں پیش کر سکے۔ یوں تو ساری مخلوق

الٰہی ان تاتاریوں کی زخم خوردہ ہے لیکن مسلمان خاص طور پر ان کے تیر ستم کا نشانہ تھے، اگر کوئی یہ کہے تو ذرا بھی غلط نہیں ہوگا کہ از آدم تا ایندم خلق کو ایسے ابتلاء سے دوچار نہیں ہونا پڑا، تاریخ میں ایسے یا اس سے ملتے جلتے واقعات کا سرے سے وجود نہیں ہے، اور شاید قیام قیامت تک اب دنیا ایسے جگر فگار اور لرزہ خیز حوادث نہیں دیکھے گی۔

ان تاتاریوں کا حال یہ تھا کہ انہوں نے کسی کو معاف نہیں کیا، انہوں نے عورتوں کو قتل کیا، بچوں کی گردنیں کاٹیں، مردوں کا خون بہایا، حاملہ عورتوں کے پیٹ پھاڑ دیئے، جنین میں پلنے والے بچوں سے زندگی کی رمق چھین لی، فانا للہ وانا الیہ راجعون "بے شک ہم خدا کے لیے ہیں، اور اسی کی طرف ہمیں واپس جانا ہے" ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ یہ ایسا حادثہ تھا جس کے شرارے آسمان سے باتیں کرتے تھے، جس کا ضرر عام تھا، بلاد و امصار میں یہ آندھی کی طرح پہنچا، اور ہر چیز کو اس نے اپنی لپیٹ میں لے لیا۔

یہ قوم (تاتاری) اطراف چین سے نکلی۔ بلاد ترکستان کا رخ کیا، یہاں سے اور آگے بڑھی، ماوراء النہر پہنچی، پھر اس کا ایک گروہ خراسان پر یورش کرتا ہوا بڑھا، اور یہاں آکر اس نے تخریب، انہدام، غارت گری، لوٹ مار، اور قتل و نہب کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا، یہاں سے یہ رے اور ہمذان پہنچے، سرحد عراق تک پہنچ گئے، پھر بلاد آذربائیجان میں گھس آئے، یہاں پہنچکر شہر ویران کر دیئے، عمارتیں ڈھادیں، لوگوں کو قتل کر دیا، کوئی بھی ان کے دست تظلم سے نہ بچ سکا، الاماشاء اللہ، انہوں نے وہ مظالم کیے، جن کی نظیر نہیں ملتی، جو کبھی سننے میں نہیں آئے۔

پھر یہ تاتاری، بلاد قفجاق میں پہنچے، یہاں کی بہت سی آبادی کو موت کے گھاٹ اتار دیا، کچھ بیچارے بھاگ کر غاروں میں اور پہاڑوں پر پناہ گزیں ہوکر ہمیشہ کے لیے بے وطن ہو گئے، اور ان کے شہروں پر تاتاریوں نے قبضہ کر لیا، اور یہ سب کچھ بہت مختصر زمانہ میں ہوا۔ پھر تاتاریوں کا ایک دوسرا گروہ، بلاد ہند، سجستان اور کرمان وغیرہ کی طرف بڑھا، اس نے بھی اپنے دوسرے ساتھیوں اور بھائیوں کی طرح، ان مقامات کے بے گناہ باشندوں پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے۔

مؤرخین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ سکندر نے بے شک دنیا کے ایک بڑے حصہ پر قبضہ کر لیا تھا، لیکن تاتاریوں کی سی سرعت اسے بھی میسر نہ آئی تھی، اسے دنیا کا بڑا حصہ فتح کرنے میں تقریباً دس سال کی مدت لگ گئی تھی، سکندر نے کوئی خون ناحق نہیں کیا، جہاں کے لوگوں نے سر اطاعت خم کیا، سکندر نے عفو و مرحمت کا سلوک کیا، لیکن یہ تاتاری ؟ انہوں نے معمورۂ ارض کے اکثر اور آباد ترین اور تعلیم و تہذیب سے آراستہ حصہ پر بہت تھوڑی مدت یعنی ایک ہی سال میں قبضہ کر لیا، ان کی دہشت کا یہ عالم تھا کہ جس شہر تک یہ نہیں پہنچ سکے تھے وہاں کے لوگ بھی رات کو سوتے تھے تو اس ڈر سے نیند نہیں آتی تھی کہ کہیں تاتاری نہ آجائیں اور حملہ نہ کر دیں۔

یہ تاتاری ہر اعتبار سے خود کفیل بھی تھے، انہیں مفتوح اور محارب قوموں سے کسی امداد کی حاجت نہیں تھی، ان کے پاس بکریاں تھیں، گائیں تھیں، گھوڑے تھے، اور دوسرے چوپائے تھے، جن کا گوشت بھی کھاتے تھے، اور جن پر سواری بھی کرتے تھے، ان کے یہ جانور اپنے سموں سے زمین روند ڈالتے تھے، یہ گھاس اور تپیوں پر گزارہ کرتے تھے، یہی ان کا چارہ تھا، دانہ سے انہیں کوئی سروکار نہ تھا۔ اس کی لذت سے یہ واقف ہی نہ تھے، پس یہ تاتاری جہاں کہیں منزل کرتے تھے، خود ہی اپنی ضروریات پوری کر لیتے تھے، خارج سے کسی مدد کی انہیں ضرورت ہی نہ تھی۔

ان تاتاریوں کی مذہبی کیفیت یہ تھی کہ یہ سورج پرست تھے، طلوع آفتاب کے وقت سجدے میں گر جاتے تھے، کوئی چیز ان کے نزدیک حرام نہ تھی، ہر قسم کا جانور یہ مزے لے لے کر کھاتے تھے، یہاں تک کہ کتے اور سؤر تک کو نہ چھوڑتے تھے، نکاح کے قائل نہیں تھے، ایک عورت کئی کئی آدمیوں کی بیوی بن کر رہتی تھی، اولاد ہوتی تو کوئی اس کا باپ نہ تسلیم کیا جاتا!"

یہ ہے تصویر کشی اس وحشی قوم کی جو ساتویں صدی ہجری میں ساری دنیا خصوصاً مسلمانوں کے لیے اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا ابتلا تھا۔

بغداد کی المناک تباہی اب ہم یہ بتائیں گے کہ مغول (تاتاریوں) کے ہاتھوں پایۂ تخت خلافت بغداد پر کیا گزری ؟ یہ حادثہ اپنے اندر عبرت کے بہت سے پہلو پنہاں رکھتا ہے، یہ حادثہ اپنی نوعیت میں عجیب و غریب تھا، بغداد صرف تاتاریوں کی غارت گری اور

بہیمیت ہی کا شکار نہیں بنا، کوئی شبہہ نہیں تاتاری ایک بلائے عظیم تھے، انہوں نے تہذیبوں اور تمدنوں کو جڑ سے اکھاڑ کر پھینک دیا، لیکن ایک اور مصیبت بھی تھی، وہ تھی داخلی اور اندرونی، بغداد میں کافی تعداد عیسائیوں اور یہودیوں کی آباد تھی، یہ تاتاریوں سے ساز باز اور نامہ و پیام رکھتے تھے، پھر ان سب کے علاوہ ابن علقمی تھا[1]، انتہائی چالاک، موقعہ شناس اور غدار، علقمی بغداد کے آخری خلیفہ مستعصم کا وزیر اعظم تھا، یہ بڑا غالی شیعہ تھا، اس نے خدائے واحد و قہار کی بندگی پر، تاتاری آفتاب پرستوں کی بندگی کو ترجیح دی، اس نے اپنے دین سے خیانت کی، اس نے اپنے ملک سے خیانت کی، اس نے انسانیت اور شرافت سے خیانت کی، اس نے جب عنانِ وزارت ہاتھ میں لی تو بغداد کی فوج ایک لاکھ افراد پر مشتمل تھی، جو ہر طرح کے سلاح جنگ اور ساز و سامانِ پیکار سے آراستہ تھی، لیکن ابن علقمی نے تخفیف شروع کر دی، یہاں تک کہ صرف دس ہزار نفوس فوج میں باقی رہ گئے، تاتاریوں کو اس حقیقت کا علم ہو گیا، ان کی طمع بڑھی، موقع سے فائدہ اٹھا کر انہوں نے چاہا کہ بغداد پر قبضہ کر لیں، وہ اپنی پوری درندگی اور سفاکی، بہیمیت اور وحشت کے ساتھ آئے، انہوں نے خلیفہ کے سامنے یہ تجویز پیش کی کہ عراق کا نصف خراج یہ لیا کریں، اور بقیہ نصف پر خلیفہ اکتفا کرے، خلیفہ نے حالات سے مجبور ہو کر یہ شرط منظور کر لی، لیکن علقمی نے خباثت نفس سے کام لے کر تاتاریوں کے سلطان ہلاکو سے کہا کہ صلح نہ کرے، اس لیے کہ خلیفہ معاہدہ پر قائم نہیں رہے گا۔ ایک ہی سال کے اندر اسے توڑ دے گا، علقمی نے ہلاکو کو مشورہ دیا کہ وہ مستعصم کو قتل کر دے، علقمی کی تائید نصیر الدین طوسی[2] نے کی، جو ہلاکو کا مصاحب اور حاضر باش بنا ہوا تھا۔

ہلاکو نے علقمی کا یہ مشورہ قبول کر لیا، اور مستعصم کو قتل کر دیا، پھر تاتاری درندے بغداد پر ٹوٹ پڑے، اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی، کوئی بھی ان کے ہاتھوں اپنی جان سلامت نہ لے جا سکا، سوا یہود و نصاریٰ کے، یا ان لوگوں کے جو علقمی کے دامن سے وابستہ تھے، صرف یہی لوگ تھے جنہیں ہلاکو کی خوں آشامیوں سے امان حاصل ہو سکی، ورنہ جو تھا وہ تہ تیغ بے دریغ ہوا۔

---

[1] ابو طالب محمد بن احمد۔ ابن العلقمی، المتوفی ۶۵۶ھ، جس نے تاتاریوں سے ساز باز کر کے بغداد تباہ کیا۔ عباسی حکومت کو ختم کرایا اور ہزارہا علماء و عوام مسلمانوں کا خون جس کی گردن پر ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] محمد بن عبداللہ الطوسی المتوفی ۶۷۲ھ، ہلاکو کا وزیر، یہ بھی غالی شیعہ تھا اور ابن العلقمی کا دوست۔

(ح۔ ح)

سنی شیعہ کشمکش اور تصادم کا انجام

دولتِ اسلامیہ سورج پرستوں کے ہاتھوں تباہ و برباد ہوگئی، سورج پرستوں کو اس کام پر آمادہ کرنے والے بعض شیعہ تھے، اور بلاشبہ انہوں نے تاتاریوں سے پورا پورا تعاون بھی کیا ـــ لیکن کیوں؟ ایسا کیوں ہوا؟ وہ کیا بات تھی کہ انہوں نے مسلمان ہوتے ہوئے مسلمانوں کی حکومت کا تختہ اُلٹ دیا؟ اور غیر مسلموں کی اطاعت کا حلقہ گلے میں ڈال لیا؟

اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ یہ شیعہ دوسرے مسلمانوں کو اپنے راستہ سے ہٹا ہوا اور گمراہ خیال کرتے تھے، لیکن یہ تو عام سبب ہوا، خاص سبب دوسرا تھا، اور وہی اپنی اثر آفرینی کے اعتبار سے بہت زیادہ قوی اور محکم ہے، وہ یہ کہ ۶۵۵ھ ۱۲۵۷ء میں، یعنی تخریبِ بغداد سے صرف ایک سال پہلے سنیوں اور شیعوں میں فرقہ وارانہ جنگ ہوئی، جنگ کا مرکز کرخ کا محلّہ تھا، جہاں شیعہ بڑی تعداد میں آباد تھے، اس جنگ میں علقمی کے عزیز اور رشتہ دار بھی مبتلائے آفات ہوئے، اس واقعہ سے وہ بھڑک اٹھا، اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھا، اور اس نے طے کر لیا کہ:

"اسلام کو، اور مسلمانوں کو زک پہنچا کر رہے گا، ایسی چوٹ لگائے گا اسلام پر اور مسلمانوں پر کہ جب سے بغداد بنا ہے تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملے گی[1]"

ذمیوں کی فریب کاری

اس واقعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مذہبی تعصب بعض دفعہ انسان کو کس طرح اندھا کر دیتا ہے؟ وہ وزیر جسے خلافت کی امانت سونپی گئی تھی، جس کے ہاتھ میں سارے ملک کی باگ تھی، اس نے اپنا اور قوم کا مالک ان لوگوں کو بنا لیا جن کا نہ کوئی دین تھا، نہ اخلاق۔ اس واقعہ سے اس امر پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ وقت آنے پر کس طرح ذمی معاہدہ توڑ کر مسلمانوں کی امان اور پناہ میں ہونے کے باوجود دشمنانِ اسلام کے آلۂ کار بن جاتے ہیں؟ نہیں کس طرح یہ ذمی، ادیان اور بنی نوع انسان کے دشمنوں کا ان لوگوں کے مقابلہ میں ساتھ دیتے ہیں جنہوں نے ان کی جاں بخشی کی تھی، انہیں پناہ دی تھی، ان کے ساتھ مروت اور شفقت کا برتاؤ کیا تھا؟

یہ تھے تاتاریوں کے وہ لرزہ خیز حالات اور رافضیوں و اہلِ ذمہ کی غداریاں جو امام ابن تیمیہؒ کے کانوں میں پڑ چکی تھیں، یہی وہ واقعات تھے جنہوں نے امام صاحب کو تاتاریوں کے مقابلہ میں اور روافض کے مقابلہ میں ایک چٹان کی طرح لا کر کھڑا کر دیا، اور یہود و نصاریٰ کے سلسلہ میں محتاط رہنے کا مشورہ دیا، اور ذمیوں کے لیے ایک امتیازی نشان[2] رکھنا تجویز فرمایا، تاکہ ان کی

---

[1] تاریخ "البدایہ والنہایہ" ص ۲۰۱ ج ۱۳ [2] اس "نشان" کی قدرے تفصیل ص ۲۰۴ میں ہو چکی ہے د ع ح

حرکات وسکنات کی نگرانی کی جاسکے۔

عیسائیوں کی شرارتیں اور غداریاں

خلافت بغداد سے نکل، اور مصر میں جاکر پناہ گزیں ہوگئی، یہاں اس کا نام تو قائم رہا، لیکن مفہوم زائل ہوگیا، تاتاری بلادِ اسلامیہ کو پامال کرتے، کچلتے، روندتے بڑھتے رہے، بغداد سے فارغ ہوکر حلب میں داخل ہوئے، ۶۵۷ھ/۱۲۵۹ء میں دمشق پر قابض ہوگئے، اور ادروئے مصالحت قلعہ اپنی تحویل میں لے لیا، ان تاتاریوں کا سربراہ ایل سیان تھا، نصاریٰ نے اس کے حضور میں قرب حاصل کرلیا، ہلاکو کے دربار میں بھی ان کی رسائی ہوگئی۔

چنانچہ نصاریٰ کا ایک گروہ، وفد کی صورت میں بیش قیمت تحائف اور ہدایا لےکر ہلاکو کے ہاں پہنچا، یہ وفد جب واپس آیا تو اس کے پاس ہلاکو کا دیا ہوا "امان نامہ" موجود تھا، یہ صلہ تھا اس تعاون کا جو عیسائیوں نے بغداد کی تباہی میں ہلاکو سے کیا تھا۔

تاتاریوں کی شہ پر عیسائیوں کے حوصلے

ابن کثیر کی زبان سے ان حوادث کی داستان سنیے:

"دمشق میں عیسائی باب توما سے داخل ہوئے، ان کے پاس صلیب تھی، جو لوگوں کے سروں پر رکھی ہوئی تھی، یہ اپنے قومی نعرے لگا رہے تھے، اور پکار پکار کر کہہ رہے تھے کہ دین صحیح یعنی دین مسیح کو غلبہ حاصل ہوگیا، تکلیف دہ الفاظ میں یہ لوگ چیخ چیخ کر اسلام اور مسلمانوں کی مذمت کر رہے تھے، ان کے ساتھ بڑے بڑے قرابے بھی تھے جن میں شراب بھری ہوئی تھی، جب کسی مسجد کے پاس سے گزرتے تو وہاں شراب ضرور چھڑکتے۔ شراب سے بھری ہوئی پچکاریاں بھی تھیں جن سے شراب کے قطرے مسلمانوں کے چہروں پر برسائے جارہے تھے، گلیوں میں اور سڑکوں پر جو مسلمان بھی نظر آجاتا اُسے مجبور کرتے کہ صلیب کے احترام میں کھڑا ہوجائے۔"

آگے چل کر ابن کثیر نے اس واقعہ کی مزید تصویر کشی کرتے ہوئے بیان کیا ہے:-

"یہ عیسائی شراب کے مٹکے لےکر مسجد جامع میں داخل ہوگئے۔ ان کی خواہش تھی کہ تاتاریوں کی مدت قیام میں اضافہ ہوتا چلا جائے تاکہ جی بھر کے مسجدیں اور دوسری عبادت گاہیں زمین کے برابر کردیں۔ ان حالات سے متاثر ہوکر مسلمانوں کے علما، فقہا اور سربرآوردہ اصحاب قلعہ میں پہنچے، اور انہوں نے ایل سیان سے اس تعدی اور دراز دستی کی شکایت کی، لیکن ان کی کوئی شنوائی نہ ہوئی، بلکہ اُلٹے توہین کی گئی، اور نصاریٰ

کی بات بالا رکھی گئی، فانا للہ وانا الیہ راجعون[1]

تاتاریوں کو ذلت بخش شکست

بلاشبہ یہ بہت بڑی مصیبت تھی، لیکن دمشق والوں کو زیادہ عرصہ تک اس سے دوچار نہیں ہونا پڑا، اسی سال رمضان شریف کے آخر میں مصری لشکر سلطان مظفر قطز[2] کی قیادت میں پہنچا، قبل اس کے کہ تاتاری اس پر حملہ آور ہوں، اس نے پہل کی اور ایسا زبردست حملہ کیا کہ عین جالوت پر جیشِ تاتار کو زبردست ہزیمت سے دوچار ہونا پڑا، تاریخ میں پہلی دفعہ تاتاریوں کو اتنی زبردست شکست کا سامنا کرنا پڑا۔

مصری لشکر نے بھاگتے ہوئے تاتاریوں کا تعاقب کیا اور انہیں وہی جامِ تلخ مصیبت، ذلت، قتل، نہب اور ہلاکت کا پلایا جو یہ اب تک دوسروں کو پلاتے چلے آرہے تھے، مصری سپاہیوں نے دھڑا دھڑ تاتاریوں کی گردنیں کاٹیں، ان کی بہت بڑی تعداد گرفتار کرلی، اس طرح منتشر ہو گئے کہ ان کے لیے کوئی قوت جامعہ نہ رہ گئی۔ ان کے اسیرانِ جنگ کی تعداد حدِ شمار سے خارج تھی۔

دنیا پر مسلمانوں کا بہت بڑا احسان

مصریوں نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا کہ انہیں دمشق سے نکال دیا ہو۔ بلکہ قطز کے بعد ظاہر بیبرس[3] کی قیادت میں انہیں سوریا (شام) کے سب شہروں سے نکال باہر کر دیا گیا، یہ سرحد پار کر دیئے گئے، یہ پہلا واقعہ تھا کہ یہ ٹڈیاں جو چین سے تاتاریوں کی صورت میں آئی تھی، مسلمانوں نے پارہ پارہ کر دی، جو خلقِ خدا پر عام طور سے اور مسلمانوں پر خاص طور سے ایک مصیبت کبریٰ بنی ہوئی تھی۔

اگر مصریوں نے عین جالوت پر اس طوفان کو نہ روک لیا ہوتا تو خدا ہی بہتر جانتا ہے یہ سیلِ رواں کہاں جا کر رکتا؟ یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ تاتاری یورپ پر چڑھائی کا فیصلہ کر چکے تھے، اور وہاں کے لوگ، ان کی یلغار اور یورش کے اندیشہ سے لرزہ براندام تھے، مؤرخین کا قول ہے کہ تاتاریوں کا طوفان روک کر، اور اس ٹڈیاں کو پارہ پارہ کرکے مصر نے صرف اسلام ہی کو ہلاکت اور بربادی سے نہیں بچایا بلکہ مسیحیت کو بھی بچالیا، بلکہ اس ساری تہذیب انسانی کو بچالیا، جو ہرگز ان وحشیوں کے ہاتھوں سلامت نہیں رہ سکتی تھی، پس یورپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ ان کو اسلام ہی نے فنا ہونے سے بچایا ہے، جس کی عسکری قیادت اس زمانے میں صرف مصر ہی کے ہاتھ میں تھی۔ گو ہلاکو کے تھوڑی دیر بعد یہ تاتاری بھی حلقہ بگوش اسلام ہو گئے، لیکن ایک مدت مدید تک اسلام

[1] البدایہ والنہایہ ابن کثیر، ص ۲۲۰ ج ۱۳ [2] الملک المظفر قطز بن عبداللہ سیف الترکی المتوفی ۶۵۸ھ (البدایہ ص ۲۲۵، ج ۱۳) (ع، ح)

[3] الملک الظاہر رکن الدین بیبرس المتوفی ۶۷۶ھ مجاہد اسلام متدین اور صالح بادشاہ (البدایہ ص ۲۷۴-۲۷۶، ج ۱۳)۔ ع ح۔

کے محاسن اور اس کے انوار سے ان کے قلوب محروم رہے۔

جہاد کے لیے تحریکِ فراہمی مال یہاں اس امر کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے کہ قطز نے جب جہاد کی تیاری کی تو بیت المال خالی دیکھ کر اس کو فکر لاحق ہوئی اس نے بہت بڑے شافعی فقیہ عصر شیخ الاسلام عز بن عبدالسلام[1] کی طرف رجوع کیا، کہ کیوں نہ اس موقعہ پر پبلک سے کوئی ہنگامی چندہ وصول کرنے کی تحریک کی جائے۔ ابن عبدالسلام نے اس کے جواز کا فتویٰ[2] دے دیا، اس فتویٰ کا اثر افقِ اسلامی کی وسعت کے مطابق ہی ہوا، اور فقہاء کا یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ جہاد کے دنوں میں مال اگر موجود نہ ہو تو زکوٰۃ و خراج کے علاوہ بھی عوام پر ٹیکس لگایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ یہ (دفاعی) ضروریات کا تقاضا ہے۔

اس فتویٰ کے مطابق اس فنڈ میں ہر مصری مرد و عورت کی طرف سے فی کس ایک گنی دو دینار چندہ جمع کیا گیا۔ اس کے علاوہ خیراتی اوقاف سے ایک ایک ماہ کی پیشگی اور ایسے ہی زکوٰۃ بھی ایک سال کی پیشتر وصول کر لی گئی، اور یہ بھی حکم دے دیا گیا کہ متوفیان کے ترکے سے ثلث وصول کر لیا جائے۔[3]

امام صاحب تاتاریوں کے خلاف کیوں تھے؟ تاتاریوں کی یہ خون آشامیاں امام ابن تیمیہؒ کی ولادت سے پہلے کا واقعہ ہیں، عین جالوت پر تاتاریوں کی شکست امام صاحب کی ولادت سے دو تین برس پہلے ہوئی تھی (۶۶۱ھ / ۱۲۶۲ء) امام صاحب نے شعور کی آنکھ کھولی تو تاتاری غارت گری کے مناظر نظر کے سامنے تھے، کانوں میں ان لوگوں کی باتیں پڑ رہی تھیں جنہوں نے بچشم خود ان حوادث کو دیکھا تھا، اور ان حوادث سے گزرے، امام صاحب نے اندازہ کر لیا تھا کہ مصر نے کتنے نازک موقعہ پر اسلام کی کیسی گراں بہا خدمت انجام دی تھی، یہی وجہ تھی کہ شاہ مصر کی زیر قیادت وہ تاتاریوں سے لڑنے کے لیے میدان میں کود پڑے، تاتاریوں کے بارے میں ان کے جذبات کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ لوگ مسلمان ہو چکے تھے، لیکن انہوں نے فتویٰ دے دیا تھا کہ ان کے خلاف جہاد کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلامؒ۔ علمی حلقوں میں "سلطان العلماء" اور "شیخ الاسلام" کے القاب سے ملقب۔ آپ ہی نے سلطان مصر (قطز) کو تاتاریوں سے مقابلہ کے لیے آمادہ کیا اور فرمایا تھا اخرجوا وانا اضمن لکم علی اللہ النصر۔ سن ۶۶۰ھ میں وفات پائی۔ تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے طبقات سبکی ص ۸۰۔۱۰۷ ج ۵ وغیرہ (ع۔ح)

[2] اگر اس فتویٰ کے جواز سے مراد وہی فتویٰ ہے جس کا ذکر تاج السبکی نے طبقات الشافعیہ میں کیا ہے، تو وہ مطلق جواز کے متعلق نہیں جیسا کہ عنقریب ہی کسی حاشیہ میں ذکر ہوگا۔ (ع۔ح)

[3] تاریخ ابن ایاس۔

مستنصر اور حاکم بامر اللہ اب مصر کو شرعی اہمیت بھی حاصل ہو گئی، اس لیے کہ خلافت کا مرکز تاتاریوں کی تخریب اور غارت گری کے بعد بغداد سے مصر میں منتقل ہو گیا تھا۔

ظاہر بیبرس نے تاتاریوں کو شکست دینے کے بعد بنو عباس میں خلافت پھر سے قائم کر دی کامل تین سال تک یہ منصب جلیل خالی پڑا رہا، کیونکہ مستعصم قتل ہو چکا تھا، اور بغداد مٹ چکا تھا، ظاہر کو ایک عباسی خلیفہ کے دو لڑکے دستیاب ہوئے، ایک المستنصر باللہ ابوالقاسم احمد بن ظاہر، دوسرا اس کا بھائی حاکم بامر اللہ۔

رجب ۶۵۹ھ / ۱۲۶۰ء میں مستنصر کے ہاتھ پر سلطان العلماء عزبن عبدالسلامؒ وغیرہ کبار علماء کی موجودگی میں خلافت کی بیعت کی گئی، اس موقع پر امراء و روساء اور حکام کی بھی بڑی تعداد موجود تھی، اصحاب حل و عقد بھی تشریف فرما تھے[1]۔ بقول ابوالفدا کے یہ تاریخی اور یادگار دن تھا۔

مستنصر نے منصب خلافت اس لیے نہیں قبول کیا تھا کہ خالی خولی نام کا خلیفہ بنا رہے۔ وہ اس نام کی حقیقت، قوت اور عظمت کو از سرِ نو حاصل کرنا چاہتا تھا، ظاہر نے اس کام میں اس کی پوری پوری اعانت کی، اس کے لیے ایک لشکر گراں تیار کیا، اور اس کی تیاری پر لکھوکھا روپیہ صرف کر دیا، جب مستنصر نے قوت حاصل کر لی، تو اپنے اس لشکر کو لے کر بغداد کی طرف بڑھا تاکہ تاتاریوں کو وہاں سے نکال دے، اور بغداد کو پھر سے مرکز خلافت بنا لے، اور اس کا عہد رفتہ جو عظمت کا نشان تھا، پھر سے واپس آجائے، موصل اور عراق کے کئی شہروں میں اس نے فتوحات حاصل کیں لیکن اس کے بعد اس کا لشکر اس سے الگ ہو گیا، اس پر تاتاریوں کی ایک ٹکڑی نے حملہ کیا۔ اس جنگ میں مستنصر اپنے کچھ ساتھیوں کے ساتھ تاتاریوں کے ہاتھوں قتل ہو گیا، حاکم نے بڑی مشکل سے اپنی جان بچائی۔ اور مصر واپس آگیا، ظاہر نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، اور اس طرح "خلافت" کا قالب کم از کم باقی رہا۔ اُدھر حاکم نے ظاہر کو مصر ہی نہیں بلکہ سب قلمرو اسلامی کا سلطان بنا دیا۔ یہ واقعہ ۹ محرم ۶۶۱ھ / ۱۲۶۲ء یوم پنجشنبہ کا ہے۔ دوسرے دن نئے خلیفہ حاکم بامر اللہ نے جمعہ کا خطبہ دیا، یہ خطبہ کیا تھا، جہاد کی دعوت تھی، خلیفہ نے اپنے خطبہ میں حمد و نعت اور خلفاء کی منقبت کے بعد کہا:۔

"لوگو!

جان لو کہ امامت اسلام کے فرائض میں سے ایک فریضہ ہے، اور جہاد تمام

---

[1] البدایہ ص ۲۲۳، ج ۱۳۔

مسلمانوں پر واجب ہے، اور جہاد کا جھنڈا اس وقت تک نہیں اٹھایا جا سکتا جب تک خدا کے بندے ایک مقصد پر مجتمع نہ ہو جائیں، تم نے دیکھ لیا ہے کہ اعداء اسلام دارالسلام (بغداد) میں داخل ہو چکے ہیں، انہوں نے وہاں بے گناہوں کا خون بہایا اور پرامن شہریوں کو لوٹا، مردوں کی گردنیں کاٹیں، اور بچوں کو تہ تیغ کیا، عورتوں کو باندیاں بنایا، اور لڑکیوں کو گرفتار کر لیا، اور انہیں باپ کی شفقت اور ماں کے دامن سے محروم کر دیا، انہوں نے حرم خلافت کی توہین کی، آج وہاں کتنے بوڑھے ہیں جن کی داڑھی کا خضاب خون سے بنا ہے کتنے بچے ہیں جو وقف گریہ ہیں۔ لیکن کوئی ان کے گریۂ بے اختیار پر رحم کرنے والا نہیں۔ پس اے خدا کے بندو، جہاد کے لیے تیار ہو جاؤ۔ فریضۂ جہاد کا احیا کرو، وَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ اور اللہ سے اپنی استطاعت کے مطابق ڈرتے رہو۔ وَاسْمَعُوا وَاَطِيْعُوْا وَاَنْفِقُوْا خَيْرًا لِّاَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ (۱۶:۶۴)

اعداء دین کے مقابلہ میں کسی عذر کے ماتحت بھی ہتھیار رکھنا جائز نہیں ہے۔ مسلمانوں کے دفاع اور حفاظت کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔ اپنی نیت خالص کرلو، خدا تمہاری مدد کرے گا،

شیطان کے دوستوں اور ساتھیوں سے قتال کرو، خدا تمہیں مظفر و منصور کریگا، گھبرانے کی ضرورت نہیں۔ لڑائی کا ڈول چلا کرتا ہے۔ فالحرب سجال والعاقبۃ للمتقین واستغفر اللہ لی ولسائر المسلمین فاستغفروہ انہ ھو الغفور الرحیم[۱]"

قاہرہ کو مقام خلافت قرار دے دیا گیا اگرچہ احمد بن طولون[۲] نے بغداد کی بجائے مصر کو خلافت کا مقام بنا دینا چاہتا تھا، لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہو سکا، تاآں کہ واقعات و حوادث ہی نے یہ صورت پیدا کر دی کہ حاکم نے قاہرہ کو خلافت کا پایۂ تخت بنا لیا اور بغداد کا ارادہ ترک کر دیا۔ مصر اس اعزاز کا مستحق بھی تھا۔ ظاہر بیبرس نے تاتاریوں سے بہت سے شہر چھین لیے تھے، اور متعدد مواقع پر انہیں شکست فاش دی تھی۔ اس

[۱] تاریخ ابن کثیر ص ۲۳۰ ج ۱۳

[۲] احمد بن طولون مصر کا سب سے پہلا بادشاہ تھا۔ اس کا باپ طولون مامون کا غلام تھا۔ احمد نے مصر کو استقلال بخشا تھا۔ وفات ۲۷۰ھ (شذرات الذہب ص ۱۵۷ ج ۲) (ع۔ح)

طرح اس نے مسلمانوں کو ان کا چھنا ہوا امن واپس کر دیا، ان کا خوف دُور کر دیا، مصر کے حدودِ مملکت مشرق میں دریائے فرات تک وسیع ہو گئے۔ اور جنوب میں اقصائے سوڈان تک، اس طرح قاہرہ نے یہ استحقاق پیدا کر لیا۔ خلافتِ اسلامیہ کا مرکز اور مستقر بن جائے، وہاں مدارس کا جال پھیلا ہوا تھا، دور دراز مقامات سے علماء جوق در جوق قاہرہ میں آ آ کر بس رہے تھے، اور اس طرح دولت ممالیک اسلام کی پشتیبان بن گئی۔

سلاطین ممالیک اور امام ابن تیمیہؒ

امام ابن تیمیہؒ نے اپنی آنکھیں اسی شاہ ذی جاہ ظاہر بیبرس کے عہد میں کھولیں، انہوں نے دیکھا مصر ہی اسلام کی امیدگاہ بنا ہوا ہے، یہیں سے مسلمانوں کے دفاع و حفاظت کے کارہائے انجام دیئے جاتے ہیں، امام صاحب نے یہ بھی دیکھا کہ خاندان ممالیک کے سلاطین دولتِ اسلامیہ کی حفاظت و صیانت کے لیے وقف ہیں، ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام صاحب نے ان سلاطین کو اگر اپنے ساتھ بدسلوکی اور زیادتی کرتے پایا تو بھی ان کی خدمتِ اسلام کے باعث اسے نظرانداز کر دیا، اور معاف کر دیا۔ اس لیے کہ دولتِ اسلامیہ میں یہی سب سے زیادہ قوی اور دلیر تھے، جن سے اسلام کے دشمن کانپتے اور لرزتے تھے، شاید وہ امام احمد بن حنبلؒ کے قول پر عمل کر رہے تھے، ایک مرتبہ امام احمد بن حنبلؒ سے سوال کیا گیا:

"دو سپہ سالار ہیں ان میں ایک صالح ہے لیکن ضعیف، دوسرا فاسق ہے لیکن قوی، ان میں سے کس کے پرچم تلے کسی مسلمان کو غیر مسلموں سے لڑنا اور جنگ کرنا چاہیے؟"

امام احمد بن حنبلؒ نے جواب میں فرمایا ہے:

"ضعیف قائد کے بجائے قوی قائد کے ساتھ رہنا چاہیے، اس لیے کہ قوی کا فسق صرف اس کی ذات تک محدود ہے لیکن اس کی قوت سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچتا ہے۔ اور صالح کی صالحیت صرف اس کی ذات تک محدود ہے لیکن اس کے ضعف سے مسلمانوں کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔"[1]

یہی وجہ تھی کہ امام صاحب سلاطین ممالیک کا ساتھ دیتے تھے، اور ان کے پہلو بہ پہلو دشمنانِ اسلام سے جنگ کرتے تھے۔

وقت کا نظامِ حکومت مطلق العنانی تھا

عالمِ اسلام کا عام طور پر اور مصر و شام کا خاص طور پر سیاسی رنگ وہی تھا، ممالیک نے جس میں اسے

[1] السیاستہ الشرعیہ لابن تیمیہ ص ۷۔ (ع، ح)

رنگ دیا تھا، یہی وہ زمانہ ہے جس میں ہم امام ابن تیمیہؒ کو پاتے ہیں۔

یہ عہد سراسر مطلق العنانی کا عہد تھا، شاہیت کا موروثی نظام رائج تھا، بلکہ ایک طرح کا فوجی نظام ہی کہنا چاہیے، کوئی تحریری قانون نہ تھا جس پر عمل کیا جاتا ہو، نہ کوئی مستحکم نظام حکومت قائم تھا، نہ منظم طور پر شوریٰ کا کوئی بندوبست تھا، جس کی سربراہی میں آئین مملکت جاری و ساری ہو، لیکن بایں ہمہ وظائف شرعیہ پورے طور پر قائم تھے، سلطان ظاہر بیبرس نے اپنے بعد آنے والوں کے لیے ایک اچھا نمونہ قائم کر دیا، اس نے مذاہب اربعہ کا محکمۂ قضا قائم کر دیا، ہر مذہب کا ایک قاضی مقرر کیا جو اپنے اپنے مذہب کے پیرؤں کے معاملات و مسائل کا فیصلہ کیا کرتا تھا۔[1]

لیکن وظائف شرعیہ کے بقا اور دراساتِ اسلامیہ کے اتساع کے باوجود یہ واقعہ تھا کہ نظامِ حکومت صرف سلطانِ وقت کے اشارہ چشم و ابرو اور اس کے اعوان و انصار کی مرضی پر منحصر تھا۔

علماء کا اثر و اقتدار بادشاہوں پر اکثر سلاطین کی یہ کوشش ہوتی تھی کہ علماء کو اپنے ساتھ ملائے رکھیں، کیونکہ عوام پر ان کا اثر و اقتدار ایک مسلّم حقیقت تھی؛ نازک مواقع پر جو فائدہ علماء کی تائید سے پہنچ جاتا تھا وہ کسی اور طرح ہرگز نہیں حاصل ہو سکتا تھا۔

ظاہر بیبرس بھی علماء سے صلاح و مشورہ کیا کرتا تھا، اگر کوئی قباحت نہ ہوتی تو ان کی رائے پر عمل بھی کرتا تھا، بعض علماء پر کبھی برہم بھی ہو جاتا تھا، لیکن ایسا کوئی واقعہ نہیں معلوم کہ فرطِ غضب میں اس نے کسی عالم کو ایذا پہنچائی ہو۔

بادشاہ ظاہر کے زمانہ میں دو بڑے پایہ کے عالم تھے، یہ دونوں عوام پر بڑا گہرا اثر رکھتے تھے، اس لیے ظاہر ان کی بات کان دھر کر سنتا تھا، ان میں سے ایک کا تو ظاہر واقعی مطیع تھا، لیکن دوسرے سے بہت خفا رہتا تھا، پہلی شخصیت العز بن عبدالسلام کی تھی، ظاہر سے ان کے تعلق کے بارے میں علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں:

"ممکن نہ تھا کہ عزالدین بن عبدالسلام کوئی بات فرمائیں، اور ظاہر اس کی تعمیل نہ کرے، جب ان کی وفات ہوئی تو ظاہر نے کہا، اب حکومت میرے ہاتھ میں آئی ہے"۔[2]

---

[1] حسن المحاضرہ ص ۶۷ ج ۲ (ع ۔ ح)

[2] ، ، للسیوطی ص ۶۶ ج ۲

بادشاہ ظاہر اور امام نوویؒ کا معرکہ دوسرے بزرگ جن سے ظاہر برہم اور بیزار رہتا تھا، شیخ محی الدین نووی تھے۔ یہ دمشق میں رہتے تھے، اور ظاہر کو ہمیشہ پند و نصیحت سے نوازا کرتے تھے، بادشاہ مصر میں ہوتا تو تحریر کے ذریعے کلمۂ حق اس تک پہنچاتے۔ دمشق آتا تو رُو در رُو سچی بات اُسے سناتے۔

سیوطی نے اپنی کتاب حسن المحاضرہ میں امام نووی اور ظاہر کی خط و کتابت کا کافی حصہ درج کیا ہے۔ امام صاحب ظاہر کے عائد کردہ نئے ٹیکسوں سے شاکی تھے کیونکہ عوام کے لیے یہ ایک بوجھ بن گئے تھے۔ دونوں میں اس سلسلہ میں کافی تلخ اور سخت خط و کتابت ہوئی، امام نووی رفق و ملائمت کے ساتھ کلمۂ حق برابر کہتے رہے لیکن ظاہر نے ایک نہ سنی، وہ برابر ٹیکس وصول کرتا رہا، کیونکہ وہ جنگی مصارف کے لیے روپیہ کی ضرورت ظاہر کر رہا تھا۔ سلطان نے جب اپنے عمل کی تائید میں دوسرے علماء کے فتوے حاصل کر لیے تو اپنے فیصلہ پر اور زیادہ اٹل ہو گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ امام نووی بھی شیریں گفتاری چھوڑ کر تلخ کلامی سے جواب دینے پر مجبور ہو گئے۔ چنانچہ ظاہر نے جب حاصل کردہ فتویٰ کی تصدیق کے لیے امام نووی کو اپنے ہاں بلایا، تو انہوں نے بغیر کسی جھجک کے فرمایا:

> "میں جانتا ہوں تو امیر بند قدار کا غلام رہ چکا ہے، تیرے پاس ایک پھوٹی کوڑی بھی نہ تھی۔ پھر خدا نے تجھ پر کرم کیا اور بادشاہی عطا فرما دی مجھے معلوم ہوا ہے تیرے پاس ایک ہزار غلام ہیں اور ہر غلام کا لباس مذکار اور زرنگار پارچہ جات پر مشتمل ہے۔ تیرے پاس سو سے زیادہ لونڈیاں ہیں، اور ہر باندی طلائی زیورات سے آراستہ ہے، اگر تو یہ سب خرچ کر چکا ہوتا اور تیرے غلام مذکار و زرنگار لباس کے بجائے معمولی سوتی کپڑوں کے لباس میں ملبوس ہوتے اور تیری باندیاں طلائی زیورات کے بجائے معمولی لباس پہنے ہوتیں تو بے شک میں فتویٰ دے دیتا کہ تو رعیت سے نئے ٹیکس وصول کر لے۔"

---

[1] تقریباً اسی قسم کا جواب عزّ بن عبد السلام نے دیا تھا جب ان سے مشورہ لیا گیا کہ بیت المال میں سرمایہ کی قلت کی وجہ سے کیوں نہ لوگوں سے قرض حاصل کر لیا جائے، انھوں نے سلطان (قطز) سے مخاطب ہوتے ہوئے کہا:

"سب سے پہلے آپ اور آپکے امراء وہ زیور و نقدی جمع کریں، جو حرام و حلال کا امتیاز کیے بغیر ذخیرہ بن کر آپ لوگوں کے گھروں میں پڑے سڑ رہے ہیں، ان کو فوج میں تقسیم کر دیا جائے۔ وہ اگر کافی نہ ہوئے تو قرض لے لیجئے گا، ورنہ نہیں۔"

چنانچہ سلطان نے امام عزّ بن عبد السلام کے سامنے لا کر زیورات وغیرہ سب ڈھیر کر دیئے (طبقات الشافعیہ ص ۸۴ ج ۵) بات بہت معقول تھی، ظاہر کو چاہیے تھا کہ وہ امام نووی کی بات پر عمل کرتا، یا معقول طریقے سے ان کا اطمینان کر دیتا۔

یہ باتیں سُن کر ظاہر بگڑ گیا، اُس نے کہا:

"تم میرے شہر (دمشق) سے نکل جاؤ"

امام نووی نے کہا

"بسر وچشم!"

اور شام میں اپنے گاؤں نوی چلے گئے۔

اس پر علماء وفقہا کی ایک جماعت نے ظاہر سے کہا:

"امام نووی بہت بڑے عالم اور مرد صالح ہیں، لوگ ان کے عقیدت مند اور پیرو ہیں، انہیں دمشق پھر واپس بلا لیجیے"

ظاہر نے یہ سُن کر فرمان صادر کر دیا کہ امام نووی دمشق واپس آ سکتے ہیں، لیکن موصوف نے آنے سے انکار کر دیا۔ فرمایا:

"جس شہر میں ظاہر ہے۔ میں وہاں نہیں جاؤں گا۔"

اس گفتگو کے ایک ماہ بعد ظاہر کا انتقال ہو گیا۔[1]

سطوتِ سُلطان اور دبدبۂ علم

سلاطین ممالیک میں سلطان ظاہر بیبرس سب سے زیادہ صاحب سطوت و نفوذ تھا۔ ظاہر اور قطز یہ دو ایسے بادشاہ تھے جنہوں نے تاتاری ٹڈی دل کو اُلٹے پاؤں واپس جانے بلکہ راہِ فرار اختیار کرنے پر مجبور کر دیا تھا، امام ابن تیمیہؒ کا اگرچہ نو عمری کا زمانہ تھا لیکن وہ جانتے تھے، اور دیکھ چکے تھے کہ سلطان ظاہر اور شیخ محی الدین نووی میں کیسا شدید اختلاف تھا، اور دونوں ایک دوسرے کے خلاف کیسے سخت الفاظ استعمال کرتے تھے، سلطان دھمکی دیتا تھا، بادل کی طرح گرجتا اور بجلی کی طرح کڑکتا تھا، اور شیخ نووی مدافعت کرتے تھے، اور اس کی دُرشت کلامی کے باوجود نصیحت کیے جاتے تھے، تاکہ اس کے دل کا روگ ٹھیک کر سکیں حقیقت یہ تھی کہ یہ نزاع سطوتِ سلطان اور دبدبۂ علم کے درمیان تھی۔

ممالیک کے خاندان میں ظاہر بیبرس کے بعد اس دم خم اور قوت وحشمت کا بادشاہ ملک ناصر کے سوا کوئی دوسرا پیدا نہیں ہوا، ناصر اور امام صاحب میں معاصرت تھی، ان دونوں میں ہمیشہ ربط و تعلق قائم رہا، بلکہ یہ ربط وتعلق، مودت، صداقت، اور محبت میں تبدیل ہو گیا۔ ناصر کو بھی انہی بلاؤں سے

---

[1] امام نوویؒ اور سلطان ظاہر کے مکاتبات ومناقشات کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو حسن المحاضرۃ ص ۱۰۰ تا ۱۰۳ ج ۲ (دساج)

سابقہ پڑا جن سے ظاہر دوچار ہوا تھا، اس کے عہد میں تاتاری آئے، اور دمشق تک پہنچ گئے۔ انہوں نے مصر کو تاکا اور آگے بڑھے، لیکن امام ابن تیمیہؒ کے اکسانے سے اور ان کے تعاون و دستگیری سے ناصر مقابلہ میں ڈٹ گیا، جیسا اس سے قبل ظاہر اور قطز کر چکے تھے۔

حقیقت یہ ہے کہ ظاہر اور ناصر کے زمانہ میں بڑی مشابہت ہے، ان دونوں زمانوں کا رنگ یکساں ہے، ظاہر کے عہد میں امام عزالدین بن عبدالسلام، شیخ نووی، اور ابن دقیق العید جیسے علماء کا طوطی بول رہا تھا، ناصر کے زمانہ میں امام ابن تیمیہؒ کا ڈنکا بج رہا تھا، جس طرح مذکورۂ بالا علماء بادشاہ کے سامنے عوام کی بیباک ترجمانی، اور دین کے معاملات میں اعلائے کلمۃ الحق کیا کرتے تھے اسی طرح امام ابن تیمیہؒ نے یہ بارِ گراں تن تنہا اپنے دوشِ ناتواں پر اٹھا لیا تھا بلکہ وہ اپنے پیش رووں سے ایک قدم اور آگے بڑھ گئے تھے۔ انہوں نے یہ بھی کیا کہ تلوار سنبھالی، لشکر کی قیادت کی، محرابِ علم سے نکلے، اور میدانِ جہاد میں پہنچ گئے۔

---

(۱۷)

عہدِ ابنِ تیمیہؒ کے اجتماعی حالات

امام ابنِ تیمیہؒ کے عہد کی سوسائٹی منتشر اور پراگندہ، مخلوط اور ممزوج تھی، جس زمانہ میں جنگیں زیادہ ہوتی ہیں ہوتا بھی ایسا ہی ہے، لوگوں میں مختلف عناصر غلط ملط ہو جاتے ہیں، متباین قسم کے لوگوں میں میل جول پیدا ہوتا ہے، چنانچہ صلیبی لڑائیوں کے زمانہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ مشرق اور مغرب ممزوج ہو گئے۔ اور مختلف و متباین قسم کے تمدنوں، تہذیبوں، مذہبوں اور افکار و عادات کو ایک دوسرے سے ملنے، اور ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کا موقعہ ملا۔ اس فکری، نفسی اور شخصی امتزاج کو تلوار کی نوک اور خون کی دھار بھی نہیں روک سکتی۔

ایسے ہی حروبِ تاتار کے عہد میں ایک ایسی قوم سے مڈبھیڑ ہوئی، جو مشرق اقصیٰ یعنی چین سے نیزوں اور تلواروں کے پہلو بہ پہلو اپنے عادات، اخلاق، خیالات، افکار اور طرزِ زندگی بھی ساتھ لائی۔ اس قوم کی جنگ ان مسلمانوں سے تھی، جن کے مزاج اور افکار میں اعتدال پیدا ہو چکا تھا، جن کے عقائد مستقیم ہو چکے تھے، وہ ایک خاص قسم کے نظم اور نظام کے خوگر تھے، جسے علماء نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مستنبط کیا تھا۔

بہر حال یہ دونوں قومیں میدانِ جنگ میں سہی، لیکن ملیں، اس میل جول کا اثر عادات و خصائل پر بھی پڑا۔

پھر اس سے قطع نظر، ان خوفناک اور مہیب جنگوں نے امصارِ اسلامیہ میں بھی اختلاط و امتزاج پیدا کیا۔ ہم دیکھتے ہیں اہلِ عراق، تاتاریوں کی یورش سے ہراساں ہو کر، شام میں بھاگ کر آبسے، موصل کے

رہنے والے، اور اس کے آس پاس کے لوگ دمشق میں آکر رہ پڑے، دمشق کے باشندے پناہ و امن کی تلاش میں مصر آ گئے، بلکہ بعض اور آگے بڑھے اور بلادِ مغرب (افریقہ) تک پہنچ گئے، اس جبری اختلاط نے فکری، نفسی اور اجتماعی اختلاط کی صورت بھی پیدا کر دی، اور ایک ایسی سوسائٹی عالمِ وجود میں آگئی جسے نہ قرار حاصل تھا نہ سکون!

اور کوئی شبہ نہیں کہ اضطراب و فرار کے اس دور میں مصر ہی ایک ایسا مرکز تھا جہاں مختلف نواح و جہات سے آ آکر لوگ بستے تھے، اور شاید سوسائٹی کے اس بدلے ہوئے رنگ، لوگوں کی گھبراہٹ، اور عام اضطراب ہی نے ممالیک میں سے ہر امیر اور سلطان کے دل میں یہ جذبہ پیدا کر دیا کہ وقت سے فائدہ اٹھانا چاہیے، اور مرکز و حکومتوں پر ہاتھ ڈال کر انہیں اپنے قبضہ میں کر لینا چاہیے۔

تہذیب و تمدن کا اختلاط

فرنگی، ترک اور تاتاری اسیرانِ جنگ کی موجودگی نے بھی نظمِ اجتماعی پر اثر ڈالا، یہ ممالیک جو آج برسرِ حکومت تھے، کل تک خود ایوبی دور میں غلام تھے، پھر اقتدار و اختیار کی باگ ان کے ہاتھ میں آئی، اور ان میں سے بعض لوگ وزارت، امارت اور قیادت کے مناصب پر فائز ہوئے، پھر جب قطز[1]، ظاہر بیبرس[2] اور ان دونوں کے بعد ناصر قلاوون نے تاتاریوں کے گروہ در گروہ گرفتار کیے تو ایک مرتبہ پھر نظمِ اجتماعی پر اثر پڑا۔ تاتاریوں نے گو اسلام قبول کر لیا، لیکن پورے طور پر اسلام کے نظم و ضبط میں نہیں آئے۔ مقریزی لکھتے ہیں:

"مصر و شام میں یہ تاتاری نو مسلم بھر گئے۔ ان کے ساتھ ان کے عادات و طرائق بھی پھیلے[3]"

ابنِ کثیر نے بتایا ہے کہ:

"یہ نو مسلم تاتاری خالص شرعی مسائل میں مسلمان قاضی کی پابندی کرتے تھے، لیکن معاملاتِ جاریہ میں قواعد "سیاسیا"[4] پر عمل کرتے تھے، "سیاسیا" تاتاریوں کی وہ کتاب قانون ہے جو چنگیز خاں نے ان کے لیے مرتب کی تھی۔ علاء الدین جوینی کا قول ہے کہ "سیاسیا" کے احکام و قواعد[5]

---

[1] الملک المظفر سیف الدین قطز بن عبد اللہ ترکی۔ وفات ۶۵۸ھ (البدایہ ص ۲۲۵ ج ۱۳)

[2] الملک الظاہر بیبرس بندقداری وفات ۶۷۶ھ (البدایہ ص ۲۷۴ - ۲۷۹ ج ۱۳) (شذرات ص ۳۵۰ ج ۵)

[3] الخطط والآثار ص ۲۲۱ ج ۲ طبع دار الطباعۃ المصریہ ۱۲۷۰ھ (ح-ح)

[4] مقریزی میں اس کا نام "یاسۃ" لکھا ہے اور کہا ہے کہ یہ مغلی لفظ ہے، مصر میں آکر "السیاسۃ" ہو گیا۔ ھی کلمۃ مغلیۃ اصلھا یاسۃ "محرفھا اھل مصر و زادوا باولھا سینا فقالوا" السیاسۃ" (الخطط والآثار ص ۲۲۰ ج ۲ طبع ایضاً) پھر اس کے متعلق علمی تحقیق کرتے ہوئے اس کتاب کے اہم مندرجات بتلاتے ہیں جن میں سے اکثر کا ذکر حافظ ابن کثیر کے کلام میں آگیا ہے (ح-ح)

[5] بقول حافظ ابن کثیر علاء الدین جوینی البغدادی کا رہنے والا ایک مسلمان وزیر تھا جس نے چنگیز خاں پر مستقل کتاب لکھی تھی (ح-ح)

کا بڑا حصہ کتب سماویہ کے احکام و قواعد کے بالکل خلاف ہے۔ اس کتاب کے احکام میں بے انتہا شدت و قسوت ہے۔ قتل کے علاوہ بھی بہت سے جرائم ایسے ہیں جن کی سزا ہلاکت ہے مثلاً جو شخص زنا کا مرتکب ہو، عام اس سے کہ وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ قتل کیا جائے گا، جو شخص لواطت کا ارتکاب کرے اس کی سزا بھی قتل ہے، جو جان بوجھ کر جھوٹ بولے، وہ بھی قتل کر دیا جائے گا، جو جادو کرے، قتل ہو گا، جو دو جھگڑا کرنے والوں کے بیچ میں دخل دے اور کسی ایک کی مدد کرے وہ بھی سزائے قتل کا مستحق ہے، جو ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کر دے وہ بھی قتل کر دیا جائے گا، جو ایسے پانی میں غوطہ لگائے وہ بھی قتل ہو گا، جس نے کسی قیدی کو کھانا کھلایا یا پانی پلایا وہ بھی قتل کر دیا جائے گا۔ جو فرار ہو جائے وہ بھی قتل کی سزا پائے گا، جس نے کسی حیوان کو ذبح کیا وہ بھی اس کی طرح ذبح کر دیا جائے گا، بلکہ اس کا پیٹ چاک کر کے دل باہر نکال لیا جائے گا[1]۔ اسی طرح کے اور بھی بہت سے "جرائم" ہیں یہ سیاسیا" ہیں، جن کی سزا قتل ہے۔

تہذیبی انفرادیت پر تاتاری نومسلموں کا اصرار تصریحات بالا سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممالیک نے تاتاری قیدیوں کے ساتھ خاص امتیازی برتاؤ کیا، شاید اس کا سبب یہ تھا کہ یہ سب جنس واحد سے تھے۔ لہٰذا ایک دوسرے کا لحاظ کرنے پر مجبور تھے، اگر یہ بھائی بھائی نہ تھے تو ابن عم ضرور تھے، لہٰذا ایک دوسرے کی رعایت کرتے تھے۔ ان سب کی زبان ترکی تھی، عبادات کے سوا یہ عربی نہیں استعمال کرتے تھے۔ علماء سے مخاطبت کے وقت، یا عوام سے بات چیت کے موقع پر بھی یہ عربی سے کام چلا لیتے تھے، ان میں سے جو لوگ کسی منصب پر فائز تھے ان کو تو مجبوراً عربی سے کام لینا پڑتا تھا ورنہ دوسرے لوگ صرف اتنی ہی عربی جانتے تھے جو اداے فرائض میں ان کی معین ہو سکے۔ علاوہ ازیں جاگیروں پر بھی یہی لوگ قابض تھے یا کم از کم ان سے خوب نفع اندوز ہو رہے تھے، شام و مصر کے اصل باشندے تاجر تھے یا مزدور، یا پھر کاشتکار، جو زمین میں محنت و مشقت کرتے تھے مگر جس سے فائدہ حکومت ممالیک اٹھاتی تھی۔

گروہ علماء کی پستی اور تنزل یہ نومسلم تاتاری، اور ممالیک صاحب جاہ و اقتدار بن گئے۔ انہوں نے ایک خاص طبقہ کی صورت اختیار کر لی۔ دوسرا طبقہ علمائے دین کا تھا

---

[1] البدایہ والنہایہ ص ۱۱۸ ج ۱۳

دینی اعتبار سے یہ بھی ایک خاص منزلت کے حامل تھے۔ ان کی دینی معاملات میں اطاعت کی جاتی تھی، حکومت ان کی مخالفت اس وقت تک نہ کرتی تھی جب تک یہ اقتدارِ حکومت میں حائل نہ ہوں، یا حکومت کے عائد کردہ محاصل میں رکاوٹ نہ ڈالیں۔ جیسا کہ سلطان ظاہر اور امام نوویؒ کے ذریعے ظاہر ہو چکا ہے کہ جونہی بیبرس کی بات ماننے سے امام نوویؒ نے انکار کر دیا، سلطان ان کا مخالف ہو گیا۔ سلاطین کا مقصد صرف مال و زر کا ٹٹورنا تھا۔ روپیہ وصول کرنے میں ہر حیلہ اور ہر طریقہ سے وہ فائدہ اٹھاتے تھے۔ چنانچہ ظاہر بیبرس نے نت نئے قسم کے ٹیکس عائد کر رکھے تھے اس نے کاشت کاروں اور مزارعوں کے قبضہ سے زمین بھی ہتھیا لی تھی، امام نوویؒ انہی دونوں باتوں کے خلاف مخالفت کا علم لے کر اٹھے تھے۔

کوئی شبہ نہیں اس دور میں علماء کو اقتدار حاصل تھا، لیکن اس میں ضعف اس بات سے آتا تھا کہ ان کی معیشت ان وظائف پر منحصر تھی جو والیٔ حکومت بیت المال سے دیا کرتا تھا، کبھی کبھار کسی ضرورت، یا پھر حب مال اور طمع کی وجہ سے بعض اہل علم کا بعض وقت ایسا رویہ ہو جاتا تھا جو قطعاً ان کے شایانِ شان نہ تھا، سیوطی نے حسن المحاضرۃ میں امام ابن تیمیہؒ کے ایک معاصر عالم کا ایک قصہ ذکر کیا ہے جس سے خوشامد ٹپکتی ہے، سیوطیؒ ایک صاحب سے نقل فرماتے ہیں:۔

"میں نے محمد بن مالک کی عجیب قسم کی ایک تحریر دیکھی جس میں انہوں نے قرات کے فن میں اپنی اعلیٰ قابلیت، علم نحو میں مہارت، لغت اور فنون ادب میں یکتائی کا واسطہ دیتے ہوئے سلطان[1] کی خدمت میں اس کو سید السلاطین کا لقب دے کر درخواست گذرانی ہے کہ وہ ابن مالک سے مالی تعاون کرے اور کہا ہے کہ جب دوسرے سب لوگ سلطان سے استفادہ کر رہے ہیں تو کیوں نہ ان کو بھی اتنی مدد دی جائے جو معاش کے لیے ان کا فکر کم کر دے اور ان کے اہل و عیال کے لیے کافی ہو سکے جیسا کہ سلطان ناصر کے عہد حکومت میں ان کی خوب خوب سرپرستی ہوتی رہی۔ حالانکہ حکومت ناصریہ کی دولت ظاہریہ سے نسبت ایک نالی کی دریا سے ہے اور لکھا کہ معلوم نہیں میں اب کیوں الطاف شاہانہ سے محروم ہوں جب کہ میں آپ کی حکومت کے دوام کے لیے دعا گو رہتا ہوں[2]۔"

---

[1] یہ بادشاہ غالباً سلطان ظاہر بیبرس تھا (ع - ح)

[2] حسن المحاضرہ ص ۶۷، ج ۲

اس قصہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وزارت یا لالچ نے بعض علماء کو کس طرح علم کی عزت سے احتیاج کی پستی میں گرا دیا تھا[1]۔ لیکن جہاں اس طرح کے علماء تھے، وہاں امام نووی، اور پھر بعد میں ابن دقیق العید وغیرہ اور ان کے بعد امام ابن تیمیہؒ اور ان کے تلامذہ و مسترشدین بھی تھے جنہوں نے علم کا پایہ اونچا کیا، اور اسے عزت و سرفرازی عطا فرمائی۔ یہ ان علماء میں نہیں تھے جو ہر وقت دستِ طلب بڑھائے صورتِ سوال بنے رہتے تھے، یہ وہ لوگ تھے جن کی زبانیں حق بات بے جھجک کہتی تھیں، جو ہر مستحق ملامت کو، عام اس سے کہ اس کا درجہ اور مرتبہ کیسا ہی اونچا کیوں نہ ہو، ملامت کرنے سے نہیں جھکتے تھے، وقت کے ان امراء کو امام ابن تیمیہؒ پر کوئی فضیلت نہیں حاصل تھی، کیونکہ ایک طرف وہ مرد میدان بھی تھے، تلوار سنبھالی اور میدانِ جنگ میں پہنچ گئے۔ دوسری طرف علم و معرفت میں سب سے بڑے اور اونچے تھے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَهَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (۳۹:۹) کیا عالم و جاہل برابر ہو سکتے ہیں؟

امراء، علماء، عوام

ان امراء، اور علماء کی ماتحتی میں جو لوگ زندگی گزار رہے تھے وہ عوام تھے، امراء کو مادی قوت، حکومت اور سلطنت کی حاصل تھی۔ علماء دینی قوت کا سرچشمہ تھے، یہ امراء حکومت کے محافظ تھے، اور علماء قلوب کے روحانی معالج!

یہ عوام مشتمل تھے کاشت کاروں اور ہنرمندوں پر، ایک طبقہ تاجروں کا بھی تھا۔ یہ بھی امراء ہی کے لگ بھگ تھا، اس کے معاملات و مسائل، عام لوگوں کی طرح قاضی کے سامنے نہیں پیش ہوتے تھے، بلکہ "حجاب[2]" کے سامنے پیش ہوتے تھے۔

ان طبقات میں سب سے زیادہ سقیم اور ناگفتہ بہ حالت کاشت کاروں اور کسانوں کی تھی، یہ جن زمینوں کو جوتتے بوتے اور اپنی محنت سے سرسبز و شاداب بناتے تھے، ان کے مالک دراصل امراء تھے، جو ان کی پیداوار کی روح کھینچ لیتے تھے، اور ان غریبوں کے لیے جو کچھ چھوڑتے تھے وہ

---

[1] علامہ ابن مالک کے اس قصہ میں کوئی ایسی غیر معمولی بات نہیں۔ اُس دور میں علماء کی سرپرستی کو حکومتیں اپنے فرائض میں سے سمجھتی تھیں جس کی بنا پر علامہ ممدوح نے اگر امداد کی ایک درخواست دے دی تو کسی قباحت کا ارتکاب نہیں کیا۔ ہماری رائے میں مصنف کا اس قصہ کا یہاں ذکر کرنا خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔ (م۔ ن۔ ح)

[2] حجاب حاجب کی جمع ہے لفظی معنی دربان کے ہیں لیکن ممالیک کی حکومتوں نے یہ ایک نیا منصب وضع کیا تھا جو نائب السلطنت کے مترادف تھا۔ مقریزی نے الخطط والآثار میں تفصیل دی ہے (ص ۲۱۹-۲۲۲ طبع مصر) (ع۔ ح)

اتنا بھی نہ تھا کہ جو ان کی محنت کا پھل کہا جا سکتا۔

"السیاسۃ الشرعیۃ"

امام ابن تیمیہؒ نے یہ دل خراش منظر دیکھا، ان کا دل کڑھا، اور وہ عوام کی پشت پناہی اور خواص کی اصلاح و ہدایت کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے، تقسیمِ اراضی کا واقعہ ان کے سامنے دو مرتبہ پیش آیا، ایک تو ۶۹۷ھ میں جس سے کسانوں اور کاشتکاروں کو کچھ سہولت حاصل ہوتی، اور انہیں موقعہ ملا کہ وسائل میں اضافہ کریں، اور اپنی محنت کا پھل پائیں، اپنی کھیتی اور اس کی پیداوار سے مستفید ہوں، لیکن ان اصلاحاتِ زرعی سے طبقۂ امراء بھڑک اٹھا، اور شورش پر آمادہ ہو گیا[1]، اور ان اصلاحات کو نافذ کرنے والے، یعنی حسام الدین لاجینؒ[2] کی جان کا دشمن ہو گیا۔

دوسری تقسیم ناصر محمد بن قلاوون کے عہد میں ہوئی۔ یہ ۷۱۵ھ کا واقعہ ہے، ان اصلاحات کی رو سے کاشت کاروں کی زمین کا ایک بڑا حصہ چھین کر پھر امراء کو دے دیا گیا[3] جس سے ان کا جوش ٹھنڈا ہوا، امام ابن تیمیہؒ اس دور میں برابر اصلاحِ خواص کی سعی کرتے رہے، ان کا خیال تھا اگر خواص کی اصلاح ہو گئی، تو عوام کے حالات خود بخود سدھر جائیں گے، اور وہ ظلم و جور سے نجات پا جائیں گے، ہمارے ان خیالات کی تائید امام صاحب کی کتاب "السیاسۃ الشرعیۃ"[4] سے ہوتی ہے:

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے الخطط للمقریزی ص ۸۰ ج ۱ (ج ۲ ع ح)   [2] الملک المنصور حسام الدین لاجین المنصوری السنبداری ۶۹۸ھ میں مقتول ہوا۔ البدایہ ص ۳ ج ۱۴)   [3] ایضاً   [4] فی اصلاح الراعی والرعیہ مصر میں طبع ہو گئی ہے (ع ج)

(۱۸)

عہدِ ابن تیمیہؒ کے فکری حالات

عصرِ ابن تیمیہؒ میں حیاتِ فکری کے جو آثار نظر آتے ہیں، وہ کچھ عجیب سے ہیں، افکار آپس میں برسرِ پیکار، آرا باہم مضطرب، ہر ایک کا راستہ جدا، منزل الگ۔

علماء کا بھی یہی حال تھا، ان حضرات کو حدیث و تفسیر، نحو و صرف، اور فقہ و عقائد کے فن میں عبور حاصل تھا لیکن حال یہ تھا کہ یہ مقلدِ محض اور تابع تھے۔ ان میں اجتہاد کا مادہ نہ تھا۔ استنباطِ مسائل کی صلاحیت نہ تھی، عقائد تک میں تقلید و اتباع ان کا شعار تھا۔ نہ دلیل کو دیکھتے تھے، نہ اس کے پیچھے چلتے تھے، تقلید کے نشہ میں مست تھے، اور اس حالت پر بالکل مطمئن۔

علماء کے علاوہ اہلِ فکر کا ایک دوسرا گروہ تھا۔ یہ مسلمان فلاسفہ تھے۔ ان کا اندازِ فکر و علم یہ تھا کہ منطقی نتائج جس راہ پر لے جائیں یہ اسی راہ پر چل پڑتے تھے، اِدھر اُدھر دیکھنا ان کے نزدیک گناہ تھا۔ انہی میں کچھ وہ لوگ بھی تھے جو فلسفہ اور دین میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ جیسا کہ رسائل اخوان الصفا کے مصنفین نے کیا۔ یا جس طرح ابن رشد نے اپنی کتاب "فصل المقال فیما بین الشریعۃ والفلسفۃ من الاتصال" میں کوشش کی ہے۔

فکری جمود اور فلسفی گمراہی کے اس دور میں ہمیں ایسے علماء بھی نظر آتے ہیں جنہوں نے معقول اور منقول، قوتِ فکر اور قوتِ دین میں جمع و تطابق کی کوشش کی۔ مثلاً عز بن عبد السلام، محی الدین نووی، ابن دقیق العید، غزالی، فخر الدین رازی[1]، وغیرہ۔ پھر ان علماء اور فلاسفہ کے ساتھ ساتھ اس میں ایک گروہ

[1] امام فخر الدین ابو عبداللہ محمد بن عمر الرازی الشافعی مصنف تفسیر کبیر و محصول وغیرہ مصنفات کثیرہ وفات ۶۰۶ھ (شذرات ج ۵)

اور بھی ملتا ہے، جو متصوفین کا گروہ ہے جنہوں نے مناہج فلسفیہ عقلیہ اور منازع روحیہ خالصہ کے درمیان جمع و تطبیق کی سعی کی، انہوں نے ایک ایسے روحی فلسفہ کی بنا ڈالی، جو ان مناہج دینی سے بہر حال جدا تھا، جنہیں علماء دین نے کتاب اللہ اور سنت رسولؐ کی روشنی میں وضع کیا تھا۔

مذکورۂ بالا گروہ فلاسفۂ متصوفین کے علاوہ وہ بزرگان طریقت تھے جو عوام پر چھائے ہوئے تھے اور اس راستہ کی طرف ان کی رہنمائی کرتے تھے جو علماء صوفیہ کا راستہ تھا، یہ لوگ بھی دین کے راستے سے بہر حال الگ تھے، ارشاد و تعلیم کے سلسلہ میں ان کا مسلک یہ تھا کہ شیخ ہی اپنے مریدوں کی تہذیب و اصلاح شخصی کا فریضہ انجام دے سکتا ہے، اس خیال نے شیخ یعنی مرشد کو ایک مقدس ہستی بنا دیا، اور یہ بات راسخ کردی کہ مرشد پر کامل اعتقاد رکھنا چاہیے اور اس کی مکمل پیروی کرنا چاہیے، اور جب وہ وفات پا جائے تو اس کی قبر کی زیارت کرتے رہنا چاہیے۔ اس خیال نے مرشد کو صاحب کرامت بزرگ بنا دیا، اور ایسے اقوال اس کے لیے زبان سے نکلنے لگے۔ جنہوں نے اسے ایک مافوق الانسان شخصیت بنا دیا۔

ایسے ہی عقائد و سیاست کے لحاظ سے بھی مختلف فرقے موجود تھے جو حجت و برہان کے زور پر آپس میں بحث و مناظرہ کا میدان گرم کیے ہوئے تھے، جس میں تعصب کی بنیادی کارفرمائی ہی نظر آتی تھی، اور دلائل کا مقصد اتنا ارشاد و ہدایت نہ تھا جتنا دوسروں کے فکر و خیال پر غلبہ اور اقتدار حاصل کرنے کا ولولہ، چنانچہ اختلاف فکر و نظر کا جو اچھا پہلو تھا وہ تو غائب ہو گیا، اس کے بجائے قلبی عداوت اور ملی تفرقہ کی بنا پڑ گئی، یہاں تک کہ الگ الگ جماعتیں پیدا ہو گئیں، اور ہر جماعت اپنے حال میں مگن نظر آنے لگی۔

اب نوبت یہاں تک پہنچی کہ بات صرف فکری اختلاف اور جدل و مناظرہ تک محدود نہیں رہی بلکہ ایک دوسرے کے خلاف سازشیں ہونے لگیں۔ مکر و فریب پر مبنی تدبیریں عمل میں لائی جانے لگیں۔ اعدائے اسلام سے سوالات کا سلسلہ شروع ہو گیا، اور امت کو مبتلائے اذیت کرنے کی جدوجہد کا آغاز ہو گیا، جیسا کہ شیعوں اور سنیوں کے درمیان ہم دیکھ چکے ہیں۔

نواحی فکر یہ تھا وقت کا وہ فکری اضطراب و احوال، جس کے زیر سایہ امام ابن تیمیہؒ کی نشو و نما ہوئی اور انہوں نے اس ماحول میں اپنے آپ کو گھرا ہوا پایا۔

اس موقع پر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ذرا اس امر کی وضاحت کر دی جائے کہ یہ فکری اختلاف کن کن گوشوں میں موجود تھا؛ یہ اپنے وقت کے وہ اتجاہات ہیں، جن سے مناہج فکری کے اندازہ

اسلوب بآسانی سمجھ میں آجاتا ہے۔

۱۔ علمی اور دینی مباحث کے کوائف اور تصنیف و تالیف کے انداز۔

۲۔ وہ تاریخی اسلامی فرقے جن کے متقدین و متبعین سے امام ابن تیمیہؒ کو دوچار ہونا پڑا۔

۳۔ صوفیوں اور متصوفوں کا گروہ، ان کے طرق اور دراسات شعبیہ یعنی جماعتی احوال و معلومات!

ان نواحی فکر کو سمجھ لینے سے بآسانی معلوم ہو سکے گا۔ کہ وہ کون سے عناصر تھے جن سے اس امام جلیل کے افکار و آراء نے غذا حاصل کی! اور کیوں آپ پورے نشاط و شوق سے بحث و تمحیص کے ان میدانوں میں کود پڑے، اور کیا بواعث تھے کہ امام صاحب نے باطل کو چن چن کر الگ کر کے خالص حق کو مضبوط کرنے کی کوشش کی۔

---

(۱۹)

عہدِ ابن تیمیہؒ کے مباحثِ علمیہ کا انداز

امام ابن تیمیہؒ کے عہد میں تحیز فکری اور تعصب مذہبی کا یہ عالم تھا کہ ہر شخص اپنے عقیدہ کے سلسلہ میں ایک "امام" کی پیروی کرتا تھا، ہر گروہ اپنے مذہبی افکار و آراء کو سراسر حق اور صواب سمجھتا تھا، دوسروں کے افکار و آراء کو سراسر باطل۔ یہی حال فقہی مذاہب کا تھا، ہر فقہی مذہب کے پیرو اپنے مذہب کو صواب اور دوسرے کے مذہب کو خطا پر مبنی قرار دیتا تھا، اگر بہت زیادہ وسعت قلب برتی تو کہہ دیا کہ ہمارا امام ہے تو راہِ صواب پر، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس سے کسی بات میں کچھ لغزش ہو جائے، رہے دوسرے تو وہ ہیں تو غلط راستے پر، یہ دوسری بات ہے کہ اس میں کوئی صواب کا پہلو بھی نظر آجائے ——— یہ تھا عام فکری انداز!

یہ تحیز فکری وراثت کی طرح ایک نسل سے دوسری نسل میں منتقل ہوتا رہا، چوتھی صدی ہجری سے یہ شروع ہوا۔ شوافع اور احناف میں خلاف و جدل کا سلسلہ چلتا رہا۔ حنابلہ نے حدت و شدت کا ثبوت دیا، پھر معتزلہ اور اشاعرہ و ماتریدیہ میں مناظرانہ جنگ شروع ہوئی۔ یہ صرف زبان و بیان تک محدود نہ رہی بلکہ مدون ہو کر تصنیف و تالیف کی صورت میں آنے والی نسلوں تک منتقل ہوئی، ان اختلافی کتابوں کو دیکھیے، صفحات ان گنت، ضخامت بے انتہا، اور ہر ایک کا موضوع ایک ہی، یعنی جدل و خلاف، ایک دوسرے کے خلاف تعصب کا اظہار۔ یہی چیز منتقل ہوتے ہوتے ابن تیمیہؒ کے معاصرین تک پہنچی۔ چنانچہ امام صاحب اور ان کے معاصرین کے درمیان بھی سخت و شدید اختلاف

جاری رہا، یہ معاصرین کرام رجال کی پیروی کرتے تھے ان کے بڑے ناموں کا سہارا لے کر اس کے برعکس امام صاحب دلیل و برہان کو دیکھنے کے خوگر تھے اس کی ذرا پروا نہ کرتے تھے کہ کہنے والا کس پایہ اور کس شخصیت کا حامل ہے، صرف یہ دیکھتے تھے، کہا کیا جا رہا ہے؟ قول میں اگر دم ہوتا، دلیل اس کے ساتھ ہوتی تو اس کی پیروی کرتے، بصورتِ دیگر بے تامل رد کر دیتے۔

چھٹی، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری کو ایک خاص امتیاز ضرور حاصل ہے۔ لیکن اس امتیاز کی بنیاد کثرتِ فکر پر نہیں بلکہ کثرتِ علم پر ہے، معلومات میں بہت زیادہ اضافہ ہوا اور اس سلسلہ میں بہت سی آسانیاں اور سہولتیں بھی حاصل ہوئیں لیکن افسوس کہ وہ اس سے مطلق کام نہیں لیتے تھے تا آنکہ امام ابن تیمیہؒ آئے، تو فکری ثروت میں خوب اضافہ ہوا، انہوں نے تمام معلومات کا جائزہ لیا، اور فکر و تحقیق کی بنا ڈالی۔

حصولِ علم کی سہولتیں اور آسانیاں

اس زمانہ کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ تحصیلِ علم کے راستے آسان، اور وسائل سہل ہو گئے، مدارس قائم ہونے لگے، علمی تحقیق و تدقیق کے راستے کھلے، مختلف امصارِ اسلامیہ میں کتب خانوں کی بنا پڑی، خاص طور پر مصر و شام میں تو بہت زیادہ کتب خانے کھل گئے، پھر رجال کا ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جس نے اپنے آپ کو کتبِ متوارثہ کی شرح لکھنے کے لیے وقف کر دیا، انہوں نے شرحیں لکھیں، حاشیے لکھے، توضیح کی اور مصادرِ اولیٰ کی طرف رجوع کیا۔

یوں تو مدارس کا وجود، چوتھی صدی ہجری سے شروع ہو گیا تھا، لیکن پانچویں صدی ہجری میں تو ممالکِ اسلامیہ کے اندر ان کا جال پھیل گیا، اس سے قبل یہ کیفیت تھی کہ طالب علم، طلب و تحصیلِ علم کے لیے طرح طرح کی کٹھنائیاں برداشت کر کے، دور دراز مقامات کا سفر کر کے، مسافتِ بعیدہ طے کر کے کسی فن کے شیخ تک پہنچتا تھا، اور اس کے دامن سے وابستہ ہو جاتا تھا، اس زمانہ میں مسجدوں سے مدرسہ کا کام بھی لیا جاتا، درس کی مسند یہیں بچھتی تھی۔ اور اکابر علماء یہیں تلقین و تدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے، پھر پانچویں صدی ہجری میں ملوک و سلاطین اور امراء و رؤسا نے اس طرف توجہ کی، اپنا اثر و رسوخ بڑھانے کے خیال سے یا خدمتِ دینی کے جذبہ سے متاثر ہو کر، یا اپنی قوم میں علم کا نور پھیلانے کا ارادہ کر کے بہت سے مدارس کھول دیئے، اور بڑے بڑے علماء کو ان مدارس کی مسندِ درس پر لا کر بٹھا دیا۔ اب صورتِ حال یہ ہو گئی کہ طالب علم کو، علم کی تلاش میں زحمتِ سفر برداشت کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ علم خود اس کے پاس آ گیا۔ اب شیخ کی تلاش و جستجو میں سفر کرنا اور

تکلیفیں برداشت کرنے کی حاجت نہ رہی، شیخ خود ہی آموجود ہوتا تھا۔

مدارس کے قیام سے علماء کو تشویش لیکن مدارس کی وسعت اور کثرت نے مخلص علماء کو اندیشہ ہائے دُور و دراز میں مبتلا کر دیا۔ ان کا خیال تھا اس طرح علم مبتذل ہو جاتے گا، اور مخلص و غیر مخلص ہر طرح کے لوگ حصولِ علم کے لیے ٹوٹ پڑیں گے۔ دنیا دار، اور بیدار ہر قسم کے افراد "عالم" بن جائیں گے سفلے اور عالی میں امتیاز نہ رہے گا۔ ایک روایت تو یہ بھی ہے کہ علماء ماوراء النہر کو جب قیام مدارس کی اطلاع ملی تو ان کے ہاں صفِ ماتم بچھ گئی، ان کے نزدیک یہ علم کی اشاعت نہ تھی، ضیاع تھا، فتنہ و فساد کا آغاز تھا!

ہم علماء مذکورہ کے اندیشہ میں تو شریک نہیں ہیں، لیکن یہ ضرور کہتے ہیں کہ مدارس کی کثرت اور قیام نے بے شک نشرِ علم اور کثرتِ تحصیل کے وسائل اور ذرائع عام کر دیئے، لیکن تعصبِ فکری کی بنیاد بھی یہیں سے پڑتی ہے، کثرتِ اتباع کا فتنہ بھی یہیں سے اٹھا، اور وہ فکرِ آزاد تقریباً ختم ہو گئی جو دلیل کی قائل تھی، اور برہان تک بغیر کسی تقلید اور اتباع کے پہنچتی تھی، چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ فکری گروہ بندی اور انتشار مدارس میں گہرا ربط ہے۔

تاہم یہی کثرتِ مدارس علم کی اشاعت اور تصنیف و تالیف کی ترقی کا باعث بھی ہوئی، جن میں طلبا عقلی و نقلی سب علوم حاصل کرتے تھے۔ تفسیر، حدیث، فقہ، لغت سارے چشموں سے سیراب ہوتے، ذہنی نشوونما پاتے اور طبیعت کے رجحان کے مطابق مناسب علم یا علوم میں کمال حاصل کرتے تھے۔ کئی مدارس خاص خاص فنون کے لیے بھی مخصوص تھے۔ مثلاً حدیث کے لیے الگ مدرسہ اور فقہ کے لیے الگ، جیسا کہ ہم نے اوپر بتایا ہے، مدارس کی ابتداء چوتھی صدی ہجری سے ہو گئی تھی جن کو امراء اور بادشاہوں نے شروع کیا تھا۔ تاہم بعض مدارس بعض ذی ثروت علماء نے بھی جاری کیے۔ مثلاً شام میں بنی قدامہ کا خاندان، جیسا کہ اس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے[1]۔

چند بلند پایہ مدارس کا ذکر عام طور پر جو مدرسے قائم ہوتے ان میں ایک:

(۱) مدرسہ ابی علی الحسینی تھا، ان کا ۳۹۴ھ میں انتقال ہوا، خراسان میں تعلیمِ حدیث کا یہ بہت بڑا مرکز تھا، اس میں ایک ہزار کے قریب طالب علم تھے۔

(۲) اسی طرح ایک مدرسہ ابن فورک[2] تھا۔ ان کا ۴۰۶ھ میں انتقال ہوا یہ مدرسہ بھی خراسان

---

[1] ص ۲۶۲ پر

[2] علامہ ابوبکر محمد بن الحسن بن فورک الاصفہانی، اشاعرہ کا مشہور کلامی امام۔ (ع-ح)

میں تھا۔

(۴) ایک اور مدرسہ، مدرسۂ ابوحاتم البستی[1] کے نام سے معروف تھا، ابوحاتم کا انتقال ۳۵۴ھ میں ہوا۔

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فارس اور خراسان کو انشاء مدارس میں دوسرے شہروں کے مقابلہ پر اولیت حاصل تھی، اس کے بعد پانچویں، چھٹی، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں تو مدارس کا عالم اسلامی میں ایک جال پھیل گیا۔

مدارس کے قیام و کثرت میں ملوک و امراء نے کافی حصہ لیا۔ نظام الملک سلجوقی[2] نے بغداد، بصرہ، موصل، نیشاپور، مرو اور ہرات میں مدرسے قائم کیے، پھر نورالدین زنگی[3] نے دمشق کے مدرسۂ حدیث کے علاوہ حلب اور حمص وغیرہ میں مدرسے قائم کیے، پھر صلاح الدین ایوبی کا دور آیا، اس نے مصر اور شام میں بہت سے مدرسے کھولے، اور ان کے لیے ایک مستقل اور محکم نظام قائم کیا۔ فرصت کے اوقات میں خود بھی شریکِ درس ہو جایا کرتا۔ سماعتِ حدیث کا تو بے انتہا شائق تھا۔ جب بھی فرصت ملتی، استماعِ حدیث ضرور کرتا۔

زنگی اور ایوبی خاندان کے بعد ممالیک کے ہاتھ میں عنانِ حکومت آئی۔ انہوں نے بھی اس بات میں بڑی فراخ دلی دکھائی اور اپنے پیش روؤں کی طرح مدارس اور مکاتب کی بنیادیں قائم کیں۔

امام صاحبؒ کا طریقِ تحصیلِ علم

یہ تھا وہ زمانہ جس میں امام ابن تیمیہؒ نے زندگی بسر کی، ان مدارس کے گہوارے میں وہ پلے اور پروان چڑھے۔

اور کتاب کے شروع میں ذکر ہو چکا ہے کہ امام صاحب کے والد صاحب دمشق کے ایک مدرسہ کے پرنسپل اور شیخ الحدیث تھے۔

ان مدارس سے امام صاحبؒ نے غذاء علمی حاصل کی۔ پھر انہوں نے ارادہ کیا کہ حدیث کا علم بڑے بڑے شیوخ حدیث سے حاصل کیا جانا چاہیے۔ علومِ عقلی کے لیے ان لوگوں کے سامنے زانوئے شاگردی تہ کر لیا جو ماہرِ فن ہوں، چنانچہ منطق صرف ایک طالب علم کی طرح نہیں حاصل کی بلکہ ایک نقاد

---

[1] محمد بن حبان البستی، اگر یہ وہی مشہور محدث ہیں تو ان کی وفات ۳۵۴ھ کی ہے۔ طبقات الشافعیہ للسبکی ص ۱۴۱ ج ۲۔ شذ

[2] نظام الملک قوام الدین ابو علی الحسن بن علی الطوسی۔ سلطان الپ ارسلان اور اس کے لڑکے ملک شاہ کا مشہور نامور اور کامیاب علم دوست وزیر، وفات ۴۸۵ھ (شذرات ص ۳۷۳ ج ۳) [3] الملک العادل نورالدین محمود بن زنگی وفات ۵۶۹ھ (البدایہ ص ۲۷۷ ۔ ۲۹۹ ج ۱۲) [4] ج۔ [5] حاشیہ ص ۲۴۵ پر۔

اور نکتہ داں کی طرح یہ فن حاصل کیا۔ اسی طرح علم کلام کی تکمیل بھی ان اساتذہ سے کی، جو اپنے فن میں یکتا اور بے ہمتا تھے، علم لغت کے لیے ماہرین زبان کے پاس پہنچے، اور اس فن میں درک حاصل کیا کہ نحویوں کے ایک قدیم امام سیبویہ پر، اپنے زمانہ کے امام نحو ابو حیان کے سامنے نقد و جرح کا سلسلہ شروع کر دیا۔ پھر علم فقہ میں مہارت حاصل کی، اور اصولِ فقہ کو، کتاب و سنت، آرار سلف صالح، اور قیاس مستقیم کی طرف لوٹایا۔

اسی طرح دوسرے تمام علوم و فنون امام صاحب نے اسی تعمق اور تحقیق کے ساتھ حاصل کیے۔ ہر فن کو اس کے سب سے بڑے استاد سے سیکھا، اور یہ سہولت ہرگز نہیں حاصل ہو سکتی تھی اگر مدارس کا وجود نہ ہوتا، جس نے ایک طرف علمار کے لیے نشر علوم کا سامان مہیا کر دیا تھا، دوسری طرف طلبار کے لیے حصولِ علم میں سہولتیں پیدا کر دی تھیں۔

مختلف علوم کا مدوّنہ ذخیرہ بحث و اطلاع اور فحص و درایت کے دروازے امام ابن تیمیہؒ کے لیے صرف مدارس ہی نے نہیں کھولے تھے، بلکہ حقائق علمیہ اور آثارِ سلفیہ تک ان کی رسائی، ان کتابوں کے ذریعہ بھی ہوئی تھی، جن میں مختلف علوم بھرے ہوئے تھے، اور جن کے مؤلفین نے کوشش کی تھی کہ موضوع زیر بحث سے متعلق جتنا زیادہ مواد اور مسائل ممکن ہو سکے فراہم کر دیں، چنانچہ بڑی بڑی ضخیم جلدوں میں، حدیث تقریباً تمام کی تمام مدوّن ہو چکی تھی، صحاح ستہ کی صورت میں حدیث مدوّن شدہ موجود تھی۔ مسند احمد جو گویا احادیث کا دائرۃ المعارف ہے وہ بھی سامنے تھی، حدیث کی ان کتابوں میں فقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور فقہ صحابہؓ تمام و کمال موجود تھی۔

اسی طرح فقہ کا بھی بہت بڑا حصہ اس دور میں مکمل ہو چکا تھا، چنانچہ ابن حزم اندلسی کی کتاب "المحلی" کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حدیث و آثار کا بہت بڑا ذخیرہ ہے اور فقہ الحدیث کا عظیم مجموعہ۔ اس میں اُن صحابہ اور تابعین کی فقہ موجود ہے جو اجتہاد کے حامل اور فقہی بصیرت کے مالک تھے، جن کے

ل وہ تفصیل یوں ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کی علامہ ابو حیان سے کسی مسئلہ پر بحث چل نکلی۔ ابو حیان جب لاجواب ہو گئے تو غالباً امام صاحب کو مرعوب کرنے کی خاطر علامہ ابو حیانؒ نے سیبویہ کا کلام اپنی تائید میں پیش کیا۔ امام صاحب نے کہا سیبویہ نحو کے نبی نہیں تھے کہ وہ معصوم ہوں۔ انہوں نے "الکتاب" میں اسّی مقامات پر غلطیاں کی ہیں جنہیں شاید آپ سمجھ ہی نہیں سکے۔" (درر کامنہ ص ۱۵۲ ج ۱۔ مجموعۃ الرسائل الوافر صلا) اس پر علامہ ابو حیانؒ ناراض ہو گئے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے۔ حالانکہ علمی اور تنقیدی مذاکرات میں ناراضگی کوئی معنی نہیں رکھتی۔ والمعصوم من عصمہ اللہ (ع-ح)

ساتھ عہد نبویؐ کے واقعات و فیصلہ جات کا بھی اس میں خاصہ حصہ آگیا ہے۔

اس کے علاوہ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ علماء فقہ نے اپنے ائمہ کی فقہ کو مرتب اور مدون کیا، بلکہ بعض ائمۂ فقہ نے خود اپنے قلم سے اپنی فقہ کا بڑا حصہ مدون کر لیا جیسے امام شافعی نے "الام" لکھی اور اسے بغداد سے شائع کیا، اور پھر مصر میں اس کی تنقیح کی، اور اس تنقیحی حصہ کو "الکتاب الجدید" کا عنوان دیا گیا۔

اس کے بعد فقہ شافعی کے سلسلہ میں متعدد کتابیں لکھی گئیں، ان میں سب سے بڑی شرح امام نووی کی "المجموع" ہے امام نووی کا زمانہ امام ابن تیمیہؒ سے قریب ہے، ممکن ہے ان سے امام ابن تیمیہؒ نے کچھ پڑھا بھی ہو، ان کی وفات کے وقت امام صاحب کی عمر پندرہ سال سے متجاوز ہو چکی تھی۔

اسی طرح فقہ حنفی کے سلسلہ میں بھی کتابوں کا ایک دفتر کا دفتر موجود تھا، جیسے سرخسی کی "مبسوط" نیز طحاوی اور حصیری کی کتابیں، اور ابوبکر رازی[1] وغیرہ کے فقہی مؤلفات۔ علاوہ ازیں دوسرے ائمۂ فقہ حنفی نے بھی کافی بسط کے ساتھ احکام و مسائل مرتب کیے۔

حنابلہ کی بھی کافی کتابیں اس دور میں پایۂ تکمیل تک پہنچ چکی تھیں، مثلاً وہ کتابیں جن میں روایات بہ حروف[2] مرتب تھیں، یا ابن قدامہ کی کتاب "المغنی"، نیز اور دوسری کئی کتابیں اس مذہب جلیل سے متعلق۔

اصولِ فقہ کی جامع کتابیں

حدیث و فقہ کی ان کتابوں کے ساتھ ساتھ اصولِ فقہ پر ضخیم اور طویل مجلدات کی ایک فہرست اس دور میں ہمیں نظر آتی ہے جیسے ابن حزمؒ کی "الاحکام"، آمدی[3] کی "اصول الاحکام"، غزالی کی "المستصفیٰ"، فخر الدین رازی کی "المحصول"، فخر الاسلام بزدوی[4] کی اصول اور جصاص کی اصول کی کتابوں کے علاوہ بھی اور بہت سی کتابیں تھیں جنہوں نے قواعد کلیہ کے مباحث کے لیے عقل میں گنجائش پیدا کر دی تھی اور زیادہ وسعت کے ساتھ تخریج فقہی کا مسئلہ قاری کے لیے آسان بنا دیا تھا، خصوصاً جبکہ قاری امام ابن تیمیہؒ کی طرح فکر عمیق، نفوذِ بصیرت اور نظر دوربین کا حامل ہو۔

---

[1] علامہ ابوبکر احمد بن علی الجصاص حنفیؒ وفات ۳۷۰ھ (الجواہر المضیہ ص ۸۴۔۸۵، ج ۱) (ر۔ح)

[2] امام ابو محمد حرب بن اسمٰعیل بن خلف الحنظلی الکرمانی، امام احمدؒ کے تلمیذ خاص، وفات ۲۸۰ھ (شذرات ص ۱۷۶ ج ۲) (ر۔ح)

[3] سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی الآمدی پہلے حنبلی، پھر شافعی ہو گئے تھے۔ وفات ۶۳۱ھ اصول فقہ میں ان کی کتاب الاحکام فی اصول الاحکام چار جلدوں میں مصر سے شائع ہو چکی ہے۔ مذاہب اربعہ کے اصول فقہ کی کتابوں میں شافعی طریق فکر پر سب سے بہتر کتاب ہے (ر۔ح)، [4] فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی الحنفی وفات ۴۸۲ھ (الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص ۱۲۴ طبع ۱۳۲۴ھ) (ر۔ح)

چند تفاسیر قرآنی پر تبصرہ جس طرح فقہ اور اصولِ فقہ پر ضخیم مجلدات کا ڈھیر لگا تھا اسی طرح قرآنِ کریم کی طویل و ضخیم تفسیریں بھی سیں نظر آتی ہیں۔ انہی میں ایک :

(۱) تفسیر طبری[1] تھی، جس میں قرآنی تفسیر کے سلسلہ میں صحابہ اور تابعین کے افکار جمع کر دیئے گئے تھے اور نقد خاص کے ساتھ توضیح کا فریضہ انجام دیا گیا تھا۔

(۲) طبری کی تفسیر ایک طرح سے تفسیر روایت ہے۔ بعض دوسری کتابیں بھی اسی طرز پر لکھی گئی تھیں اسی طرح تفسیرِ درایت (یعنی عقلی اور فنی انداز) کا ذخیرہ بھی موجود تھا۔ مثلاً تفسیر زمخشری[2] اور اسی کے طرز کی دوسری تفسیریں جن میں زبان و لغت، فصاحت و بلاغت اور مناحی بیان کے اعتبار سے روشنی ڈالی گئی تھی۔

(۳) ایسی تفسیریں بھی نظر آتی ہیں جو مختلف علومِ اسلامیہ کی جامع ہیں، مثلاً فخرالدین رازی کی تفسیر کبیر، جس میں علومِ فلسفہ و لغت اور فقہ و اصول سب ہی موجود ہیں۔ ان تمام علوم کو رازی نے قرآن کا تابع بنا لیا ہے۔

علومِ تاریخی کی مصنفات حدیث، تفسیر، فقہ، اور اصولِ فقہ کے ساتھ ساتھ علومِ تاریخی کا بھی بڑا ذخیرہ اس دور میں موجود تھا، مثلاً تاریخ ابن جریر طبری، تاریخ ابن عبدالحکم[3] وغیرہ۔

تاریخ ہی کا ایک سلسلہ وہ کتابیں بھی ہیں جو اخبارِ رجال، مناقب اتقیاء، اور تذکرہ صلحاء پر مشتمل ہیں، مثلاً "حلیۃ الاولیاء"[4] یا خطیب بغدادی[5] کی تاریخ بغداد[6] یا وہ کتابیں جن میں صحابہ اور تابعین کے حالات تھے۔

ان سب کتابوں میں امام ابن تیمیہؒ کے لیے بڑا مسالہ موجود تھا۔ خدا نے انہیں حافظہ کی غیر معمولی

---

[1] جامع البیان عن تاویل القرآن للامام ابی جعفر محمد بن جریر الطبری مشہور مفسر و مؤرخ، وفات ۳۱۰ھ البدایہ ص ۱۴۵-۱۴۷ ج ۱۱ (ع ح)

[2] الکشاف عن حقائق التنزیل للعلامۃ جار اللہ ابی القاسم محمود بن عمر الزمخشری المعتزلی وفات ۵۳۸ھ (البدایہ ص ۲۱۹ ج ۱۲) (ع، ح)

[3] تاریخ مصر لمحمد بن عبداللہ بن عبدالحکم المصری الشافعی المتوفی ۲۶۸ھ کشف الظنون ص ۳۰۴ ج ۱ (ع۔ح)

[4] از حافظ ابونعیم احمد بن عبداللہ الاصبہانیؒ وفات ۴۳۰ھ (البدایہ ص ۴۵ ج ۱۲)۔ یہ کتاب مصر سے دس جلدوں میں شائع ہو چکی ہے۔ (ع۔ح)

[5] ابوبکر احمد بن علی البغدادیؒ وفات ۴۶۳ھ۔ کشف الظنون ص ۲۰۷ ج ۱ البدایہ ص ۱۰۱-۱۰۲ ج ۱۲۔ ع۔ ح۔

[6] ۱۴ جلدوں میں شائع ہو چکی ہے (ع۔ح)

صلاحیت عطا کی تھی۔ چنانچہ چھوٹی بڑی کوئی کتاب ایسی نہیں تھی جو انہوں نے نہ پڑھی ہو، اور جس کے خاص اور اہم حصے ان کے حافظہ نے محفوظ نہ کر لیے ہوں۔

خلفاء فاطمیہ کی علمی خدمات امام ابن تیمیہؒ نے اپنے دور کے فقہی مواد اور معلومات، اور کتب و رسائل سے پورا پورا فائدہ اٹھایا، یہ استفادہ کتب خانوں کی موجودگی کے باعث اور زیادہ آسان ہو گیا، کیونکہ مطالعہ اور مراجعت کی نیز اخذ و نقل کی سہولتیں موجود تھیں، کیونکہ خلفاء بنو فاطمہ، ملوک بنی ایوب، اور سلاطین ممالیک نے مدرسے اور کتب خانے قائم کرنے میں بڑی دریا دلی سے کام لیا تھا۔

فاطمی خلفاء نے کتب خانوں کی وسعت کے سلسلہ میں بڑا کام کیا، تاکہ اسلامی تہذیب و ثقافت کی زیادہ سے زیادہ نشر و اشاعت ہو، یہ کتب خانے مدرسوں کے ساتھ ساتھ چل رہے تھے، ان کا مقصد یہ تھا کہ کتابوں کے ذریعہ علوم پھیلائے جائیں، جس طرح تلقین و تعلیم کے ذریعہ اب تک اشاعت علوم ہوتی رہی تھی، قصر شاہی کے کتب خانہ میں تقریباً دو لاکھ کتابیں موجود تھیں، ان کتابوں میں ہر قسم کی کتابیں تھیں، فقہ پر بھی، نحو پر بھی، اور لغت پر بھی، اسی طرح علوم فلسفیہ، علوم روحانیہ، علوم کیمیاویہ، علوم تاریخ، علوم نجوم، اور سیر ملوک پر بھی کتابوں کا بڑا ذخیرہ موجود تھا[1]۔

فاطمیوں نے جو کتاب خانے کھولے تھے ان میں ایک "کتاب خانہ دار العلم"[2] بھی تھا، یہ صرف دعوتِ فاطمیہ کی نشر و اشاعت کے لیے وقف تھا۔

مصر و شام کے مدرسے اور کتب خانے فاطمیوں کے بعد ایوبیوں اور ممالیک کا دور حکومت شروع ہوتا ہے، انہوں نے بھی بڑی تعداد میں، مدرسوں کے قرب میں کتب خانے قائم کیے، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ مدرسہ کے ساتھ کتب خانہ بھی قائم کر دیا جاتا جیسا مدرسہ کاملیہ[3] میں، الکامل محمد الایوبی[4] نے سنہ ۶۲۲ھ میں کیا تھا، اس نے مدرسہ سے متعلق کتب خانہ قائم کیا جس میں ایک لاکھ کتابیں تھیں، کہا جاتا ہے کہ یہ کتابیں فاطمیوں کے شاہی کتب خانہ سے حاصل کی گئی تھیں۔

ان کتب خانوں سے امام ابن تیمیہؒ نے پورا پورا فائدہ اٹھایا، بغیر کسی خاص تکلیف اور زحمت

---

[1] ملاحظہ ہو مقریزی کی "الخطط"۔ نیز ڈاکٹر عبد اللطیف حمزہ کی کتاب "الحرکۃ الفکریۃ فی مصر فی عصر الایوبیین والممالیک"۔

[2] تفصیل کے لیے دیکھیے الخطط ص ۴۵۸-۴۶۰ ج ۲ (ا ر ع ـ ح) [3] الخطط ص ۳۷۵ ج ۲ اس مدرسہ کے متعلق مقریزی لکھتے ہیں یجعلہا الکامل ھذہ الدار وقفاً علی المشتغلین بالحدیث النبوی ثم من بعدھم علی الفقہاء الشافعیۃ (ا ر ع ـ ح)

[4] ناصر الدین الملک الکامل ابو المعالی محمد بن سیف الدین ابی بکر الایوبی مصر میں ایوبی خاندان کا پانچواں بادشاہ، وفات سنہ ۶۳۵ھ مقریزی ایضاً (ا ر ع ـ

سے دوچار ہوتے، انہوں نے بہت کچھ حاصل کر لیا، کیونکہ یہ کتب خانے عام طور پر مدرسوں سے متصل ہی ہوتے تھے اور مصر و شام میں مدارس کا ایک جال پھیلا ہوا تھا، اور ان کا قیام زیادہ تر مصر اور شام ہی میں رہا۔

وقت کے اکابر اہلِ علم سے استفادہ و تاثر

امام ابن تیمیہؒ نے اپنی تشنہ لبی علم کے چشموں سے دور کرنے پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ ان اعاظم و اکابر سے بھی استفادہ کیا جو ان کے دور میں موجود تھے، ان سے عمر میں بڑے، اور زمانی اعتبار سے ان پر سابق تھے، انہی میں عز بن عبدالسلام تھے، جن کا سنہ ۶۶۰ھ میں انتقال ہوا، جن کی اطاعت پر ظاہر اپنے آپ کو مجبور پاتا تھا کیونکہ ان کی مخالفت کی تاب نہیں رکھتا تھا، اسی طرح امام نووی تھے، جن کا ۶۷۶ھ میں انتقال ہوا، ان کا دیدار امام صاحب نے اپنے مطلع حیات میں کیا۔ یہ وہی بزرگ تھے جنھوں نے بادشاہ کے نئے ٹیکس کے خلاف بیباکی سے صدائے احتجاج بلند کی، اور اس سے ذرا بھی متاثر نہ ہوئے، انہی میں ابن دقیق العید تھے، جو شیخ المحدثین تھے، ان کا انتقال امام ابن تیمیہؒ کے عہد شباب میں ہوا۔

امام ابن تیمیہؒ نے ان بزرگوں کی آنکھیں دیکھیں، خود دریائے علم میں غوطہ لگایا، اور علم و معرفت کے موتی چن لیے، تمام علوم حاصل کیے، اور ان میں ماہرانہ استعداد پیدا کر لی، اپنی رائے میں ہمیشہ دلیر اور بیباک رہے، بادشاہوں سے علاقہ رکھا تو بھی خودی اور وقار کے ساتھ اطاعت کی تو صرف ان امور میں جو معصیت الٰہی کے موجب نہ ہوں، پند و نصیحت سے کام لیا، لیکن اگر ضرورت ہوئی، تو ملوک و سلاطین کے سامنے حق کا فریضہ ادا کرنے کے لیے سختی اور درشتی کا برتاؤ بھی کیا، عمل صالح کی ترغیب دیتے رہے، اور اس سلسلہ میں ان کی امداد و اعانت بھی کرتے رہے، بلکہ شدائد امور میں ان کے پہلو بہ پہلو موجود رہے!

(۲۰)

اسلامی فرقے اور اُن سے جنگ

اپنی زندگی میں امام ابن تیمیہؒ کو جن فرقوں سے شدت کے ساتھ جنگ کرنی پڑی۔ ان میں شیعہ اور اشاعرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں، امام صاحب نے ان فرقوں کی اور بعض دوسرے فرقوں کی سختی کے ساتھ تردید کی۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اختصار کے ساتھ ان فرقوں کی تاریخ پر ایک نظر ڈال لیں، جو امام صاحب کے زمانہ میں برسرِ عروج تھے، یا کم از کم یہ کہ جن کی شاخیں امام صاحب کے عہد تک پہنچی ہوئی تھیں، اگرچہ ان کی جڑیں تاریخِ اسلام کے بالکل ابتدائی دور سے تعلق رکھتی تھیں، یہ بھی ضروری ہے کہ شاخوں کو پہچاننے کے لیے جڑوں کی معرفت اور آگاہی بھی حاصل کریں چنانچہ آنے والی سطروں میں ہم ان فرقوں کی نشوونما اور ان کے تاریخی ادوار پر گفتگو کریں گے۔

تین اہم اسلامی فرقے

عہد شیخین یعنی حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ میں وحدت اسلامیہ کو نہ صرف کوئی گزند نہیں پہنچا بلکہ وہ محکم اور مستحکم تر ہوتی گئی، پھر حضرت عثمانؓ ذوالنورین کا دور آیا اور اسی دور سے ان فتنوں کا آغاز ہوا جن کی پیش گوئی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ستکون فتن القاعد فیہا خیر من القائم والقائم خیر من الماشی والماشی خیر من الساعی من تشرف لہا تستشرفہ فمن وجد فیہا ملجأ او معاذا فلیعذ بہ[1] یعنی فتنوں کا عنقریب ایک ایسا دور آرہا ہے جس میں بیٹھنے والا

[1] صحیح بخاری ص ۱۰۴۸ ج ۲ طبع ہند (ح ح)

کھڑا ہونے والے سے اور کھڑا چلنے والے سے اور چلنے والا کوشش کرنے والے سے بہتر ہوگا۔ اس کی طرف توجہ دینے والے کو وہ اپنی طرف کھینچ لے گا۔ جس کو ان فتنوں سے جہاں کوئی پناہ گاہ مل جائے وہیں پناہ لے لے"

فتنوں کی ابتدا حضرت عثمانؓ کے آخری زمانے میں ان ظالموں[1] کے طرزِ عمل سے ہوئی جو بلا وجہ اس اسلامی وحدت کو پارہ پارہ کرنے پر تلے ہوئے تھے۔ انہوں نے حضرت عثمانؓ کے حاکموں کے خلاف شکایات اٹھائیں بعض پر ظلم کا الزام لگایا۔ خود حضرت عثمانؓ کو ہدفِ ملامت بنایا کہ وہ اپنے رشتہ داروں اور ایسے لوگوں کو والی بناتے ہیں جنہوں نے اسلام کے قبول کرنے میں سبقت نہیں کی تھی، پھر کتہ چینیوں کا دوسرا دور شروع ہوا اور خود حضرت عثمانؓ کے دین پر طعن کیا جانے لگا، یہاں تک کہ تاریخ کا نہایت ہولناک واقعہ ظہور پذیر ہوا یعنی حضرت عثمانؓ شہید کر دیئے گئے، جن کے بعد مسلمانوں میں خانہ جنگی اور قتالِ باہمی کا دروازہ کھل گیا۔

پھر حضرت علیؓ نے عنانِ خلافت ہاتھ میں لی، لیکن فتنوں کا جو سلسلہ شروع ہو چکا تھا وہ بند نہیں ہوا البتہ دوسرا رنگ ضرور اختیار کر لیا۔ اُمویوں نے علی مرتضیٰ پر تہمت[2] لگائی کہ خونِ عثمانؓ سے ان کا دامن بھی داغدار ہے یا کم از کم یہ کہ حضرت علیؓ نے قاتلوں سے قصاص نہیں لیا بلکہ وہ انکے خاص آدمی اور علی طرح کے سردار بن گئے حالانکہ یہ بات سراسر غلط تھی ۔ حضرت علیؓ کا دامن اس سے قطعاً پاک تھا، رہا قصاص نہ لینے کا معاملہ تو اس بارے میں حضرت علیؓ کا موقف یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کے خون کا قصاص طلب کرنے والے پہلے ان کی بیعت تسلیم کریں، پھر فتنے کا زور کم ہونے ہی قاتلینِ عثمانؓ سے قصاص لیا جائے گا۔

بالآخر اس اختلاف نے یہ صورت اختیار کر لی کہ ایک طرف حضرت علیؓ تھے، دوسری طرف حضرت زبیر بن عوامؓ، حضرت طلحہؓ ابن عبید اللہ، اور ان دونوں کی پشت پناہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ

---

[1] یہ ظالم عبد اللہ بن سبا یہودی اور اس کی پارٹی کا سازشی گروہ تھا جو حضرت عثمانؓ کے خلاف یہ سارا طوفان برپا کیے ہوئے تھا۔ شکایات جو حضرت عثمانؓ کے خلاف تھیں، سراسر غلط تھیں یا رائی کا پہاڑ بنایا ہوا تھا۔ علمائے حدیث و تاریخ نے ان کے سب مغالطوں کا پردہ چاک کر کے رکھ دیا ہے۔ (ع - ح)

[2] یہ بات تاریخی طور پر غلط ہے کہ کوئی ذمہ دار اموی۔ حضرت معاویہؓ یا حضرت عمرو بن العاصؓ یا ان کی حیثیت کا کوئی شخص حضرت علیؓ پر یہ تہمت لگاتا تھا۔ یہ افسانہ صحابہؓ کو بدنام کرنے کی غرض سے شیعوں نے گھڑا ہے۔ طبری ص ۶۰ ج ۴ کی جس روایت کی بنا پر یہ کہانی شہرت پا گئی ہے وہ سند کے مخدوش ہونے کی وجہ سے بالکل ناقابلِ اعتماد ہے۔ اس کے تین پہلے راویوں کا پتہ نہیں چلتا کہ وہ کون تھے اور کیسے تھے۔ البتہ بات صرف قاتلینِ عثمانؓ سے قصاص کے مطالبہ کی حد تک درست تھی (البدایہ ج ۷ ص ۲۵۷)
(ع - ح)

اب حضرت علیؓ کے لیے جنگ کے سوا کوئی چارہ نہ رہا، وہ لڑے اور کامیاب ہوئے، دوسری مرتبہ معاویہؓ نے بغاوت[2] کرتے ہوئے جنگ شروع کر دی[3] حضرت علیؓ کی تلوار نے معاویہؓ کو قریب قریب شکست سے

---

[1] یہ بھی درست نہیں جس نزاع کو "جنگ جمل" کا نام دیا جاتا ہے اس میں دراصل سب ہی صحابہ کرامؓ بے قصور تھے۔ حضرت طلحہؓ حضرت عائشہؓ وغیرہا اصلاح احوال کے لیے جمع ہوئے تھے۔ چنانچہ افہام و تفہیم کے بعد باہمی غلط فہمیاں دور بھی ہو گئی تھیں کہ قاتلین عثمانؓ نے ــــ جو حضرت علیؓ کی فوج میں فساد کی غرض سے گھسے ہوئے تھے ــــ دوسرے خیال کے صحابہؓ پر رات کے پچھلے حصے میں یکایک حملہ کر دیا۔ ادھر حضرت علیؓ، دوسری طرف حضرت طلحہؓ وغیرہ کو پتہ ہی اس وقت چلا جب کہ تیر کمان سے نکل چکا تھا۔ تاریخ کی سبھی مستند کتابوں میں یہ تفصیلات موجود ہیں۔ ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ (ص ۲۳۹ ج ۷) وغیرہ جس میں مذکورہ بالا تفصیل کے بعد لکھا ہے: ولا یشعر احد منھم (ای من الصحابۃؓ) بما وقع الامر علیہ فی نفس الامر وکان امر اللہ قدرا مقدورا (ص ۲۳۹ ج ۷) نیز دیکھیے الفصل لابن حزم (ص ۱۵۸ ج ۴)۔ اصل یہ ہے کہ قاتلین حضرت عثمانؓ ہی جنگ جمل کے برپا کرنے کا سبب تھے۔ انہی نے صفین میں صحابہؓ کو لڑایا۔ اور یہی سازشی عنصر بعد میں خوارج کی شکل میں نمودار ہو کر حضرت علیؓ سے برسرپیکار ہوا جو بالآخر حضرت علیؓ کا بھی جان لیوا ثابت ہوا۔ دیکھیے فتح الباری (ص ... ج ۹ طبع ہند) وغیرہ۔ ان تاریخی حقائق کی روشنی میں دیکھا جائے تو حضرت علیؓ کی کامیابی یا حضرات ... کی ناکامی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] "بغاوت" کا لفظ اگر متعارف معنی میں استعمال کیا گیا ہے تو حضرت معاویہؓ پر اس کا اطلاق درست نہیں، کیونکہ بیعت علیؓ سے تخلف ان کے استحقاق خلافت سے انکار کے باعث نہیں تھے وہ اس کے لیے بالکل تیار تھے معاملہ صرف قاتلین حضرت عثمانؓ سے قصاص لینے کا تھا۔ حضرت معاویہؓ تسلیم حکومت سے پہلے قصاص کا مطالبہ کرتے تھے لو حضرت علیؓ تسلیم بیعت کو مقدم سمجھتے تھے، دونوں اپنی اپنی جگہ مجتہد اور نیک نیت تھے۔ حضرت علیؓ کے اجتہاد نے ان کو معاویہؓ سے لڑائی لڑنے کے نتیجہ تک پہنچا دیا۔ پھر حضرت معاویہؓ کو بھی دفاع کرنا ہی تھا۔ ہاں "بغاوت" کا معنی اگر حافظ ابن حزمؒ والا مراد ہے کہ کسی حکومت کے خلاف نیک نیتی سے تلوار اٹھانے والے کو بھی باغی کہا جا سکتا ہے (الفصل ص ۱۶۱ ج ۴) تو اس اطلاق کی گنجائش ہے۔ تاہم صحابہؓ کے حق میں ایسے اطلاقات سے احتراز اولیٰ ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[3] یہ بھی امر واقعہ کے خلاف ہے کہ حضرت معاویہؓ نے جنگ شروع کر دی۔ مسلمہ تاریخی حقیقت یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی طرف سے جنگ کی ابتداء ہوئی حالانکہ مدبرین صحابہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ وغیرہ بلکہ خود آپ کے صاحبزادے حضرت حسن بن علیؓ بھی حضرت علی مرتضیٰؓ کی اس پالیسی کے خلاف تھے۔ ان سب نے آپ کو جنگ سے روکا، مگر حضرت علیؓ نے ان کا مشورہ قبول کرنے سے انکار فرما دیا۔ ان امور کی تفصیلات تاریخ طبری (ص ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۳ و ۴۶۵ ج ۳) البدایہ (ص ۲۲۹ ج ۷) وغیرہ (باقی بر صفحہ ۲۵۷)

ہمکنار کر دیا، اموی صفوں میں پراگندگی پیدا ہو گئی، قریب تھا کہ فتنہ ختم ہو جاتے، یکایک حضرت معاویہؓ نے حیلہ سے کام لیا اور تحکیم کا معاملہ پیش کر دیا، حکم جو بنا وہ عادل نہ تھا، چالاک تھا، یہیں سے ایک جماعت اور پیدا ہوئی۔ یہ خوارج تھے۔ اب مسلمان تین فرقوں میں منقسم ہو گئے۔

۱۔ شیعانِ علی ــــــ جن میں سے بعض کا خیال تھا کہ حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ کے مقابلہ میں خلافت کے زیادہ حقدار و سزاوار تھے۔ یہی گروہ بعد میں شیعہ فرقے کے نام سے موسوم ہوا

۲۔ دوسرا گروہ وہ تھا جس نے شیعانِ علیؓ و معاویہؓ دونوں کے خلاف خروج کیا یہی لوگ تاریخ میں خوارج کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں

۳۔ وہ گروہ جو معاویہؓ کے ساتھ حقِ وفا ادا کرتا رہا۔

اس سارے اختلاف کا موضوع یہ تھا کہ:

"خلافت اور اطاعت کا سب سے زیادہ سزاوار اور مستحق کون شخص ہے؟"

نظری مجادلات کا آغاز یہیں سے ہوا۔ یہاں تک کہ یہ سوال پیدا ہوا کہ خلافت بجائے خود ایک دینی امر ہے یا دنیاوی؟ ابنِ حزم کا قول ہے "تمام اہلِ سنت، تمام مرجیہ، تمام شیعہ۔ اور تمام خوارج وجوب جامت پر متفق ہیں، نیز یہ کہ امت پر امام عادل کی طاعت و انقیاد واجب ہے۔ یہ امام کا کام ہے کہ وہ احکامِ الٰہی قائم کرے، اور رسول اللہ جو احکامِ شریعت لائے تھے انہیں نافذ کرے۔ سوا خوارج کے ایک فرقے کے (جو بنو حنیفہ کے ایک شخص نجدہ بن عویمر کی طرف منسوب ہو کر نجدات کہلاتا تھا) کہ ان کے نزدیک نصبِ امامت فرض نہیں" وہ اپنے حقوق کے لین دین کی صورت خود کوئی پیدا کر لیں ــــــ اس فرقہ کا اب وجود نہیں ہے[2]

چند اہم اختلافی مسائل

یہ اختلاف درحقیقت سیاسی اختلاف تھا جس کا آغاز خلیفۂ ثالث کے آخری عہد میں ہوا، اور خلیفۂ رابع کے پورے عہد میں جاری رہا، اس کے بعد اس نے

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵۶) میں موجود ہیں۔ خود امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں ولم یکن معاویۃ ممن یختار الحرب ابتداء بل کان من اشد الناس حرصا علی ان لا یکون قتال (منہاج السنۃ ص ۲۱۹ ج ۲) وعلی بدأ بقتال اصحاب معاویۃ ولم یکونوا بدأوا بقتاله (منہاج السنۃ ص ۲۲۲ ج ۲) مطلب یہ کہ جنگ حضرت معاویہؓ کی بجائے حضرت علیؓ کی طرف سے شروع ہوئی۔ دوسری بات ہے کہ حضرت علیؓ نہایت نیک نیتی سے ایسا کرنا ضروری سمجھتے تھے۔ گو واقعات نے ثابت کر دیا کہ حضرت حسنؓ وغیرہ کا مشورہ صائب تھا۔

(حنیف بھوجیانی)

[1] الفاظ غیر محتاط ہیں۔ (ع-ح)

[2] الفصل ص ۸۷ ج ۴ (ع-ح)

دینی حیثیت اختیار کرلی، اور سیاسی فتنوں کے ساتھ دینی فتنے بھی اُبھرنے لگے۔

چنانچہ مسئلہ قدر بھی ایسا ہی مسئلہ ہے۔ اس مسئلہ میں مذاہب قدیمہ والے بھی باہم اُلجھتے رہے یہی بیماری مشرکین عرب میں بھی سرایت کر آئی تھی جیسا کہ قرآن مجید میں ان سے نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُوْنِهٖ مِنْ شَيْءٍ یعنی اگر خدا چاہتا تو ہم اس کے سوا کسی دوسرے کی عبادت کیوں کرتے؟

کبھی یہ کہنے لگے کہ لَوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا اَشْرَكْنَا وَلَا اٰبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ (۶-۱۴۸)

یعنی "اگر خدا چاہتا تو ہم اور ہمارے آباؤ اجداد نہ شرک میں مبتلا ہوتے اور نہ کسی چیز کو خود حرام ٹھہراتے"!

حضرت علیؓ کے آخری دور میں مسئلہ قدر نے بڑا زور پکڑا۔ اور آپ کے بعد اس نے اور زیادہ شدت اختیار کرلی، چنانچہ اس عقیدہ کے علمبرداروں میں سے بعض نے کہنا شروع کیا۔

"اگر ہر بات قضاؤ قدر کے ماتحت ہے، پھر اعمال کی پرسش کیوں؟"

اس سوال کے جواب میں بعض نے کہا:

"خدا کے ارادہ کے سامنے انسان کے ارادہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے" (یعنی انسان کا ارادہ خدا کے ارادہ کے تابع ہے!)

یہ بات سب سے پہلے جہم بن صفوان[1] نے کہی۔ اس کے بالمقابل دوسروں کا قول یہ تھا کہ انسان ارادۂ مطلقہ کا مالک ہے، اس لیے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اس میں ارادہ کو قوت سے فعل میں لانے کی آزادانہ صلاحیت پیدا کی ہے، اس لیے اعمال کی پرسش جائز اور بجا ہے —— یہ معتزلہ وغیرہ کا قول ہے!

پھر ایک دوسرا اختلافی مسئلہ پیدا ہوا یعنی گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن فاسق ہے؟ یا کافر خارج از اسلام؟ یا دونوں کے بین بین؟

پہلا قول اہل سنت والجماعۃ کا ہے، دوسرا خوارج کا، اور تیسرا معتزلہ کا۔ ایک اور فرقہ بھی تھا مرجئہ کا۔ ان کا عقیدہ یہ تھا کہ معصیت سے ایمان میں کوئی خلل نہیں پڑتا!

ساتھ ہی ایک اور مسئلہ اٹھ کھڑا ہوا یعنی خدا کے صفات و کلام کا مسئلہ۔ نیز یہ مسئلہ کہ قرآن مخلوق ہے یا قدیم؟ امویوں کے عہد میں جہم بن صفوان، اور جعد بن درہم[2] نے یہ مسئلہ پیدا کیا، پھر

---

[1] فرقہ جبریہ کے عنوان کے تحت اس کا ذکر آرہا ہے۔ سمرقند کا رہنے والا اشہر بلخی تھا جس کی طرف فرقہ جہمیہ منسوب ہے سنہ ۱۲۸ھ میں قتل کر دیا گیا (البدایہ ص ۲۷ ج ۱۰ و لسان المیزان ص ۱۴۲ ج ۱) ۔ دج ۱۰، ج،

[2] اس شخص کا ذکر آئندہ جبریہ (جہمیہ) فرقے کے تحت بھی آرہا ہے۔ یہ شام کا رہنے والا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کا (باقی برصفحہ ۲۵۹)

عباسیوں کے عہدِ خلافت میں جب مامون[1] برسرِ اقتدار آیا تو اس مسئلہ نے اور زیادہ زور پکڑا، اور امام احمد بن حنبل کو اسی باعث ابتلاء سے دوچار ہونا پڑا،

یہ تمام مسائل امام ابن تیمیہؒ کی تحقیق اور ان کے غور و خوض کا موضوع تھے تحقیقات آزادانہ تھیں خواہ کسی کے مخالف پڑے یا موافق، مگر اختلاف کا اظہار انہیں بہت گراں پڑا، انہیں اس جرم میں غیر معمولی تکلیفیں اور دشواریاں برداشت کرنی پڑیں۔ بنابریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان فرقوں کا ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے، جن سے امام صاحب کو برسرِ پیکار رہنا پڑا۔ اس سلسلہ میں ہم خوارج کا ذکر نہیں کریں گے۔ کیونکہ ان سے امام صاحب کی کوئی آویزش نہیں ہوئی، گو ضمناً ان کے بعض نظریات سے بھی امام صاحب نے بحث کی ہے۔

اب ہم سیاسی اور اعتقادی فرقوں کا ذکر الگ الگ کریں گے، سیاسی فرقوں سے ہماری مراد شیعہ ہیں، اور اعتقادی فرقوں سے مراد جہمیہ، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ وغیرہ ہیں!

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵۸) منکر جہم بن صفوان کا استاذ اور بہ یک واسطہ لبید بن اعصم اس یہودی کا بھانجے طالوت کا شاگرد جس نے آنحضرتؐ پر جادو کیا تھا۔ جعد بن درہم کو عراق کے اموی امیر خالد بن عبد اللہ قسری نے ۱۲۴ھ میں شہر میں عید الضحیٰ کے دن الحادانہ عقائد کی اشاعت کی پاداش میں ذبح کر دیا تھا۔ صحیح تاریخ اس کی معلوم نہ ہو سکی۔ غالباً ۱۱۱۔ ۱۲۰ھ کے درمیان کا واقعہ ہوگا خالد کے حالات کے لیے دیکھیے البدایہ (ص ۱۷۔ ۲۱ ج ۱۰) شذرات (ص ۱۶۹۔ ۱۷۱ ج ۱) وغیرہ۔ حنیف ندوی جمالی

[1] عباسیوں کا مشہور غالی معتزلی اور شیعہ خلیفہ، جس نے متعدد محدثین کرام کو مسئلہ خلقِ قرآن کے سلسلہ میں قتل کرایا اور امام احمد کو سزائیں دیں۔ اور قید و بند میں ڈالا۔ وفات ۲۱۸ھ۔ حالات کے لیے البدایہ (ص ۲۷۲۔ ۲۷۸ ج ۱۰) دیکھئے (ع۔ ح)

(۲۱)

مسلمانوں کے سیاسی فرقے

فرقہ شیعہ اور اس کی مختلف شاخیں

شیعہ فرقہ تمام اسلامی فرقوں میں، سب سے زیادہ قدیم ہے، اس کی تاریخ عہد عثمانؓ سے شروع ہوتی ہے۔ بلکہ مؤرخین لکھتے ہیں درحقیقت اس کی بنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت ہی پڑ گئی تھی، جبکہ ایک فریق یہ سمجھتا تھا کہ حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کے مقابلہ میں خلافت کے زیادہ مستحق تھے[1]۔ اس فرقہ کے بنیادی عقائد یہ ہیں:

(الف) امامت، اسلام کا بنیادی رکن ہے، اور کسی نبی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اس سے غفلت برتنے، اور امت تک تفویض امامت کرنے میں تامل سے کام لے، بلکہ نبی پر واجب ہے کہ امت کے لیے، امام نامزد کر دے۔

(ب) حضرت علیؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفۂ مختار تھے اور وہ تمام صحابہ رضوان اللہ تبارک و تعالیٰ علیہم سے افضل اور برتر تھے۔

مذکورۂ بالا تصریحات تک تو فرقۂ شیعہ میں کامل اتفاق ہے، لیکن آگے چل کر واضح اور نمایاں طور پر

---

[1] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت کوئی شخص بھی حضرت علیؓ کے استحقاقِ امامت و خلافت کا قائل نہیں تھا۔ سب صحابہؓ بشمول حضرت علیؓ اجماعاً صدیق اکبرؓ کی خلافت پر متفق ہو گئے تھے۔ امام ابوالحسن اشعری نے صراحت کی ہے بایعوا ابابکر واجمعوا علی امامته واتفقوا علی خلافته وانقادوا الطاعته (مقالات الاسلامیین ص ۲۔ ج ۱) نیز دیکھیے البدایہ ص ۲۴۸-۲۴۹ ج ۵، منہاج السنۃ ص ۱۴۲ ج ۱ وغیرہ۔ (ع۔ ح)

یہ فرقہ اختلافات کا شکار ہوا، کچھ لوگ اس درجہ غالی تھے کہ وہ حضرت علیؓ کی افضلیت میں انتہا کو پہنچ گئے کچھ معتدل لوگ تھے، یہ حضرت علیؓ کو صحابہؓ میں سب سے افضل تو مانتے تھے، لیکن ابوبکرؓ، عمرؓ کی بیعت خلافت کو صحیح اور جائز سمجھتے تھے، اور ان دونوں کو بُرا بھلا بھی نہیں کہتے تھے، کیونکہ خود حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ کی بیعت کی تھی، اور خود حضرت علیؓ نے کبھی ان دونوں بزرگوں پر طعن نہیں کیا تھا۔

لیکن غالی لوگ شیخینؓ پر برملا طعن کرتے تھے، اور حضرت علیؓ کو مرتبۂ نبوت پر سرفراز خیال کرتے تھے، بلکہ بعض مبالغہ اور کذب میں اس حد سے بھی آگے بڑھ جاتے تھے، اور مرتبۂ نبوت سے آگے یہ کافر یہاں تک کہہ دیتے تھے کہ خدا نے علیؓ میں حلول کیا ہے۔ بعض یہ بھی کہہ گزرتے تھے کہ علیؓ خدا ہیں۔ یہ وہ لوگ تھے جو عبداللہ بن سبا[1] کے اتباع اور پیروکار تھے، شروع میں تو ان کی کچھ نہ چلی لیکن عصر علیؓ اور عصر اموی میں یہ لوگ بہت زیادہ نمایاں ہوئے۔ یہ لوگ درحقیقت مسلمان ہی نہیں تھے انہوں نے صرف ظاہری طور پر اسلام قبول کر لیا تھا تاکہ اسلام میں اور مسلمانوں میں خلل اور فساد پیدا کریں۔

خلافت وصفی اعتبار سے یا شخصی طور پر؟ شیعوں میں اس بات پر بھی اختلاف پیدا ہوا کہ حضرت علیؓ کے بعد خلیفہ کا تقرر وصفی اعتبار سے ہوگا، یا شخصی طور پر؟ نیز یہ کہ ہر خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنے بعد کے لیے کسی شخص کو خلیفہ نامزد کر دے۔ اس طرح کسی شخص کو خلیفہ نامزد کرنے کا تسلسل قائم رکھا جائے۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ یہی اصل شرعی ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص ــــ علیؓ ــــ کو نامزد کیا، یہی حق اس نے اپنے بعد دوسروں کے لیے اختیار کیا۔

زیدیہ شیعوں کا ایک فرقہ زیدیہ ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ نامزدگی شخصی نہیں، صفاتی ہونی چاہیے۔ یہ لوگ زید[2] بن علی زین العابدینؒ کے اتباع ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ جس شخص میں بھی شرائط امامت پائے جائیں، اگر اس کے ہاتھ پر بیعت خلافت کر لی جائے تو وہ جائز ہوگی۔ وہ شرائط کیا ہیں جو امامت کے لیے ضروری اور ناگزیر ہیں؟ یہ کہ:

۱۔ امیدوار امامت فاطمی ہو،

---

[1] یہ سیاہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والا یمن کا ایک یہودی تھا جس نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر بکثرت صحابہؓ کو قتل کرایا، مسلمانوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے فرقہ بندی میں مبتلا کیا، اور کئی کفریہ عقیدے ان میں رائج کرنے کا باعث بنا۔ لعنہ اللہ تعالیٰ (تہذیب ابن عساکر ص ۴۲۸ ج ۷) (ع۔ ح)

[2] حضرت زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب رحمہم اللہ تعالیٰ ۱۲۲ھ میں شہید ہوئے (البدایہ ص ۳۲۹-۳۳۱ ج ۹) (ع۔ ح)

۲- متقی اور پرہیزگار ہو،

۳- عالم باعمل ہو،

۴- سخی اور فیاض ہو،

۵- اپنی خلافت کا مدعی اور اس کی طرف دعوت دیتا ہو۔

لیکن اس آخری شرط پر، زید بن علی زین العابدینؒ کے بھائی، محمد بن علی الباقرؒ[1] کو اختلاف تھا، وہ کہتے تھے کہ امام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مدعی بھی ہو اور اپنی بیعت امامت کی طرف لوگوں کو بلائے، اس کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ لوگ اسے جان لیں۔ انہوں نے اپنے بھائی زید کو مخاطب کرکے فرمایا:

"اگر تمہارا خیال صحیح ہے تو پھر تمہارے والد امام زین العابدین امام نہیں تھے، کیونکہ نہ انہوں نے خروج کیا، اور نہ اس کی دعوت دی"[2]

حضرت زید اور ان کے اتباع کا خیال ہے کہ فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت جائز ہے۔ مذکورۂ بالا صفات امام کامل کے لیے ہیں، ان صفات کی رو سے وہ دوسرے پر اولیٰ ہو جاتا ہے لیکن اگر ارباب حل و عقد کسی ایسے شخص کو امام بنالیں جس میں صفاتِ مذکورہ میں سے بعض صفات نہ پائے جاتے ہوں، اور اس کے ہاتھ پر بیعت کریں، تو اس کی امامت صحیح ہوگی، اس اصول پر یہ لوگ حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو صحیح اور درست سمجھتے ہیں اور ان دونوں کی بیعت کی بنیاد پر تکفیر صحابہ کا ارتکاب نہیں کرتے۔

حضرت زید کا مسلک یہ تھا کہ حضرت علیؓ تمام صحابہؓ میں سب سے افضل تھے، لیکن صحابہ نے بیعتِ خلافت حضرت ابوبکرؓ کی کرلی، اس لیے کہ تقاضائے مصلحت یہی تھا اور وہ مصلحت دینی اصل پر مبنی تھی، اس طرح فتنے کے دروازے بند ہو گئے، قلوب عامہ میں سکون پیدا ہو گیا، کیونکہ عہدِ نبوت کو ختم ہوئے ابھی دن ہی کتنے گزرے تھے؟ نیز آنحضرتؐ کے زمانہ میں جو جنگیں ہوئی تھیں ان کی یاد ابھی تازہ تھی، امیر المومنین علیؓ کی تلوار سے مشرکین کا جو خون بہا تھا وہ ابھی خشک نہیں ہوا تھا۔ اور قوم کے ایک بڑے طبقہ کے سینہ میں انتقام کی آگ سلگ رہی تھی، لہٰذا اگر حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت کرلی جاتی تو لوگ پورے طور پر ان کی طرف مائل نہ ہوتے، اور کامل انقیاد و اطاعت کا ثبوت

---

[1] ابوجعفر وفات ۱۱۵ھ (البدایہ ص ۳۰۹ ج ۹ (ع۔ح)

[2] الملل والنحل شہرستانی ص ۲۵۲ ج ۱ طبع جدید ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۸ء القاہرہ (ع۔ح)

نہیں دے سکتے تھے، لہٰذا مصلحت کا تقاضا یہ تھا کہ خلافت کی ذمہ داری اس شخص کو سونپی جاتے جو نسبتہً نرم خو ہو، شفیق ہو، سن میں زیادہ ہو، سبقتِ اسلام اور قربتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نعمت سے مالا مال ہو۔[1]

زیدیہ کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ وقتِ واحد میں دو مختلف مقامات پر دو الگ الگ امام ہو سکتے ہیں ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے رقبہ میں اس وقت تک منصبِ امامت کا مستحق اور سزاوار رہے گا جب تک مذکورہ بالا اوصاف اس میں پائے جائیں۔

شیعوں میں زیدیہ وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ تعیینِ امامت اوصاف کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ نہ کہ شخصی حیثیت سے، یہ معتدل خیالات کے لوگ تھے۔ اور میانہ روی ان کا شعار تھا، لیکن دوسرے شیعی فرقوں کی یہ کیفیت نہ تھی، وہ تعیینِ امامت سے لیے تعیینِ شخصی ضروری خیال کرتے ہیں، چنانچہ ان کا متفقہ عقیدہ ہے کہ علیؓ، حسنؓ، حسینؓ خلیفہ برحق تھے، البتہ ان بزرگوں کے بعد جو لوگ آئے، ان کے بارے میں پھر شیعہ حضرات مختلف قسم کے اختلافات کے شکار ہو گئے۔

کیسانیہ[2] اس فرقہ کا عقیدہ تھا کہ حضرت حسینؓ کے بعد امامت محمد بن حنفیہؒ[3] کا حق ہے۔ جو حضرت حسینؓ کے مختلف البطن بھائی تھے۔ ان لوگوں کا یہ اعتقاد بھی ہے کہ امام معصوم ہوتا ہے۔ اس سے کوئی گناہ سرزد نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ محمد بن حنفیہ کا انتقال نہیں ہوا۔ بلکہ وہ پہاڑ میں چھپے ہوئے ہیں، کیسانیہ تناسخِ ارواح کے بھی قائل ہیں، یعنی موت کے بعد روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں حلول کر جاتی ہے۔ قدیم ہندوؤں کا بھی یہی عقیدہ ہے۔

ایک عقیدہ کیسانیہ کا یہ بھی ہے کہ خدا کے لیے "بداء" جائز ہے۔ یعنی اللہ سبحانہٗ وتعالیٰ کا علم متغیر ہوتا رہتا ہے، اور اس تغیرِ علم سے اس کے ارادے بھی بدلتے رہتے ہیں۔

امامیہ اثنا عشریہ اس فرقہ کا یہ عقیدہ ہے کہ حسین رضی اللہ عنہ کے بعد امامت ان کے صاحبزادے علی[4] زین العابدین، رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو گئی، پھر محمد باقرؒ کی طرف، پھر

---

[1] الملل والنحل (شہرستانی) ص ۲۵۰ ج ۱ طبع جدید

[2] کیسان کی طرف منسوب فرقہ جسے حضرت علیؓ کا مولیٰ اور محمد بن حنفیہؒ کا شاگرد بتایا جاتا ہے (ملل شہرستانی ص ۲۳۵ ج ۱ طبع جدید)

[3] حضرت علیؓ کے صاحبزادے قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک لونڈی خولہ کے بطن سے پیدا ہوئے۔ وفات ۸۱ھ (البدایہ ص ۳۸-۳۹ ج ۹) وغیرہ (ع-ح)

[4] علی بن الحسین بن علیؓ۔ وفات ۹۳ھ (تہذیب ص ۳۰۵ ج ۷)

جعفر صادق[۱] ابن باقر کی طرف پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم[۲] کی طرف، پھر علی رضا[۳] کی طرف، پھر محمد الجواد[۴] کی طرف پھر علی الہادی[۵] کی طرف، پھر حسن عسکری[۶] کی طرف، پھر ان کے صاحبزادے محمد[۷] کی طرف ---- یہی بارہویں امام ہیں۔

"امام" محمد کے بارے میں فرقہ اثنا عشری کا خیال ہے کہ اپنے والد کے گھر واقعہ سُرّ من رأی[۸] کے ایک تہ خانے میں روپوش ہو گئے، اور پھر وہاں سے نہیں نکلے، غائب ہونے کے وقت ان کی عمر کیا تھی؟ اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں چار سال کے تھے بعض آٹھ سال کا بتاتے ہیں، اسی طرح اس میں بھی اختلاف ہے کہ ان کا پایہ کیا تھا؟ بعض کہتے ہیں کہ اس نو عمری میں وہ عالم ہو چکے تھے، اور ان تمام باتوں سے واقف تھے جو ایک امام کے لیئے ضروری ہیں، لہٰذا وہ واجب الاطاعت تھے، دوسرے کہتے ہیں وہ امام نہیں صرف ایک عالم دین تھے

اثنا عشری فرقہ آج تک موجود ہے اس کی بڑی تعداد ایران میں بستی ہے، اس فرقہ کا ایک مستقل فقہی مذہب بھی ہے جو اپنے مخصوص اصولوں پر قائم ہے، اور ان اصولوں کی بنا پر بہت سی فروع بھی موجود ہیں۔ مصر کے جدید قوانین میں اس فرقہ کی فقہ کے بعض آرا قبول کر کے داخل کر لیے گئے ہیں، مثلاً وارث کے لیئے وصیت کا جواز، اگرچہ یہ مسلک راجح نہیں

امامیہ اسماعیلیہ

یہی وہ فرقہ ہے جس سے امام ابن تیمیہ کو برسرپیکار ہونا پڑا یہ جنگ علمی بھی تھی، زبان و بیان کی بھی، اور شمشیر کی بھی۔ چنانچہ اس فرقہ کے بیان میں ہم ذرا تفصیل سے کام لیں گے تاکہ ان ملاحدہ کی صحیح تصویر سامنے آجائے، اور ان کے شعار کا صحیح اندازہ ہو سکے

---

[۱] ابو عبداللہ جعفر بن محمد الصادقؒ وفات ۱۴۸ھ (شذرات ص ۲۲۰ ج ۱) (ع-ح)

[۲] حضرت موسیٰ الکاظمؒ بن جعفر الصادقؒ وفات ۱۸۳ھ (شذرات ص ۳۰۴ ج اول) (ع-ح)

[۳] ابو الحسن علی الرضا بن موسیٰ الکاظم وفات ۲۰۳ھ (شذرات ص ۶ ج ۲) (ع-ح)

[۴] ابو جعفر محمد بن علی رضا وفات ۲۲۰ھ (شذرات ص ۴۸ ج ۲) (ع-ح)

[۵] ابو الحسن علی بن محمد الجواد۔ وفات ۲۵۴ھ (شذرات ص ۱۲۸ ج ۲)

[۶] حسن عسکری بن علی بن محمد الجواد بن علی رضا وفات ۲۶۰ھ (شذرات ص ۱۴۱ ج ۲) (ع-ح)

[۷] شیعوں کا بارہواں "امام" جو غائب ہے۔ (ع-ح)

[۸] کہا جاتا ہے کہ بغداد سے تھوڑی دور دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے پر یہ ایک شہر آباد تھا۔ (ع-ح)

اور فرقہ شیعہ جو بہرحال اسلامی فرقوں میں سے ایک ہے[1]۔ اس فرقہ (اسماعیلیہ) کے شمول سے بری ہو جائے۔

اسماعیلیہ شیعوں کا وہ گروہ ہے جو اسماعیل بن جعفر[2] کی طرف منسوب ہے۔ اس کا عقیدہ ہے کہ جعفر صادق کے بعد ان کے بیٹے اسماعیلؒ کو امامت ملی، یہ لوگ جعفر صادق تک تو اثنا عشریہ سے متفق ہیں، اختلاف اس بات سے شروع ہوتا ہے کہ جعفر صادقؒ کے بعد سزاوار امامت کون تھا؟ اثنا عشریہ کے نزدیک موسیٰ کاظم تھے اور اسماعیلیہ کی نظر میں اسماعیل بن جعفر صادقؒ۔

اسماعیل کی وفات اپنے والد جعفر صادق کی زندگی میں ہی ہو گئی تھی۔ پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جو بیٹا باپ کی زندگی میں مر گیا وہ باپ کی وفات کے بعد اس کا جانشین کیسے ہو سکتا ہے؟ اسماعیلی کہتے ہیں جعفر صادقؒ نے ان کے لیے نص کی تھی، اور نص کا فائدہ یہ ہے کہ اگرچہ وہ اپنے والد سے پہلے وفات پا گئے لیکن والد کے بعد انہی کی امامت باقی رہے گی۔

اس طرح اسماعیل کے بعد امامت محمد المکتوم کو منتقل ہوئی، وہ ائمہ مستورین[3] میں سب سے پہلے امام ہیں، ان کے بعد ان کے بیٹے جعفر المصدق، پھر ان کے بیٹے محمد الحبیب، پھر ان کے صاحبزادے عبداللہ المہدی امام ہوئے، عبداللہ المہدی وہ شخص ہیں جنہوں نے پہلے مغرب (افریقہ) پر اپنا پرچم امامت لہرایا، اور وہاں کی سلطنت ہاتھ میں لی، پھر مصر پر قبضہ کر لیا یہیں سے دولت فاطمیہ کی بنیاد پڑی۔

یہ فرقہ عراق میں بھی پھیلا، سب سے پہلے اس کی آویزش شیعوں سے ہوئی، اس آویزش کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس مذہب کے پیرو فارس کی طرف بھاگ گئے یہاں ان کے عقائد اور قدیم فارس (مجوس) کے عقائد میں اختلاط پیدا ہوا۔ بعض نے اس اختلاط کو قبول کر لیا اور اس سے متاثر ہو کر بعض دوسرے لوگوں کو بھی منحرف کر دیا، پھر ان میں ایک گروہ ایسے لوگوں کا پیدا ہوا جو حرص و ہوا کے بندے تھے، چنانچہ اسماعیلیہ کا لفظ بہت سے گروہوں پر بولا جاتا ہے، ان میں سے بعض دائرۂ اسلام سے نہیں خارج ہوئے۔ بعض خارج ہو گئے، اور درحقیقت کسی بھی اسلامی فرقہ سے وابستہ نہیں رہے۔

باطنیہ اس فرقہ کے لوگ جو دین سے منحرف ہو چکے تھے، انہی سے امام ابن تیمیہؒ کو جنگ کرنا پڑی یہ لوگ اسلامی حکومت کے زیر سایہ، شان و شوکت کی زندگی بسر کر رہے تھے لیکن مسلمانوں

---

[1] تبرائی اور غالی شیعوں کے متعلق یہ رائے مزید غور و فکر کی محتاج ہے۔ (ع-ح)

[2] وفات ۱۴۳ھ۔ تعلیقات الملل ص ۲۹ ج ا طبع جدید بحوالہ فرق الشیعہ (ع-ح)

[3] اسماعیلیوں کا عقیدہ ہے کہ امام کے لیے پوشیدہ (مستور) ہو جانا جائز ہے۔ اس سے اس کی امامت میں کوئی رخنہ نہیں پڑتا۔ (ع، ح)

کے بدترین دشمنوں فرنگیوں اور تاتاریوں سے میل جول اور سازباز رکھتے تھے، مسلمان عورتوں کو پکڑتے تھے، اور ان دشمنوں کے حوالے کر دیتے تھے، انہی کی خیانت اور شرارت اور چالبازی کے باعث بغداد میں خلافت اسلامیہ تباہی سے دوچار ہوئی۔ وزیر علقمی کی تدبیر زشت کام آئی اور تاتاریوں نے بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجادی خلیفہ کو قتل کر دیا، اور اس کے رفقا اور اعوان و انصار کو ہلاک کر دیا، اور بغداد اچھا خاصا مذبح بن گیا۔

جب اسماعیلی فرقہ کے لوگ آویزش کی تاب نہ لا کر خراسان اور فارس اور قزوین کی طرف بھاگے تو ان کے افکار و آراء اور ہند و برہمنوں کے افکار و آراء میں اختلاط پیدا ہوا، نیز فارس اور فلاسفہ اشراقیین وافلاطونیین کے افکار و آراء سے بھی یہ متاثر ہوئے۔ یہ تاثر کسی پر کم تھا کسی پر زیادہ۔ جن پر زیادہ تھا وہ تعلیماتِ اسلامی سے بغاوت کرنے لگے۔ یہ بظاہر مسلمان تھے، لیکن درحقیقت انہیں اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا۔

یہی لوگ باطنی یا فرقہ باطنیہ کے نام سے مشہور ہیں، یہ نام کیوں پڑا؟ اس کی کئی توجیہیں کی جاتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ چونکہ ان کا امام مستور ہے، لہٰذا یہ باطنی کہلائے، دوسرے یہ کہ ان کے نزدیک شریعت کے دو پہلو ہیں، ایک ظاہری دوسرا باطنی۔ عام لوگ صرف ظاہری پہلو سے واقف ہیں اور امام کی نگاہ باطنی پہلو کو بھی دیکھتی ہے، بلکہ امام باطن کے باطن سے بھی واقف ہوتا ہے۔ چنانچہ اس بنیاد پر یہ لوگ قرآنی الفاظ کی بھی عجیب و غریب تاویلیں کرتے ہیں، بلکہ بعض عربی الفاظ کی تو نہایت ہی عجیب تاویلیں کرتے ہیں، انہی تاویلات کا نام انہوں نے "باطن" رکھ چھوڑا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ امام جن دینی اسرار سے واقف ہے وہ باطن کا باطنی حصہ ہے، یہ اپنے تمام اعمال میں تقیہ پر عمل کرتے ہیں۔ اپنے افکار و آراء کو چھپاتے ہیں۔ اور اس وقت تک ان کا اعلان نہیں کرتے جب تک فضا کو سازگار، اور مناسب نہ تصور کر لیں۔!

یہ وجہ ہے کہ اس فرقہ کا نام "باطنیہ" پڑ گیا!

تین بنیادی عقائد

اسماعیلیوں کے معتدل طبقہ کے تین بنیادی عقائد ہیں:

۱۔ ائمہ پر فیضِ الٰہی خاص طور پر جاری ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ عام لوگوں کی سطح سے بہت اونچے ہوتے ہیں قدر و منزلت کے اعتبار سے بھی، اور علم و معرفت کے لحاظ سے بھی، انہیں وہ علم خدا کی طرف سے ودیعت ہوتا ہے جو ان کے سوا کسی اور کو نہیں ہوتا، انہیں شریعت کا بھی وہ علم ہوتا ہے جس سے دوسرے بہرہ ور نہیں ہوتے۔ چنانچہ اس خصوصیت کی بنا پر شریعت

کے وہ اسرار نہیں معلوم ہوتے ہیں جن کا ادراک کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔

۲- امام کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ظاہر اور معروف ہو، بلکہ اس کے لیے یہ بالکل جائز اور درست ہے کہ لوگوں سے پوشیدہ اور مستور رہے، اور اس کے باوجود اس کی اطاعت واجب ہوگی، وہی مہدی ہے جو لوگوں کو راہِ ہدایت پر چلائے گا، وہ اگرچہ ایک نسل تک، یا کئی نسلوں تک ظاہر نہ ہو، پھر بھی بہر حال ظاہر ہو کر رہے گا، قیامت اس وقت تک نہیں آسکتی جب تک وہ ظاہر نہ ہو جائے، اور زمین کو اس طرح عدل سے نہ بھر دے جس طرح وہ ظلم و جور سے بھر گئی ہے۔

۳- شریعت کے دو رُخ ہیں، ظاہر اور باطن، اور یہ باطنی پہلو جو ہے، یہی شریعت کا لبِ لباب اور روح ہے، اس کا عرفان صرف امام ہی کو ہو سکتا ہے، اس نورِ معرفت سے اللہ تعالیٰ نے اسے سرفراز کیا ہے، اور حقیقت اس پر منکشف کی ہے، اس خصوصیت کی بنا پر وہ کسی شخص کے سامنے جواب دہ اور مسئول نہیں ہے، اور نہ کسی انسان کو یہ حق ہے کہ اس سے باز پرس کر سکے، یا اس کی غلطی نکال سکے، تمام لوگوں پر واجب ہے کہ اس کی اطاعت کریں اور اس بات کی تصدیق کریں کہ جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے وہ تمام تر خیر ہے، اس میں شر ذرا بھی نہیں، کیونکہ اسے وہ علم حاصل ہے جو کسی اور کو حاصل نہیں، یہیں سے یہ لوگ ثابت کرتے ہیں کہ امام معصوم ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے نہیں کہ اس سے کوئی خطا ہمارے علم کے مطابق سرزد نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس اعتبار سے کہ اس کے کسی فعل کو ہم خطا سے تعبیر کر ہی نہیں سکتے، کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے۔ اس علم کی بنا پر کرتا ہے جو شمعِ راہ ہے، وہ اس نورِ حق میں تیرتا ہے۔ اور یہ امتیاز اس کے سوا کسی دوسرے کو نہیں حاصل ہے،

حاکمیہ اس اندازِ فکر کا جہاں تک تعلق ہے اسے ہم شاید صاف کفر تو نہ قرار دے سکیں، ہاں یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اس عقیدہ کی از روئے کتاب و سنت کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن یہی اندازِ فکر جب معتدلین اسماعیلیوں کے حلقہ سے نکل کر غالی اور متشدد قسم کے لوگوں تک پہنچا تو حدودِ اسلام کو پھلانگتا، ذاتِ امام میں حلولِ الٰہی تک جا پہنچا، ان غالی اسماعیلیوں کا نقطۂ آغاز حاکم بامر اللہ[1] ایک فاطمی خلیفہ تھا، اس کا دعویٰ تھا کہ خدا اس کے اندر حلول کر گیا ہے، چنانچہ اس نے لوگوں کو دعوت دی کہ اس کی عبادت کریں۔

حاکم بھی روپوشی کے عالم میں مرا، ایک دوسری روایت کے مطابق مراہیں قتل کر دیا گیا براج

---

[1] الحاکم بامر اللہ ابو علی منصور بن عبد العزیز بن معز کا فاطمی مدعی خلافت وفات ۴۱۱ھ دستندرات ص ۱۹۲-۱۹۴ ج ۳)
(مقریزی ص ۲۸۵-۲۰۹ ج ۲) (دنامح)

قول یہی ہے، کہ اسے اس کے بعض رشتہ داروں نے قتل کیا، بہرحال وفات پائی ہو یا قتل ہوا ہو، اس کے مریدوں اور متبعین نے اس کی موت کا انکار کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ حاکم زندہ ہے، لیکن مستور ہے، اور ایک دن واپس آئے گا۔ یہی وہ فرقہ ہے جسے امام ابن تیمیہؒ "حاکمیہ" کے نام سے یاد کرتے ہیں!

دروزیہ بہرحال اس فرقے سے امام صاحب کا اختلاف اور محاربہ قائم رہا۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اس فرقہ کے جو لوگ ابھی باقی ہیں یہ وہی ہیں جو جبلِ دروز میں بستے ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ دروزیوں کے صرف کچھ لوگ حاکمی ہونگے، سب کے سب نہیں، اگرچہ اب تک ان میں ایسے لوگ پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر و رائے کا اظہار نہیں کرتے بلکہ اسے چھپاتے ہیں۔

بہرحال اس میں کوئی شبہ نہیں کہ حاکمیوں اور دروزیوں کے درمیان ایک زمانہ میں گہرا اور مضبوط رشتہ تھا، یہاں تک کہ بعض مؤرخین کا تو یہ خیال ہے کہ حاکم کو اس غلط راستے پر ڈالنے والا ایک ایرانی شخص تھا جس کا نام حمزہ دروزی تھا۔ اس نسبت سے یہ لوگ دروزی کہلاتے ہیں، صورتِ واقعہ کچھ بھی ہو، سچی بات یہ ہے کہ سارے دروزی، حاکمی مذہب کے سپرد نہیں تھے، بلکہ ان کی اکثریت سرے سے حاکم کو مانتی ہی نہیں تھی۔ واللہ اعلم۔

نصیریہ شام میں حاکمیہ کے پہلو بہ پہلو ایک دوسرا فرقہ بھی اُبھر رہا تھا، یہ نُصیریہ[1] فرقہ تھا، یہ لوگ اگرچہ اپنے آپ کو اسماعیلی نہیں کہتے لیکن اسلام سے انخلاع تام اور مخالفت کا جہاں تک تعلق ہے ان میں اور اسماعیلیوں میں کوئی فرق نہیں۔ یہ نُصیریہ فرقہ امام ابن تیمیہؒ کے زمانہ میں موجود تھا، اور گو اپنے تئیں اسماعیلی نہ کہتا ہو لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس نے اپنے افکار و آراء اسماعیلیوں کے غالی گروہ سے مستعار لیے تھے۔

یہ نصیری لوگ زیادہ تر لبنان میں بود و باش رکھتے تھے، ان کا بھی اعتقاد یہ تھا کہ ائمہ اہل بیت کو معرفت مطلقہ حاصل ہے، ان کا یہ بھی اعتقاد تھا کہ حضرت علیؓ خدا تھے، یا کم از کم یہ کہ ان کا مرتبہ خدا کے قریب قریب تھا، باطنی فرقہ میں اور ان میں وجہ اشتراک یہ تھی کہ یہ بھی باطنیوں کی طرح یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ شریعت کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک ظاہری اور ایک باطنی، اور باطنی پہلو کا علم صرف امام وقت کو ہوتا ہے، کیونکہ امام عصر ہی وہ شخصیت ہے جو نورِ الٰہی سے مستنیر ہوتی

---

[1] محمد بن نصیر النمیری کی طرف منسوب باطنی فرقہ۔ حاشیہ الملل والنحل شہرستانی ص ۳۱۶ ج ا ــــــــ امام ابن تیمیہؒ نے اس فرقہ کی اسلام دشمن کارستانیوں پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جو فتاویٰ جلد چہارم میں طبع ہو چکا ہے۔ (ع ح)

رہتی ہے۔ لہٰذا امام جس طرح ظاہری شریعت سے پورے طور پر واقف ہوتا ہے اسی طرح باطنی شریعت کا بھی محرم راز ہوتا ہے۔

یہی وہ غالی لوگ ہیں جنہوں نے اسلام کی عائد کردہ اخلاقی پابندیاں ختم کر ڈالیں، اسلام کے روحانی نصب العین کو دُور ہٹا دیا، اسلام کو مٹانے کے لیے ہی اپنا نام مسلمان رہنے دیا۔ یہ باطنیہ ہی اسلامی حکومت پر جنگوں کی مصیبت لائے، مسلمانوں کے مابین حسد وعداوت کی آگ بھڑکائی، بغداد میں متعدد بغاوتیں برپا کرائیں، اور فارس، خراسان، قزوین وغیرہ میں بہت سے فتنے کھڑے کیے یہی وہ نصیری ہیں جن سے امام ابن تیمیہؒ نے لڑائی لڑی۔ امام صاحب انہیں مسلمان ماننے ہی نہیں تھے، اور واقعہ بھی یہ ہے کہ ان میں اسلام کی کوئی بات نہ تھی۔

حشاشین شام اور مصر میں جب فاطمی حکومت قائم ہوگئی تو باطنیوں کو کھل کھیلنے کا موقعہ مل گیا۔ حکومت کی سرپرستی میں انھوں نے اپنے افکار وآراء کی نشر وتبلیغ کا کام تنظیم کے ساتھ شروع کر دیا۔ اگرچہ خاندان فاطمی کے بہت سے خلفاء ویسے غالی نہیں تھے، لیکن جب حاکم بامر اللہ نے تخت خلافت پر قدم رکھا تو انہیں ایسا محسوس ہوا، جیسے ان کی تمناؤں کے پورا ہونے کا وقت آگیا، چنانچہ حاکم کے عہد میں فارس میں قزوین کے قریب ان کا ایک بہت بڑا لیڈر اور قائد زعیم بھی پیدا ہوگیا جس کا نام حسن بن صباح[1] تھا، جس زمانہ میں حاکم نے الوہیت کا دعویٰ کیا، حسن بن صباح دولت عباسیہ کے زیر نگیں علاقوں میں فتنہ وفساد کی آگ بھڑکا رہا تھا۔

شام میں ان غالی قسم کے لوگوں کی کثرت ہوگئی، انھوں نے ایک پہاڑ جبل سماق کو جو اب جبل نصیریہ کہلاتا ہے، اپنی پناہ گاہ اور مستقر بنا لیا تھا۔ فرقہ نصیریہ کے بعض اکابر کا یہ معمول تھا کہ سادہ لوح لوگوں کو بھنگ پلا کر اپنا معمول بنا لیا کرتے تھے۔ چنانچہ تاریخ میں یہ لوگ حشاشین کے نام سے اسی لیے مشہور رہیں۔ شام پر جب عیسائیوں نے حملہ کیا تو مسلمانوں کے برخلاف یہ لوگ عیسائیوں کا ساتھ دیتے رہتے تھے۔ چنانچہ جب عیسائیوں نے شام کے بڑے حصہ پر تسلط حاصل کر لیا تو یہ ان کے مقرب بن گئے۔

پھر محمود زنگی، اور اس کے بعد صلاح الدین، پھر ایوبیوں کے زمانہ میں یہ لوگ چشم مردم سے پوشیدہ ہو کر اپنی پناہ گاہ میں قلعہ بند ہوگئے، اور مکر وفریب سے کام لینے لگے، اور بڑی بڑی مسلمان شخصیتوں کے قتل سے اپنا دامن داغدار کرنے لگے، ان کے ہاتھوں سے کئی بڑے بڑے سپہ سالار

---

[1] نزاری باطنیوں کی مشہور شخصیت جس نے برسوں مسلمانوں کو مبتلائے آلام رکھا۔ وفات ۵۱۸ھ۔ (لسان المیزان ص ۲۴۴ ج ۲۔ شذرات ص ۵۰ ج ۴) (ع۔ ح) (ع۔ ح)

اور اکابر اس دنیا سے رخصت ہوئے۔

پھر صلیبیوں کی یورش کے بعد جب تاتاریوں نے شام پر غارت گری شروع کی تو یہ لوگ تاتاریوں سے مل گئے، بلکہ جتنا عباسیوں سے میل جول بڑھایا تھا اس سے بھی زیادہ تاتاریوں سے گھل مل گئے، اور ان سے سازباز اور تعاون کر کے مسلمانوں کی ذلت و رسوائی اور قتل و ہلاکت میں ان کا ہاتھ بٹانے لگے۔

عہد ابن تیمیہؒ میں جب تاتاریوں کو ہزیمت ہوئی تو یہ پھر کوہستانی علاقوں میں پناہ گزین ہو گئے، تاکہ اطمینان سے اپنے مکائد کو کامیاب بنانے کی تدبیریں عمل میں لائیں، لیکن امام صاحب کی ضرب شدید نے انہیں بے بس کر دیا، یہ اپنے بھٹ سے باہر نکل آئے، اور طوعاً و کرہاً ان کو مسلمانوں میں داخل ہونا پڑا۔!

---

(۲۲)

مسلمانوں کے اعتقادی فرقے

امام ابن تیمیہؒ اور معاصر علماء میں سے بعض کے مابین جو جنگ عقائدی مسائل پر ہوئی وہ امام صاحب کے اس رسالہ[1] سے شروع ہوتی ہے جو ۶۹۸ھ میں انھوں نے اہلِ حماۃ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا تھا۔ یہی وہ چیز تھی جس نے بعض علماء کو برانگیختہ کر دیا جس سے جزبز ہو کر حنفی قاضی[2] نے انہیں اپنی بارگاہ میں طلب کیا، لیکن انہوں نے ملاقات کرنے سے انکار کر دیا پھر شافعی قاضی[3] نے طلب کیا، امام صاحب نے یہ دعوت قبول کر لی اور سربرآوردہ علماء کے ایک مجمع میں مناظرہ فرمایا۔

اس مناظرہ میں امام صاحب نے اپنے افکار و آراء کی صحت و تائید اور سلامتِ اعتقاد کے سلسلہ میں بڑے واضح دلائل اور براہین پیش کیے[4]۔ یہ سارے پیش کردہ دلائل اور براہین ماخوذ تھے قرآن کریم

---

[1] یہ رسالہ ایک استفسار کا مفصل اور مدلل جواب ہے جو حماۃ سے آیا تھا۔ یہ رسالہ امر تسر (ہند) میں فتوی الحمویہ کے عنوان سے اور مصر (۱۳۲۳ھ) میں بضمن مجموعۃ الرسائل الکبریٰ (۴۱۴-۴۶۵ ج۱، العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ کے نام سے طبع ہو چکا ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

[2] جلال الدین حنفی قاضی (العقود ص ۲۰۰) (ع - ح)

[3] امام الدین قاضی شافعی، (العقود ص ۲۰۱) (ع - ح)

[4] یہ ساری تفصیل امام صاحب کے اپنے قلم سے العقود الدریہ ص ۱۹۸-۲۰۲) میں درج ہے۔ (ع - ح)

اور احادیثِ نبویہ سے، یا پھر صحابہ کرامؓ اور تابعینِ عظامؒ کے عقائد و افکار سے، ظاہر ہے یہ سب چیزیں دینِ صافی کے سرچشمۂ اوّل سے لی گئی تھیں۔ یعنی جب تک مسلمانوں میں کوئی فرقہ نہیں پیدا ہوا تھا، نہ اختلافِ عقائد کا سلسلہ شروع ہوا تھا۔

اس مناظرہ کا سب سے عجیب اور دلچسپ پہلو یہ تھا کہ امام صاحب تو اپنے دلائل و براہین کتاب و سنت کے چشمۂ صافی سے پیش کر رہے تھے، اور ان کے مخالف علماء کی دلیل صرف امام (ابوالحسن) اشعری کے اقوال تھے۔ ——— وہی دلیل، وہی منطق، وہی طرزِ استدلال۔

ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم ذرا وضاحت کے ساتھ ان اعتقادی فرقوں کا ذکر کریں جنہوں نے فکرِ اسلامی میں کشمکش اور تصادم کی صورت پیدا کی۔ ان میں سے ہر فرقہ معقول تعداد اپنے اتباع کی رکھتا تھا۔ اس موقع پر ہم صرف تین فرقوں کا ذکر کریں گے، جن کا ذکر امام ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں موجود ہے، یہ فرقے یہ ہیں:

(۱) جہمیہ، (جبریہ)

(۲) معتزلہ،

(۳) اشاعرہ۔

(۲۳)

۱- جبریّہ یا جہمیہ

عہدِ صحابہؓ میں مسلمانوں نے مسئلہ قدر پر غور و فکر ضرور کیا، یعنی یہ کہ انسان کو اپنے ارادہ اور قدرت پر کہاں تک دسترس حاصل ہے؟ لیکن یہ غور و خوض اللہ تعالیٰ کے ارادے، فیصلے، اور قدرت کی ہمہ گیری تک محدود تھا۔ ان مسائل پر مسلمان بہت زیادہ تعمق کے ساتھ نہیں سوچتے تھے، اُس وقت تک یہ کوئی ایسا فکری مذہب نہیں تھا جو لوگوں کے دل و دماغ پر چھا گیا ہو۔ دل و دماغ پر چھائی ہوئی جو چیز تھی وہ صرف کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھی۔

پھر جب یہ عہدِ گرامی ختم ہوا اور صحابہ کرامؓ کی بڑی تعداد اس دنیا سے رخصت ہو گئی، مسلمانوں کا غیر مسلموں سے میل جول بڑھا، مذاہب قدیم کے نظریات و اصول سے واقف ہوئے تو مسئلہ قدر پر زیادہ کثرت کے ساتھ بحث و مباحثہ اور غور و فکر کیا جانے لگا، چنانچہ جب "نقل" یعنی کتاب و سنّت سے قطع نظر کر کے محض "عقل" کے بل بوتے پر بحث و فکر کا آغاز ہوا تو فوراً ہی اختلاف کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا۔

مسلمانوں کے ایک گروہ نے اس انداز پر سوچنا شروع کیا کہ انسان اپنے افعال کا خالق نہیں ہے جو کچھ اس سے سرزد ہوتا ہے اس کی نسبت انسان کی طرف درست نہیں، لہٰذا بندہ کے فعل کو اس کے ارادہ سے انہوں نے غیر متعلق کر لیا، اور اس کی اضافت خدا کی طرف کر دی، اور مان لیا کہ بندہ کسی بات کی بھی قدرت نہیں رکھتا، وہ اپنے افعال کے صدور میں مجبور محض ہے

نہ اس کا کوئی ارادہ ہے نہ اختیار، افعال کی تخلیق خدا کے حکم اور مرضی سے ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے نباتات و جمادات کی تخلیق بظاہر پودوں سے ہوتی ہے، لیکن درحقیقت خدا کے حکم سے ہوتی ہے۔ مثلاً کہتے ہیں "درخت پھل لے آیا" "پانی جاری ہوگیا" "پتھر نے جنبش کی" "سورج طلوع ہوا" "آفتاب غروب ہوگیا" "آسمان ابر آلود ہوا" "بارش ہونے لگی" "زمین سرسبز و شاداب ہوگئی" ــــ ان ساری چیزوں کے نمود و وجود کی نسبت خود انہی کی طرف عام بول چال میں کی جاتی ہے لیکن درحقیقت ان کو نمود اور وجود میں لانے والا صرف خدا ہی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ثواب و عقاب ایک جبری چیز ہے، اور جب جبر ثابت ہوگیا تو انسان کو مکلف کرنا بھی جبر ہے۔[1]

انسان مجبور نہیں مختار ہے

مسئلہ جبر و قدر اپنے موجودہ آب و رنگ کے ساتھ اموییوں کے دور اوّل میں برسرِ کار آیا، پھر اس نے اتنا فروغ حاصل کیا کہ ایک مستقل مذہب کی حیثیت اختیار کرلی، اور آخری عہدِ اموی کا تو یہ گویا مذہب ہی بن گیا، چنانچہ کتاب المنیۃ والامل[2] میں دو مکتوب[3] مذکور ہیں ...... ایک حضرت ابن عباسؓ کا اور دوسرا حسن بصریؒ[4] کا ان دونوں خطوط کا موضوع لوگوں کی اس طرف رہنمائی کرتا تھا کہ انسان مجبور محض نہیں، مختار ہے چنانچہ یہ قول خوب شائع و ذائع ہوا، پہلا مکتوب اہلِ شام کے لیے لکھا گیا، دوسرا اہلِ بصرہ کے لیے، چنانچہ بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ یہ قول ان دونوں اقلیموں ــــ شام و عراق ــــ میں خوب اچھی طرح پھلا پھولا۔ کہا جاتا ہے کہ اس خیال کی بنیاد ایک یہودی نے ڈالی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں میں سب سے پہلے جس نے اس عقیدہ کی طرف دعوت دی وہ جعد بن درہم تھا، یہی وہ شخص ہے جس نے پہلے پہل مسئلہ خلقِ قرآن کو چھیڑا، اور شام کے ایک یہودی[5] سے یہ فکر حاصل کی۔ پھر اسے بصرہ کے لوگوں میں پھیلایا۔ پھر جہم بن صفوان یہ بات لے اڑا، اور اس کی نشر و اشاعت میں مصروف و منہمک ہوگیا۔

---

[1] الملل والنحل (شہرستانی) ص ۱۱۴ ج ۱ طبع جدید، ذکر فرقہ جہمیہ (ع ۔ ح)

[2] کتاب المنیۃ والامل فی شرح الملل والنحل للمہدی احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ الیمنی۔ یمن کا ایک زیدی عالم وفات ۸۴۰ھ (الیضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون ص ۵۹۰ ج ۲) (ع ۔ ح)

[3] ان دونوں خطوط کو ہم نے اپنی کتاب تاریخ الجدل میں ذکر کر دیا ہے۔

[4] حضرت امام حسن بصریؒ، جلیل القدر تابعی، وفات ۱۱۰ھ (ع ۔ ح)

[5] یعنی بہ یک واسطہ طالوت سے جو اس یہودی کا بھانجہ تھا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جادو کے ذریعے (معاذ اللہ) ہلاک کرنے کی کوشش کی تھی۔ اوپر اس کا ذکر آچکا ہے (ع ۔ ح)

چنانچہ یہ فرقہ اس کے نام سے جہمیہ مشہور ہو گیا۔

اس فرقہ کو ہم بالکل یہودی ذہن و دماغ کی پیداوار تو نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے کہ جہم نے اس عقیدہ کو خراسان و فارس میں پھیلایا، اور جبر و افعال انسانی کا مسئلہ اہل فارس کے ہاں بھی چل رہا تھا، چنانچہ جہم نے خراسان کی سرزمین اپنے مقصد کے لیے زرخیز پائی۔ یہیں اس کی نشو و نما بھی ہوئی تھی، اس سرزمین میں یہ مذہب چوتھی صدی ہجری تک رہا، اور اس وقت اس کا زور ٹوٹا جس وقت کہ امام ابوالحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی کے مذاہب نے اس پر غلبہ حاصل کر لیا، بہر حال جہم[1] ہی اس مذہب کا سب سے بڑا داعی تھا۔

جہم بن صفوان کے افکار و آراء جبری عقیدہ کے علاوہ جہم کچھ دوسرے افکار و آراء کی طرف بھی لوگوں کو دعوت دیتا تھا، مثلاً:

۱۔ جنت اور جہنم دونوں کو بالآخر فنا ہے، کوئی شے بھی ہمیشہ باقی رہنے والی نہیں ہے۔ قرآن میں جو "خلود" یعنی ہمیشگی کا لفظ بعض مواقع پر آیا ہے وہ طول قیام کے معنیٰ میں ہے، اس کے بعد پھر فنا ہے، لہٰذا مطلق بقا، ایک بے معنیٰ اور اَن ہونی بات ہے۔

۲۔ ایمان صرف "معرفت" کا نام ہے، اور کفر کا مطلب ہے صرف جہل و نادانی

۳۔ خدا کا علم اور اس کا کلام دونوں حادث ہیں یعنی دونوں مخلوق ہیں ـــ!

۴۔ وہ اللہ تعالیٰ پر شیئؔ (چیز) اور حیؔ (زندہ) کا اطلاق بھی نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ میں خدا کو کسی ایسے وصف سے متصف نہیں کر سکتا جس کا اطلاق "حادث" چیزوں پر بھی ہوتا ہو۔

۵۔ قیامت کے دن خدا کا دیدار نہیں ہوگا۔

۶۔ قرآن مخلوق یعنی اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے، اس کے ساتھ قائم نہیں۔

---

[1] مؤرخین یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ جہم نے اپنی دعوت خراسان میں شروع کی، اور یہیں وہ پھولی پھلی اگرچہ اس کا آغاز عراق سے ہوا تھا، جہم بنو راسب کا مولیٰ تھا، کچھ عرصہ تک قاضی شریح کا کاتب بھی رہا، پھر یہ نصر ابن سیار سے برسر پرخاش ہوا اور بنو مروان کے آخری عہد میں مسلم بن احوز المازنی کے ہاتھوں مارا گیا، لیکن اس کے اتباع نہاوند میں باقی رہے، یہاں تک کہ امام ابو منصور ماتریدی اور امام ابوالحسن اشعریؒ کے مذاہب تمام مذاہب پر اس علاقہ میں غالب آ گئے۔ (حاشیہ از مصنف)

صفحہ ۲۵۰ کے حاشیہ میں بھی اس کا تعارف گزر چکا ہے (ر ع ۔ ح)

واضح رہے کہ بعض دوسرے لوگ بھی ان خیالات کے تو حامل ہیں، لیکن یہ جبر صرف جہمیہ کا خاصہ ہے۔ یعنی یہ کہ انسان مجبور محض ہے، اس کا نہ کوئی ارادہ ہے، نہ قدرت۔

فرقہ جہمیہ کی تردید

لیکن علمائے سلف و خلف کی ایک بڑی تعداد ان اباطیل کی باقاعدہ تردید اور مخالفت کے لیے اٹھ کھڑی ہوئی۔ پھر علماء کی ایک جماعت تو وہ تھی جو اس راستے میں تو اس فرقہ جہمیہ سے قریب تھی، لیکن انداز و اسلوب میں مختلف، یہی لوگ تاریخ میں اشاعرہ کے نام سے مشہور و معروف ہیں۔

ایک دوسرا گروہ علماء کا وہ تھا، جو از اوّل تا آخر اس فرقہ کا سخت و شدید مخالف تھا، یہ معتزلہ کا گروہ تھا، یعنی یہ فرقہ جہمیہ کے اُلٹ انسان کے کلی اختیار کا قائل تھا۔

امام ابن تیمیہؒ، اشاعرہ اور جہمیہ کو مسئلہ جبر و قدر میں ایک ہی پلڑے میں رکھتے تھے، چنانچہ فقہاءؒ نے ان کے خلاف جو محاذ قائم کیا اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی!

---

(۲۴)

۲ - معتزلہ[1]

یہی فرقہ ہے جس نے ایک عرصۂ دراز تک فکرِ اسلامی کو اپنی طرف مصروف رکھا، وہ معرکۂ کبریٰ اسی فرقہ کی تخلیق ہے جس کا ذکر تاریخ اسلامی کے مختلف ادوار میں گونجتا رہا ——

معرکۂ کبریٰ سے ہماری مراد مسئلہ خلقِ قرآن ہے، یہی وہ مسئلہ ہے جس کے باعث امام احمد بن حنبلؒ کو سخت ترین ابتلاء سے دوچار ہونا پڑا تھا، امام احمدؒ سے حنبلی مکتبِ فکر کی بنیاد پڑی جس سے ابن تیمیہؒ جیسی شخصیت کا ظہور ہوا۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنی تصانیف میں خلقِ قرآن اور اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام سے متعلق امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک کی خوب خوب وضاحت کر دی، اور ان کے مسلک کی مدافعت فرمائی، اور یہ ثابت کر دیا کہ ان کا مسلک سراسر سنّت پر مبنی تھا۔

فرقہ معتزلہ کی نشوونما عراق میں ہوئی اور عراق کی حالت یہ تھی کہ خلفائے راشدینؓ اور بنو امیّہ کے عہد میں یہاں بہت سے گروہ بستے تھے جو مختلف نسلوں تک منتہی ہوتے تھے، ان میں سے بعض کی اصل کلدانی تھی، بعض فارس سے تعلق رکھتے تھے، کچھ عیسائی تھے، کچھ یہودی، ایک

---

[1] معتزلہ کو قدریہ بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ مسئلہ تقدیر کے منکر ہیں۔ حسب تصریح امام ابن تیمیہؒ معتزلہ کے بنیادی افکار و نظریات جہمیہ سے ماخوذ ہیں۔ مثلاً صفاتِ الٰہیہ کا انکار وغیرہ فکل معتزلی جہمی (منہاج السنہ ص ۲۵۶ ج ۱)۔ اس کا اعتراف علامہ جمال الدین قاسمی نے تاریخ الجہمیہ والمعتزلہ (ص ۴۴) میں اور احمد امین نے ظہر الاسلام ص ۹-۱۰ اجلد ۴) میں بھی کیا ہے گو بعد میں آکر دوسرے فرقوں کی طرح ان میں نرم گرم سب ہی قسم کے لوگ پائے جاتے میں ... (حنیف بھوجیانی)

معقول تعداد مجوس کی بھی تھی، یہ سب لوگ اسلام کے حلقہ میں داخل ہوئے، ان میں سے بعض نے اسلام کو اس روشنی میں دیکھا جو معلوماتِ قدیمہ کی صورت میں ان کی نظر میں بسی ہوئی تھی، چنانچہ ان کا جدید عقیدہ قدیم عقیدہ سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہا، ان میں وہ لوگ بھی تھے جنہوں نے اسلام کو اس کے چشمۂ صافی و شیریں سے حاصل کیا تھا، پھر بھی غیر ارادی طور پر میلانِ قدیم کی جھلک ان کے ہاں بھی نظر آجاتی ہے۔

معتزلہ کے ابتدائی عقائد پہلے پہل معتزلہ کے عقائد دو چیزوں تک محدود تھے:

(۱) یہ کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے وہ جو کچھ کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، اسی لیے مکلف بنایا گیا ہے۔ یہ قول غیلان[1] دمشقی کی جانب منسوب ہے، وہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں، اس مسلک کا پرچار کیا کرتا تھا، بلکہ اس نے انہیں نصیحت کرتے ہوئے ایک خط بھی لکھا تھا جس کا آخری حصہ یہ تھا:

"اے عمر!

کیا تم کسی ایسے دانا شخص سے واقف ہو جو اپنی بنائی ہوئی چیز میں خود ہی کوئی عیب پیدا کر دے؟ یا ایسی چیز بنائے جسے وہ برا سمجھتا ہو؟ خود ہی کوئی فیصلہ کرے اور اس فیصلہ پر عمل کرنے والوں کو سزا بھی دے؟ یا جس بات پر سزا دے ویسا ہی فیصلہ بھی کرے؟ کیا تم نے کسی ایسے رحیم کو دیکھا ہے جو اپنے بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف دیتا ہو؟ یا طاعت پر عذاب دینے لگتا ہو؟ کیا تم کسی ایسے عادل سے واقف ہو جو لوگوں کو ظلم اور مظالم پر اکساتا ہو؟ کوئی ایسا صادق بھی تمہارے علم میں ہے جو لوگوں کو جھوٹ بولنے، اور ایک دوسرے پر جھوٹ لگانے کی ترغیب دیتا ہو؟[2]"

غیلان اس خیال کا برابر پرچار کرتا رہا یہاں تک کہ ہشام[3] بن عبدالملک نے اسے قتل کر دیا۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ ایک مستقل فرقہ تھا جو قدریہ کے نام سے موسوم تھا، معتزلہ نے اپنے طبقات میں اسے بھی شمار کیا ہے، اسی لیے اس عنوان کے ماتحت ہم نے اس کا ذکر بھی کر دیا۔

---

[1] غیلان بن مسلم الدمشقی ایک فتنہ پرداز شخص تھا سنہ ۱۰۵ھ میں مقتول ہوا۔ (لسان ص ۴۲۴ ج ۴)

[2] المنیۃ الامل فی الملل والنحل للعلامۃ احمد بن یحیی المرتضیٰ الزبیدی الیمنی۔ (ع۔ ح)

[3] ایک اموی خلیفہ، وفات سنہ ۱۲۵ھ (شذرات ص ۱۶۳۔ ج ۱) (ع۔ ح)

(۲) معتزلہ کا دوسرا اہم اور معرکہ آرا عقیدہ یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو، نہ وہ مسلمان کہتے تھے نہ کافر، بلکہ فاسق قرار دیتے تھے، اور اسے کفر و اسلام کے مابین رکھتے تھے، وہ جنت میں نہیں داخل ہو سکتا، اس لیے کہ اہلِ جنت کے سے اعمال اس سے نہیں صادر ہوئے، پھر بھی اسے مسلمان تو کہا جائے گا، اس لیے کہ اسلام کا اظہار کرتا ہے اور کلمۂ شہادت پڑھتا ہے، لیکن گو اسے مسلمان کہیں گے، لیکن مومن نہیں کہیں گے۔

کفر و ایمان کا درمیانی درجہ معتزلہ نے کفر و ایمان کی درمیانی جو منزل گناہ کبیرہ کے مرتکب کے لیے مقرر کی ہے وہ اس دور کے پیدا کردہ سوال کا ایک جواب تھا۔ یہ مسئلہ حضرت علیؓ اور بنو امیہ کے عہد میں سخت ترین اختلافات کی آماجگاہ بنا رہا، چنانچہ اس باب میں مختلف فرقوں سے اقوالِ کثیرہ منسوب ہیں، جن میں سے چند یہ ہیں:

(۱) گناہ کا مرتکب کافر ہے۔ خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ۔ ایسے شخص کی اولاد بھی کافر ہو گی۔ یہ قول خوارج کے ایک طبقہ کا ہے، جو ازارقہ کے نام سے مشہور ہے، یہ لوگ نافع بن الازرق[1] کے اتباع میں شمار کیے جاتے ہیں۔ خوارج کا ایک دوسرا طبقہ صفریہ[2] بھی اس بات میں ازارقہ کا ہم نوا ہے، البتہ یہ لوگ اطفال کو کافر نہیں قرار دیتے،

(۲) خوارج کا ایک دوسرا گروہ اباضیہ کہلاتا ہے، یہ لوگ عبداللہ[3] بن اباض کے پیرو ہیں، ان کا عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب بے شک کافر ہے، لیکن کافرِ نعمت ہے نہ کہ کافرِ ایمان، یعنی اس نے اس نعمت سے انکار (کفر) کیا جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو عطا کر رکھی ہے، اور اس نعمت کے صلہ میں طاعت کے بجائے معصیت کا ارتکاب کر گزرا۔

(۳) حسن بصریؒ کا قول ہے:

"گناہ کبیرہ کا مرتکب منافق ہے، اس لیے کہ وہ زبان سے اسلام کا اعلان کرتا ہے، اور اپنے افعال سے عدمِ ایمان کا ثبوت دیتا ہے!"

(۴) مرجیہ[4] کا قول ہے:

---

[1] نافع بن الازرق الحروری خارجیوں کا سرکردہ لیڈر تھا مقتول ۶۵ھ (لسان ص ۱۴۴ ج ۶) (ع۔ح)

[2] زیاد بن الاصفر خارجی کی طرف منسوب فرقہ (الملل والنحل شہرستانی ص ۲۱۶ ج ۱) (ع۔ح)

[3] ملاحظہ ہو الملل والنحل مع تعلیقات طبع جدید ص ۲۱۲ ج اول (ع۔ح) [4] مرجیہ فرقہ کے متعلق تفصیلات کے لیے دیکھیے الملل والنحل شہرستانی۔ الفرق بین الفرق از امام ابو منصور عبدالقاہر بغدادی وغیرہ (ع۔ح)

ایمان کے ساتھ معصیت کا ارتکاب کوئی ضرر نہیں پہنچاتا، جس طرح کفر کے ساتھ طاعت کوئی نفع نہیں پہنچاتی۔

(۵) جمہور مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن تو ہے لیکن گناہ گار، خدا اس کے عصیان کا محاسبہ کرے گا، البتہ اگر توبہ کرے تو خدا کی رحمت اسے ڈھانپ لے گی۔

(۶) ان آراء کے مقابلہ میں جو باہم متصادم اور متضارب نظر آتی ہیں، معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ ان کا قول درمیانی قسم کا ہے یعنی گناہ کبیرہ کے مرتکب کو وہ کفر و ایمان کے بین بین رکھتے ہیں۔

معتزلہ کے پانچ بنیادی عقیدے

شروع شروع میں تو معتزلہ کا مسلک اتنا ہی تھا جتنا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، لیکن جب یہ مسلک باقاعدہ ایک اعتقادی فرقہ بن گیا تو اس کے پانچ بنیادی اصول قرار پائے۔ ابوالحسن الخیاط[1] کتاب الانتصار میں اس فرقہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وہ کوئی شخص اس وقت تک معتزلی کہلانے کا مستحق نہیں ہو سکتا جب تک ذیل کے اصول پنجگانہ[2] پر اعتقاد نہ رکھتا ہو:

(۱) توحید،

(۲) عدل

(۳) وعدہ و وعید

(۴) المنزلۃ بین المنزلتین، (جس کی تشریح اوپر گزری)

(۵) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر[3]۔"

عقیدۂ توحید کی توضیح

امام ابوالحسن اشعریؒ نے اپنی کتاب مقالات الاسلامیین میں معتزلہ

---

[1] ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان خیاط معتزلی علم کلام کا امام۔ ابن الراوندی کی کتاب "فضیحۃ المعتزلہ" کا جواب معتزلہ کی حمایت میں الانتصار کے نام سے لکھا۔ وفات ۳۰۰ھ (حاشیہ الملل والنحل ص ۳۷ ج ۱) (ع-ح)

[2] یہ پنجگانہ اصول عنوان کے اعتبار سے بڑے معصوم نظر آتے ہیں جیسا کہ ہر باطل فرقے کا حال ہوتا ہے کہ عنوان بڑا خوبصورت اختیار کیا جاتا ہے، لیکن جب معتزلہ کے عقائد اپنے اصلی روپ میں سامنے آتے ہیں تو ان کا بہت زیادہ اور بنیادی حصہ کتاب و سنت کی تصریحات کے خلاف نظر آنے لگا۔ امام ابن تیمیہ کی تصانیف کے مطالعہ سے اس کا خوب اندازہ ہو سکتا ہے۔ (ع-ح)

[3] کتاب الانتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد ص ۱۲۶۔ طبع القاہرہ۔ (ع-ح)

نے عقیدۂ توحید کی شرح کرتے ہوئے بتایا ہے کہ:

"خدا کی توحید ہر طرح کی تشبیہ اور تمثیل سے منزہ اور پاک ہے۔ اس جیسا کوئی نہیں ہے، اس کی قدرت اور حکومت میں کوئی اس کا حریف نہیں، جن باتوں کا اطلاق انسانوں پر ہوتا ہے۔ اس پر صادق نہیں آتیں، وہ نفع و زیاں سے بے نیاز ہے۔ وہ سرور و لذت سے الگ ہے، وہ اذیت اور الم سے ماوراء ہے، غرض اور مقصد اس کے لیے بے معنی الفاظ ہیں۔ اس پر فنا نہیں طاری ہو سکتی، وہ عجز اور نقص سے مبرا ہے، عورتوں سے اسے کوئی مطلب نہیں ہے، نہ وہ صاحبِ ازواج ہے، نہ صاحبِ اولاد۔"[1]

معتزلہ نے اس عقیدہ کی بنیاد پر ایک تو اللہ تعالیٰ کے دیدار کو محال بتایا، اس مفروضے پر کہ کسی چیز کو دیکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ جسم رکھتی ہو اور جہت کی حامل ہو، دوسرے یہ کہ اللہ کے صفات ایسی چیز نہیں جسے اس کی ذات سے الگ کیا جا سکے۔ وہ کہتے تھے اگر صفات کو اس کی ذات سے الگ مانا جاتے تو قدماء کا تعدد لازم آئے گا پھر صفاتِ الٰہی سے انکار پر انہوں نے اس عقیدہ کی بنیاد رکھی کہ قرآن مخلوق ہے، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو صفتِ کلام سے موصوف نہیں مانتے۔

عدل سے کیا مراد ہے؟ معتزلہ عدل کا مطلب یہ بتاتے ہیں[2] کہ خدائے تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا، وہ بندوں کے افعال کا خالق نہیں ہے، بلکہ جو کام انسان کرتے ہیں اور جن کاموں سے رکتے ہیں وہ اسی مقدرت کے تحت ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندوں کو تفویض کی ہے، وہ اسی چیز کا حکم دیتا ہے جو اس کا ارادہ ہو، اسی بات سے روکتا ہے جسے ناپسند کرتا ہو، وہ ہر اس بھلائی کا حامل ہے جس کا اس نے حکم دے رکھا ہے، اور ہر اس برائی سے بری ہے جس سے اس نے روکا ہے۔ وہ بندوں کو ان کی طاقت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا نہ ان کی قدرت سے زیادہ کا ان سے مطالبہ کرتا ہے۔

وعد اور وعید کا مطلب اپنے نظریۂ وعد و وعید کا مطلب معتزلہ یہ بتاتے ہیں[2] کہ نیکی کرنے والے کو وہ اچھی جزا دے گا، اور جس نے برائی کا ارتکاب کیا ہے اسے سزا دے گا، اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کی اس وقت تک مغفرت نہیں کرے گا جب تک

---

[1] مقالات الاسلامیین از امام اشعری ص ۲۱۶ - ج ۱ طبع جدید ۱۳۶۹ھ

[2] مروج الذہب ص ۱۹۰ ج ۲ معتزلہ کے ان اصولوں میں جو فاسد اغراض ہیں ان کی نشاندہی ابن تیمیہ نے مجموعۃ الرسائل الکبریٰ (ص ۵۵-۷۴، ۹۸ ج ۱) وغیرہ میں کی ہے۔ (ع - ح - ع)

وہ توبہ نہ کر لے۔

کفر و اسلام کا درمیانی درجہ

"کفر و ایمان کی درمیانی منزل" کے بارے میں شیخ الاعتزال واصل بن عطاء[1] کہتے ہیں:

"ایمان عبارت ہے خصالِ خیر سے، یہ خصالِ خیر جس میں پائے جائیں گے اسے مومن کہا جائے گا۔ "مومن" اسم مدح ہے، فاسق وہ ہے جس میں خصالِ خیر نہ پائے جاتے ہوں، پس وہ اسم مدح کا مستحق نہیں ہوگا۔ لہٰذا مومن ہی نہیں کہلا سکے گا لیکن اسے کافر بھی نہیں کہیں گے۔ اس لیے کہ کلمۂ شہادت اور باقی اعمالِ خیر اس میں موجود ہیں، جن سے انکار کا کوئی معقول سبب نہیں، مگر جب وہ دنیا سے گناہِ کبیرہ کے ارتکاب کے بعد بغیر توبہ کے کوچ کرے تو وہ دوزخی ہوگا اور وہیں ہمیشہ رہے گا، اس لیے کہ عالمِ آخرت میں صرف دو ہی فریق ہوں گے، جنتی اور دوزخی، لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ عذابِ دوزخ میں کچھ تخفیف کر دی جائے، اور ایسے لوگوں کا درجہ کفار سے کچھ اوپر رکھا جائے[2]"۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا مطلب معتزلہ یہ لیتے ہیں کہ مومنین پر واجب ہے کہ دعوتِ اسلام کے پھیلانے میں اور گمراہوں کو راہِ ہدایت کی طرف بلانے میں جو کچھ کر سکتے ہوں کریں، جو صاحبِ زبان و بیان ہو، وہ تقریر و حکایت سے کام لے۔ جو صاحبِ علم ہو وہ اپنے علم سے کام لے، جو صاحبِ سیف و شمشیر ہو وہ اپنی تلوار سے کام لے۔

قضایائے عقلیہ پر اعتماد

اپنے عقائد پر استدلال کرتے ہوئے معتزلہ زیادہ تر قضایائے عقلیہ پر اعتماد کیا کرتے تھے۔ حقائقِ اشیاء کی معرفت اور ادراکِ عقائد کے سلسلہ میں عقل پر اعتماد کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اشیاء کے حسن و قبح پر عقلی اعتبار سے حکم لگایا

---

[1] یہ بصری شخص فرقۂ معتزلہ کا بانی خیال کیا جاتا ہے۔ وفات ۱۳۱ھ میں ہوئی۔ امام حسن بصریؒ کی مجلس سے علیحدگی (اعتزال) کے باعث اس کے پیروکار معتزلہ کہلائے (لسان المیزان ص ۲۱۴-ج ۶) وغیرہ۔ امام ابن تیمیہؒ نے یہی وجہ تسمیہ لکھی ہے (العقود ص ۲۴۲) (ع۔ح)

[2] الملل والنحل شہرستانی ص ۶۴-۶۵- ج ۱ طبع جدید (ع۔ح)

کرتے تھے۔ ان کا قول تھا:

"تمام معارف (مسائل) عقل کے پابند ہیں۔ ضروری ہے کہ ان پر عقلی اعتبار سے نظر ڈالی جائے۔ حسن و قبح دو ذاتی صفات ہیں، حسن اور قبیح کے لیے"[1]

ابو علی جبائی جو کبار معتزلہ سے ہیں ان کا کہنا ہے:

"اگر کوئی گناہ ایسا ہو جیسے عقلاً جائز ہونا چاہیے، لیکن اللہ نے اس سے منع کر دیا ہے تو وہ امر نہی کی وجہ سے قبیح ہو جائے گا، ہاں جس گناہ کے متعلق عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اس کی اللہ تعالیٰ اجازت نہیں دے سکتا تو سمجھا جائے گا کہ یہ گناہ لذاتہ قبیح ہے۔ اسی طرح وہ مامور بہ حکم صرف حکم الٰہی کی وجہ سے "حسن" ہوں گے، جن کا اللہ نے حکم دیا ہو، گو عقلاً وہ ممنوع ہونے چاہییں تھے، اور جو مامور بہ ہوں ہی ایسے عمدہ کہ اللہ تعالیٰ کو ان کا امر کرنا ہی چاہیے، ان کے حسن و خوبی کے ذاتی ہونے کا اعتقاد رکھا جائے گا"[2]

غور کیجیے تو معتزلہ صلاح اور اصلح کے وجوب کے جو قائل ہیں وہ بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔ چنانچہ جمہور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ خدا سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے اس میں صلاح کا پہلو ضرور ہوتا ہے، کیونکہ صلاح ہی اس کے لیے واجب ہے، کوئی وہ کام جو خدا سے صادر ہوا ہو، اور جس میں اس کی قدرت جھلکتی ہو، ضروری ہے کہ وہ صالح ہو۔ یہ بات محال ہے کہ خدا سے کوئی ایسا فعل سرزد ہو جو غیر صالح ہو۔

معتزلہ فلسفہ سے متاثر تھے

معتزلہ کے انداز فکر و رائے سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ فلسفہ سے بہت متاثر تھے جس کا عصر عباسی میں بہت چلن ہو گیا تھا، چنانچہ ہر معتزلی عالم اپنی تفکیر میں فلسفی طرز و روش ضرور اختیار کرتا تھا۔ اکثر علمائے معتزلہ دراسات فلسفیہ سے غیر معمولی شغف رکھتے تھے، فلسفہ کی تعلیم پر وہ مجبور یوں تھے کہ جو فلاسفہ اسلام پر حملے کرتے تھے ان کا انہی کے انداز و اسلوب اور طور طریق سے

---

[1] الملل والنحل (شہرستانی)، ص ۵۰ ج ا طبع جدید (ع - ح)

[2] مقالات الاسلامیین از امام اشعری، ص ۴۸ ج ۲۔ طبع جدید مصر، لیکن میرے سامنے جو نسخہ ہے اس میں جبائی کے بجائے نظام کا یہ قول ہے۔ (ع - ح)

جواب دیا جائے، چنانچہ اگر یہ کہا جائے کہ معتزلہ کا شمار فلاسفۂ مسلمین میں ہونا چاہیے تو یہ بالکل درست ہوگا۔[1]

معتزلہ اور اربابِ حکومت عہدِ اموی تک معتزلہ خلفاء سے دور دور رہے، نہ ان کے حاشیہ نشینوں میں شامل رہے، نہ نکتہ چینوں میں۔ پھر عباسی عہدِ حکومت میں منصور[2] نے انہیں اپنے سے قریب کرلیا، پھر مہدی[3] تختِ حکومت پر بیٹھا، اس نے بھی یہی وطیرہ اختیار کیا۔ اس نے معتزلہ کو، زندیقوں اور زندقہ کے خلاف حجت و برہان کے ساتھ لڑنے کے لیے اسلحہ کے طور پر استعمال کیا۔ پھر مامون[4] کا دور آیا، اس نے انہیں اپنا حاشیہ نشین اور دمساز بنا لیا، بلکہ مامون ایک قدم اور آگے بڑھا، اس نے اعلان کردیا کہ وہ معتزلی مسلک قبول کرتا ہے۔ اس کے بعد سے وہ معتزلہ کے لیے "اصحابنا" یعنی ہمارے دوست اور ساتھی کے الفاظ استعمال کرنے لگا، پھر اس کے وزیر احمد بن ابی دؤاد[5] نے ___ جو شیوخِ معتزلہ سے تھا ___ اسے بھڑکا کر اس بات پر آمادہ کرلیا کہ وہ زور اور قوت کے بل پر لوگوں کو خلقِ قرآن کے مسئلہ کا قائل کرائے، اور ان لوگوں کو غیر مسلم قرار دے جو خلقِ قرآن کے قائل نہ تھے۔ پھر مامون کے بعد معتصم[6] اور واثق[7] نے فقہاء اور محدثین پر بھی یہ عقیدہ ٹھونسنے کی کوشش کی۔ چنانچہ مذکورہ خلفاء کے دور میں امام احمد بن حنبل کو شدید اذیت سے دوچار ہونا پڑا۔

---

[1] معتزلہ کے ابتدائی دور کے حق میں شاید یہ بات درست ہو لیکن جدلی مباحث تک میں ان کا رویہ اہلِ سنت کے مقابلہ میں انتقامی ہوگیا تھا۔ محدثین کرام کو بدنام کرنے میں وہ کیا کچھ نہیں کر گزرے۔ جاحظ کی مہربانیاں اور عبداللہ بن احمد کعبی (لسان ص ۲۵۵ ج ۳) کی نوازشیں کیا اہلِ علم سے مخفی ہیں؟ (حنیف بھوجیانی)

[2] ابوجعفر عبداللہ بن محمد المنصور وفات ۱۵۸ھ۔ (ع-ح)

[3] ابوعبداللہ محمد بن المنصور ملقب المہدی۔ وفات ۱۶۹ھ (ع-ح)

[4] خلیفہ عبداللہ بن ہارون الرشید۔ جو غالباً برامکہ کے اثر سے تشیع کی طرف مائل ہوا اور معتزلہ کے پروپیگنڈے بلکہ سازشوں کا شکار ہوکر نہ صرف یہ کہ معتزلی ہوگیا بلکہ معتزلہ کی اہلِ حدیث سے انتقامی کارروائیوں کا ذریعہ بنا۔ یہی وہ عباسی فرمانروا ہے جس کے بعض اچھے کارناموں کی سفید چادر پر ائمہ محدثین کے ناحق خون کے دھبے ہیں۔ (ع-ح)

[5] مامون رشید کا بدنام معتزلی وزیر، جس نے مذہبی محدثین اور ائمہ کو مبتلائے آلام رکھا۔ تفصیل واقعات کے لیے دیکھیے مصنف کی کتاب حیاتِ احمد بن حنبل (ترجمہ) شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور۔ (ع-ح)

[6] ابواسحاق محمد بن الرشید، وفات ۲۲۷ھ [7] الواثق باللہ ابوجعفر ہارون بن المعتصم وفات ۲۳۲ھ (ع-ح)

پھر جب متوکل[1] مسندِ خلافت پر متمکن ہوا تو اس نے امام احمد بن حنبلؒ کو مصیبت اور ابتلاء سے نجات دی۔ چنانچہ اب پانسہ پلٹا اور معتزلہ کی شامت آ گئی۔ متوکل نے معتزلہ کی طاقت ختم کر دی، یہاں تک کہ مرورِ ایام سے حالت یہ ہوئی کہ اہل سنت والجماعت کے ہاں معتزلہ بالکل بے وقعت ہو کر رہ گئے اگرچہ شیعوں کے نزدیک ان کی اہمیت قائم رہی۔ ابن ابی الحدید[2] نے ثابت کیا ہے کہ اثنا عشری فرقہ اپنے عقائد کی تعبیر و تشکیل میں معتزلہ سے بہت زیادہ متاثر ہے۔

معتزلہ کے مختلف فرقے عقائد کے معاملہ میں عقل پر اعتماد کامل، اور اصول پنجگانہ پر جن کا ذکر ہو چکا ہے، پورے طور پر متفق ہونے کے باوجود معتزلہ بھی مختلف گروہوں[3] میں بٹ گئے۔ ان میں سے ہر گروہ اپنے سربراہ کے نام سے موسوم ہوا۔ مثلاً:

۱۔ واصلیہ ——— یہ لوگ واصل بن عطاء کے پیرو تھے، جو معتزلہ کا اولین اور بڑا آدمی مانا جاتا تھا۔

۲۔ ہذیلیہ ——— یہ لوگ ابو الہذیل علاف کے متبع تھے۔

۳۔ نظامیہ ——— یہ نظام[4] کے اصحاب و اتباع تھے۔

۴۔ حابطیہ ——— یہ احمد بن حابط کے پیروکار تھے۔

۵۔ بشریہ ——— یہ لوگ بشر بن معتمر کے ماننے والوں میں تھے۔

۶۔ معمریہ ——— یہ معمر بن عباد السلمی کے حلقہ بگوش تھے۔

۷۔ مرداریہ ——— یہ لوگ عیسیٰ بن صبیح کے ماننے والے تھے عیسیٰ کا لقب مردار تھا۔

۸۔ ثمامیہ ——— یہ لوگ ثمامہ بن اشرس نمیری کے اتباع تھے۔

۹۔ ہشامیہ ——— ہشام بن عمر الفوطی کے پیروکاروں میں یہ لوگ شامل تھے

۱۰۔ جاحظیہ ——— یہ لوگ جاحظ کے پیروکار تھے۔

۱۱۔ خیاطیہ ——— یہ لوگ ابو الحسین خیاط[5] کے معتقد تھے،

---

[1] المتوکل علی اللہ ابو الفضل جعفر بن المعتصم بن الرشید، وفات سنہ ۲۴۷ھ (ع۔ح)

[2] متعصب معتزلی شیعہ، نہج البلاغہ کا مشہور شارح۔ وفات سنہ ۶۵۵ھ، فوات الوفیات ص ۲۴۸ ج ۱) ۔ (ع۔ح)

[3] معتزلہ کے ان فرقوں کے عقائد و نظریات کی تفصیل امام ابو الحسن اشعری کی مقالات الاسلامیین، امام ابو منصور عبد القاہر بغدادی (متوفی سنہ ۴۲۹ھ کی کتاب الفرق بین الفرق اور الملل والنحل شہرستانی وغیرہ کتابوں سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ (ع۔ح)

[4] ابراہیم بن سیار نظام غالی معتزلی۔ اس کے حالات کے لیے دیکھیے الفرق بین الفرق ص ۱۱۳-۱۳۶ و لسان المیزان ص ۶۷ ج ۱ (ع۔ح)

[5] اگلے صفحہ پر۔ ص ۲۸۶ ملاحظہ ہو۔

۱۲۔ جبائیہ ۔۔۔۔ یہ لوگ جبائی کے اتباع میں شامل تھے، جبائی امام ابوالحسن اشعری کے شیخ تھے۔

۱۳۔ بہشمیہ ۔۔۔۔ یہ لوگ ابو ہاشم عبدالسلام بن جبائی کے حلقہ بگوش اور معتقد تھے ۔

معتزلہ کی گروہ بندیاں معتزلہ کے اس اختلاف کثیر اور تعدد طوائف کا سبب یہ ہے کہ یہ لوگ عقل پر زیادہ اعتماد کرتے تھے، اور تقلید سے کامل طور پر منحرف اور مجتنب تھے ۔ یہ عدم تقلید اور آزادہ روی اس درجہ بڑھی ہوئی تھی کہ ان کا یہ اصول بن گیا تھا کہ ہر شخص اپنے اجتہاد اور فکر و رائے میں آزاد ہے ۔ اصولِ دین کے معاملہ میں اپنی عقل و رائے اور اجتہاد سے کام لینے کا اسے پورا پورا حق ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ شاگرد نے استاد سے کسی بات میں اختلاف کیا اور ایک طائفہ کا سرغنہ بن گیا۔ چنانچہ اوپر کی سطروں میں جن معتزلی فرقوں کا بیان ہوا ہے یہ سب باغی شاگردوں کے قائم کیے ہوئے تھے ، ابو ہذیل علاف ایک فرقہ کے بانی بنے ، ان کے شاگرد نظام نے اختلاف کیا، اور فرقہ نظامیہ کے سربراہ بن گئے ، ان کے شاگرد جاحظ استاد سے اختلاف کے باعث جاحظیہ فرقہ کے سرغنہ قرار پائے ، جبائی ایک فرقہ کے سربراہ تھے ، ان کے صاحبزادے ابوہاشم دوسرے فرقہ کے سرگروہ !

ؒ (حاشیہ صفحہ سابق) عمرو بن بحر جاحظ معتزلی ۔ ادب عربی کا مسلّمہ استاذ، کتاب الحیوان، البیان والتبیین کا مصنف لیکن نماز کا تارک تھا۔ اس سے اس کے تدین کا اندازہ ہو سکتا ہے ۔ محدثین کرام نے ان پر صاحب نے بہت نادر حملے کیے ہیں ۔ امام ابن قتیبہ نے اس کی تردید میں تاویل مختلف الحدیث کے نام سے بڑی فاضلانہ اور محققانہ کتاب لکھی ہے وفات ۲۵۵ھ (لسان ص ۳۵۵ ۔ ۳۵۷ ج ۴ ۔ شذرات ص ۱۲۱ ۔ ۱۲۲ ج ۲) (ع ۔ ح)

ۃ یعنی محمد بن عبدالوہاب جبائی کا لڑکا ، وفات ۳۲۱ھ (لسان ص ۱۶ ج ۴) (ع ۔ ح)

(۲۵)

۳۔ اشاعرہ

بنو عباس کے بعض خلفا کی پشت پناہی حاصل کر کے معتزلہ نے غیر معمولی قوت و شوکت حاصل کر لی، انہوں نے کسی معروف فقیہ، کسی مشہور محدث، اور کسی مانے ہوئے امام کو معاف نہیں کیا، ان میں سے ہر ایک کو اپنی حکمِ رائے کی قیمت مصیبت اور ابتلا کی صورت میں ادا کرنا پڑی، اس بلاء عام سے اگر کوئی بچا تو وہ صرف معتزلی عقائد رکھنے والے ہی لوگ تھے، ورنہ جو تھا وہ مبتلائے مصیبت ہوا، لوگ ان کے تشدد سے اتنے بیزار ہو گئے کہ دفاعِ اسلام کے سلسلہ میں معتزلہ نے جو کچھ کام کیا تھا وہ کسی کو یاد ہی نہ رہا۔

پھر جب متوکل کا دور شروع ہوا، اور اس نے معتزلہ کو درباری تقرب سے محروم کر دیا، اور ان کے حریفوں کو حاشیہ نشین بنا لیا، تو ان کی قوت و شوکت داستانِ ماضی بن گئی، اور اب ان سے مقابلہ کرنے اور انہیں پچھاڑنے کے لیے فقہا، متکلمین اور علما کی ایک جماعت میدان میں اتر آئی، ان لوگوں نے زبان و بیان کی پوری درشتی کے ساتھ معتزلہ کا مقابلہ کیا، اور اس باب میں عوام نے بھی جوش و خروش سے ان کا ساتھ دیا اور خواص نے بھی سرگرمی و مستعدی سے پوری پوری مدد کی

دو نمایاں علمی شخصیتیں تیسری صدی ہجری کے آخر اور چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں دو آدمی نمایاں ہوئے، جو صدق بلا اور کثرتِ اتباع کے امتیازِ خاص کے حامل تھے، ان میں سے ایک ابو منصور ماتریدی ہیں اور دوسرے ابوالحسن اشعری۔ ان دونوں کی دعوت

بھی عام طور پر وہی تھی جو فقہاء اور محدثین کی تھی۔

امام ماتریدیؒ ابو منصور ماتریدی کی ولادت سمرقند کی ایک بستی ماترید میں ہوئی، یہ حنفی مذہب کے سربرآوردہ فقیہ تھے، اس فن میں اتنی مہارت حاصل کر لی کہ مرجع انام بن گئے، ماوراء النہر کے لوگ فقہ، اصولِ فقہ اور جملہ دینی علوم کی تحصیل کے لیے ان کے حضور میں حاضر ہوا کرتے۔ فقہ اور اصولِ فقہ میں انہوں نے تصنیف و تالیف بھی کی، اول الذکر میں مآخذ الشرعیہ لکھی، اور ثانی الذکر میں کتاب الجدل، پھر علم کلام میں شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ ایک خاص مسلک کے بانی شمار ہو گئے اور خراسان کے لوگوں کی ایک بڑی تعداد حلقہ بگوش بن گئی۔

شیخ محمد عبدہٗ نے عقائد عضدیہ پر اپنی تعلیقات میں فرمایا ہے کہ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے مابین تقریباً تیس مسائل میں اختلاف ہے، لیکن اکثر علماء کے نزدیک یہ مسائل جزئی اور یہ اختلافات لفظی ہیں۔ ماتریدیہ اور اشاعرہ دونوں نتائج اور مقاصد میں متفق ہیں۔ ماتریدی نے علم کلام میں ایک کتاب کعبی[1] معتزلی کے رد میں لکھی۔ ایک اور کتاب اوہام المعتزلہ کے نام سے سپرد قلم کی۔ اس کے علاوہ ایک کتاب شیعوں کے رد میں تحریر کی۔ نیز قرامطہ کے رد میں بھی ایک کتاب تحریر فرمائی۔ ۳۳۲ھ میں انتقال ہوا۔

امام ابوالحسن اشعریؒ اشعری کی ولادت بصرہ میں ہوئی، اور وفات ۳۳۰ھ[2] کے لگ بھگ بغداد میں۔ یہ شیخ المعتزلہ ابو علی جبائی کے شاگرد تھے۔ فصاحت و بلاغت اور زبان و بیان میں یکتا تھے۔ جدل و مناظرہ میں اپنے شیخ (جبائی) کے نائب تھے۔ شیخ جبائی علم اور تحریر کے مرد میدان تو تھے، لیکن زبان و بیان کے یکتا ناز نہ تھے۔

امام اشعری کا معرکہ آرا بیان لیکن کچھ عرصہ بعد امام اشعری نے محسوس کیا کہ وہ معتزلہ کے اندازِ فکر سے دور ہوتے جا رہے ہیں، حالانکہ جو کچھ حاصل کیا تھا، وہ شیوخ معتزلہ سے ہی کیا تھا۔ اب ان کا میلان فقہاء اور محدثین کے آراء کی طرف ہو رہا تھا اگرچہ ان کی مجالس میں شرکت کا موقع بہت کم ملتا تھا۔ چنانچہ ایک عرصہ تک خانہ نشین رہے، اور

---

[1] ابو القاسم عبداللہ بن احمد الکعبی، جس کا شمار اعیان معتزلہ میں ہوتا ہے، وفات ۳۱۹ھ (لسان ص ۲۵۵ ج ۳)

[2] یہ ایک قول ہے، دوسرا قول ۳۲۴ھ میں وفات کا ہے۔ ابن عساکر اور سبکی نے اس کو ترجیح دی ہے۔ (طبقات الشافعیہ ص ۲۴۵ ج ۲ و تبیین کذب المفتری ص ۱۴۶) (ع۔ح) عہ وفات ۳۲۳ھ (ع۔ح)

فریقین کے دلائل کا موازنہ کرتے رہے، کچھ عرصہ بعد باہر آئے، منبر پر چڑھے۔ یہ جمعہ کا دن تھا، بصرہ کی جامع مسجد میں تقریر کرتے ہوئے انہوں نے کہا:

"لوگو۔۔۔!

جو مجھے جانتا ہے وہ جانتا ہے، جو نہیں جانتا اس سے میں اپنا تعارف کراتا ہوں کہ میں فلاں ابن فلاں (علی بن اسماعیل) ہوں۔ میں خلق قرآن کا قائل تھا، میرا یہ عقیدہ بھی تھا کہ خدا کو آنکھوں سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ اس طرح کی بہت سی شر انگیز باتیں مجھ سے سرزد ہوا کرتی تھیں، لیکن اب میں ان سے تائب ہوتا ہوں۔ اب میں نے تہیہ کر لیا ہے کہ معتزلہ کا خوب رد کروں، ان کی فاش غلطیاں منظر عام پر لاؤں، لوگو! میں نے کچھ مدت آپ حضرات سے غائب رہ کر خلوت میں بہت غور کیا، دلائل کا موازنہ کرنے پر میں کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا، پھر میں نے حق تعالیٰ سے ہدایت کی درخواست کی۔ اس پر جس اعتقاد کی طرف میری راہنمائی فرمائی گئی وہ میں نے ان کتابوں میں لکھ دیا ہے جو یہ میرے ہاتھ میں ہیں۔ میں اپنے پہلے عقائد اسی طرح اتار پھینکے ہیں جس طرح اپنی یہ چادر بدن سے الگ کر رہا ہوں، یہ کہہ کر چادر اتاری اور وہ کتابیں لوگوں کو دے دیں[1]۔"

اپنی ان تصانیف میں انہوں نے معتزلہ پر اعتراضات وارد کر کے فقہاء اور محدثین کے مذہب کی تائید کی تھی۔

اس کے بعد انہوں نے اپنی ایک کتاب "الابانۃ"[2] کے مقدمہ میں تحریر فرمایا:

"معتزلہ اور قدریہ فرقوں کو خواہشات کی پیروی نے اپنے پیشواؤں کی تقلید سے چمٹا دیا ہے۔ یہ لوگ قرآن کی تاویل اپنی رائے سے کرتے ہیں جس کے بارے میں ان کے پاس کوئی خدائی دلیل نہیں، جو رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور سلف (صحابہؓ و تابعین) سے منقول ہو۔

یہ فرقے صحابہؓ کی ان احادیث کا انکار کرتے ہیں جو رویت باری تعالیٰ کے اثبات میں مروی ہیں۔ یہ احادیث بہت سی مختلف سندوں سے وارد ہوئی ہیں۔ آثار کا تواتر

---

[1] تاریخ ابن خلکان ص ۳۲۷ ج ۱ طبع مصر سنہ ۱۳۱۰ھ و طبقات الشافعیہ لابن السبکی ص ۲۴۶ ج ۲ (م۔ ع۔ ح۔ م)

[2] کتاب الابانۃ امام اشعریؒ کی آخری تصنیف ہے جس پر اشاعرہ کو بہت اعتماد ہے۔ امام اشعری پر معترضین کے دفاع میں اسی کتاب کو پیش کیا جاتا تھا۔ ملاحظہ ہو فتویٰ حمویہ از امام ابن تیمیہؒ بہ ضمن مجموعہ رسائل کبریٰ ص ۴۲۸ ج ۱۔ شذرات ص ۳۰۳ ج ۲ (م۔ ع۔ ح)

اور روایات کا تتابع اس کی تائید میں ہے۔ معتزلہ شفاعتِ رسولؐ کے بھی منکر ہیں عذاب قبر کے بھی خلاف ہیں، یہ بھی نہیں مانتے کہ کفار کو قبر میں عذاب دیا جائے گا، حالانکہ صحابہ اور تابعین کا ان روایات پر کامل اتفاق ہے۔ پھر معتزلہ قرآن مجید کو مخلوق مانتے ہیں اور یہی وہ بات ہے جو مشرکین عرب کہتے تھے یعنی یہ کہ قرآن بشری کا قول ہے۔ نیز ان کا عقیدہ ہے کہ انسان شر کا خالق ہے جیسے مجوس دو خداؤں کے قائل ہیں، ایک خیر کا خالق ہے، دوسرا شر کا۔ ان کا یہ خیال بھی ہے کہ خدائے عزوجل وہ چاہتا ہے جو نہیں ہوتا، اور جو ہوتا ہے اسے وہ چاہتا نہیں، حالانکہ یہ عقیدہ جس طرح مسلمانوں کے اس اجماع کے خلاف ہے کہ اللہ جو کچھ چاہتا ہے وہ ہو جاتا ہے، اور جو کچھ نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔

اسی طرح وہ اللہ تعالیٰ کے ارشادات کے بھی مخالف ہیں، مثلاً وَمَا تَشَآءُونَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ (التکویر) جس میں فرمایا گیا ہے کہ ہماری چاہت کا وجود اسی وقت ہوتا ہے جب اللہ تعالیٰ کی مشیت ہماری مشیت کو چاہے۔ ایسے ہی فرمایا وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلُوْا (البقرہ) (۲) وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا (الم السجدہ ۲۱)، فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ (البروج) (۴) حضرت شعیبؑ کی زبانی فرمایا وَمَا يَكُوْنُ لَنَآ اَنْ نَّعُوْدَ فِيْهَآ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّنَا (الاعراف) یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کو اس امت کے مجوس فرمایا[1]، کیونکہ خیر و شر کے الگ الگ خالق ہونے کا نظریہ مجوس ہی کا ہے جبھی کہتے ہیں کہ دنیا میں وقوع میں آنے والی برائیاں اللہ تعالیٰ کی مشیت سے نہیں ہوتیں ۔۔۔!

معتزلہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ انسان اپنے نفع و ضرر کا خود مالک ہے۔ اس طرح یہ فرقہ خدا کے اس قول کو رد کرتا ہے۔ قُلْ لَّآ اَمْلِكُ لِنَفْسِيْ ضَرًّا وَّلَا نَفْعًا اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ (الانعام) یعنی اے رسول کہہ دیجیے، میں اپنے نفع و ضرر کا مالک نہیں ہوں، سوا اس کے جو خدا کی مرضی ہو۔ لہٰذا یہ قرآن سے انحراف ہے، مسلمانوں کے اجماع سے

---

[1] مشکوٰۃ باب الایمان بالقدر فصل دوسری، بحوالہ مسند امام احمد و سنن ابی داؤد۔ یہ حدیث مستند ہے، دیکھیے: تنقیح الرواۃ حاشیہ مشکوٰۃ ص ۲۱ جلد اوّل (ع ۔ ح)

انحراف ہے۔ یہ معتزلہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ وہ اپنے کاموں کے خود خالق ہیں، اللہ تعالیٰ کو اس سے کوئی تعلق نہیں، اس طریقے سے وہ اللہ تعالیٰ سے بے نیاز ہو گئے اور خود ان چیزوں پر قادر بن بیٹھے جن پر (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ قادر نہیں۔ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے مجوس نے شیطان کو برائی کا قادر قرار دے دیا۔ یہ لوگ مجوس کے مشابہ ہو گئے کہ ان کے مسلک پر چلے، ان کے اقوال سے تمسک کیا، ان کی گمراہیوں پر جھک پڑے۔ اور انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس کر دیا۔

یہ معتزلہ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ گنہگار لوگ دوزخ میں ہمیشہ ہمیشہ رہیں گے۔ اور کبھی بھی وہاں سے نکلنے نہیں جا سکیں گے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے کہ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَالِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ (سورۃ النساء) یعنی شرک کے سوا خدا بندے کے جو گناہ چاہے گا معاف کر دے گا، نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ گنہگاروں کو جل کر کوئلہ ہونے کے بعد دوزخ سے نکال دے گا۔[1]

یہ لوگ اس کے بھی منکر ہیں کہ خدا چہرہ رکھتا ہے، حالانکہ خدا خود کہتا ہے وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (سورۃ الرحمٰن) یہ اس کے بھی قائل نہیں کہ خدا کے ہاتھ ہیں، حالانکہ خدا فرماتا ہے لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ (سورۃ صٓ) یعنی میں نے دونوں ہاتھوں سے آدم کو پیدا کیا ہے"۔ یہ لوگ خدا کی آنکھ کے بھی منکر ہیں حالانکہ وہ فرماتا ہے تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا (القمر) یعنی نوح کی کشتی ہماری آنکھوں کے سامنے چل رہی تھی۔ نیز فرمایا وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي (طٰہٰ) ان معتزلہ نے نزول باری تعالیٰ میں وارد ہونے والی اس حدیث کا بھی انکار کر دیا ہے۔ إِنَّ اللهَ يَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا[2] میں اللہ کی مدد اور توفیق سے ان سب مسائل کا ذکر انشاء اللہ اس کتاب الابانہ میں تفصیل سے کروں گا۔ اگر کوئی کہے کہ تم نے معتزلہ، قدریہ، خوارج، روافض، مرجئہ سب کی تردید کر ڈالی۔ تم بتاؤ، تمہارا کیا مذہب ہے، اور رکھتے کیا ہو؟ تو سنیے صاحب:

قولنا الذی بہ نقول و	(جس عقیدہ کے ہم قائل، اور جس مسلک
دیانتنا التی ندین بھا التمسك	پر گامزن ہیں، وہ یہ ہے کہ اللہ کی کتاب

---

[1] مشکوٰۃ، باب الحوض والشفاعۃ ص ۴۹۰ بحوالہ صحیحین بروایت ابو سعید خدریؓ۔ (ع۔ح) [2] صحیح بخاری باب الدعاء والصلوٰۃ من آخر اللیل (ع۔ح)

بكتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم وما روي عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذالك معتصمون وبما كان عليه احمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته ولمن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق عند ظهور الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين فرحمة الله عليه من امام مقدم وكبير مفهم وعلى جميع ائمة المسلمين -

اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کو مضبوط پکڑا جائے، صحابہؓ و تابعین اور ائمہ حدیث سے جو کچھ مروی ہے، اس پر ہی اعتماد کیا جائے۔ ہم اسی مسلک کو خوب تھامے ہوئے ہیں یعنی امام احمد بن حنبلؒ کے عقائد و مسلک کو اختیار کیے ہوئے ہیں — اللہ ان کو عزت دے، ان کے درجے بلند کرے اور بہت زیادہ اجر عنایت فرمائے — جو لوگ امام احمدؒ کے مذہب سے الگ ہیں، ہم ان سے دور ہیں، اس لیے کہ وہ بڑی فضیلت والے امام اور کامل پیشوا تھے۔ حق تعالیٰ نے ان کے ذریعے اس وقت حق روشن کیا جب گمراہی غلبہ حاصل کر رہی تھی۔ ان کے واسطہ سے صراط مستقیم کی وضاحت فرمائی۔ ان کی بدولت بدعتیوں کی بدعتیں، کجرو لوگوں کی کج رویاں اور شکی لوگوں کے شک زائل ہوئے۔ ایسے بلند مرتبہ امام اور دوسرے بزرگ اماموں پر اللہ تعالیٰ اپنی رحمتیں نازل فرمائے۔"

بہرحال ہم اللہ پر، اس کے ملائکہ پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور جو کچھ ثقہ اور قابلِ اعتماد راوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں اس پر بھی ایمان رکھتے ہیں، اس میں سے کسی چیز کو رد نہیں کرتے۔ ہمارا اعتقاد ہے کہ خدا ایک ہے، اکیلا ہے، بے نیاز ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ اس کی کوئی بیوی ہے نہ اولاد، ہمارا یہ اعتقاد بھی ہے کہ محمد اس کے بندے اور رسول ہیں، اور یہ کہ بلا شک و شبہ قیامت آکر رہے گی اور یہ کہ قبر سے لوگ پھر زندہ ہو کر اٹھیں گے، اور یہ کہ

خدا عرش پر بلند ہے۔ جیسا کہ اس نے خود فرمایا: اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (سورۃ طٰہٰ) یعنی "رحمان عرش پر بلند ہوا۔" ہم اللہ تعالیٰ کا "وجہ" (چہرہ) بھی مانتے ہیں، جیسا کہ فرمایا وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلٰلِ وَالْاِكْرَامِ (سورہ الرحمٰن) ہم اللہ تعالیٰ کے بلاکیف ہاتھ بھی مانتے ہیں۔ دلیل یہ ہے بَلْ يَدٰهُ مَبْسُوْطَتٰنِ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی آنکھ ہے جس کی کیفیت ہم نہیں جانتے۔ کما قال اللہ تعالیٰ تَجْرِىْ بِاَعْيُنِنَا۔ ہمارا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ صفتِ علم سے موصوف ہے جیسا کہ خود فرمایا اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ (المائدہ) اس میں قوت بھی ہے کما قال اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِىْ خَلَقَهُمْ هُوَ اَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً (حم السجدہ) ہم اللہ تعالیٰ کے لیے سمع (کان)، اور بصر (آنکھ) بھی ثابت کرتے ہیں۔ معتزلہ اور جہمیہ کی طرح ان کی نفی نہیں کرتے۔ ہم صاف کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ ہمارا اعتقاد ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کو کلمہ کن سے پیدا کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے، اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ اِذَآ اَرَدْنٰهُ اَنْ نَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (النحل) دنیا میں ہر چیز خیر ہو یا شر، مشیتِ ایزدی کے تحت ہے، اللہ تعالیٰ کے فضل سے پہلے کوئی شخص کام نہیں کر سکتا، ہم اللہ تعالیٰ سے کبھی بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ نہ اس کے علم سے نکلنے کی ہم میں طاقت ہے۔ خالق وہی ہے، بندوں کے اعمال ان کی اپنی قدرت اور اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے وقوع میں آتے ہیں۔ وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ (الصّٰفّٰت) یعنی "اللہ ہی تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے۔" انسان کی کیا مجال ہے کہ کچھ پیدا کر سکے۔ وہ تو خود مخلوق ہے جیسا کہ قرآن مجید ہے۔ اَمْ خُلِقُوْا مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ اَمْ هُمُ الْخٰلِقُوْنَ (الطور) یہ مسئلہ قرآن میں بکثرت آیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مومنین کو اپنی طاعت کی توفیق دیکر ان پر مہربانی فرمائی۔ اس کی ہدایت سے وہ ہدایت یاب ہو گئے، لیکن منکروں اور کافروں سے (ان کے کفر کی وجہ سے) توفیق سلب کر لی۔ وہ اس کی مہربانی سے محروم رہ گئے مَنْ يَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِىْ وَمَنْ يُّضْلِلْ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْخٰسِرُوْنَ (الاعراف)

ہم خدا کی قضا پر ایمان رکھتے ہیں۔ اس کی قدر پر، اس کے خیر پر، اس کے شر پر، اس کی خوشگواری پر، اس کی تلخی پر بھی ایمان رکھتے ہیں، ہمیں یقین ہے جو ہمیں مل گیا ہے وہ چوکنے

والا نہ تھا، اور جس سے ہم محروم ہو گئے ہیں وہ ہمیں کسی صورت مل نہ سکتا تھا۔

ہمارا یہ عقیدہ بھی ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے غیر مخلوق ہے، اور جو شخص قرآن کو مخلوق کہتا ہے وہ کافر ہے، اور یہ کہ قیامت کے دن خدا کا دیدار ہوگا جیسا کہ احادیث میں آیا ہے، کافر لوگ دیدار الٰہی سے محروم کر دیئے جائیں گے۔ کما قال كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ (المطففين)

ہمارا یہ عقیدہ بھی ہے کہ کوئی اہل قبلہ کسی گناہ کے ارتکاب کے باعث کافر نہیں ہو جاتا۔ مثلاً زنا، سرقہ، شراب نوشی وغیرہ قسم کے گناہ کے ارتکاب سے کفر لازم نہیں آتا، جیسا کہ خوارج ایسے لوگوں پر کفر کا فتویٰ صادر کر دیتے ہیں، ہاں یہ ہم کہتے ہیں کہ کسی کبیرہ گناہ کو حلال اور جائز سمجھ کر اس کا ارتکاب کرنے والا کافر ہو جائے گا۔

ہمارا یہ عقیدہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو دوزخ میں ڈالنے اور گناہوں کی سزا کا مزہ چکھانے کے بعد آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کی بدولت دوزخ سے نکال دے گا۔ نیز ہم عذاب قبر پر بھی ایمان رکھتے ہیں، نیز یہ کہ ایمان میں کمی زیادتی ہوتی رہتی ہے، اور یہ کہ ایمان قول اور عمل دونوں کا نام ہے۔ ہمارا مذہب سب ہی صحابہ سے محبت کرنے کا ہے۔ ہم اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ اوصاف کے ساتھ ان کی طرح کرتے ہیں، ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ خلیفہ برحق تھے، جن سے خدا نے دین کو قوت پہنچائی اور جنہیں مرتدین پر غالب کیا۔ یہی عقیدہ ابوبکرؓ کے بعد ہم عمرؓ پر، پھر عثمانؓ پر رکھتے ہیں، جو ازراہِ ظلم و عدوان شہید کیے گئے۔ اسی طرح ہم علیؓ کو خلیفہ برحق مانتے ہیں۔

خلاصہ یہ کہ چاروں خلفاء کی خلافت اپنے اپنے درجے میں برحق اور خلافتِ نبوت ہے۔ ہم عشرہ مبشرہ کے جنتی ہونے کی شہادت دیتے اور سب ہی صحابہ سے محبت کرتے ہیں۔ ان کے باہمی مشاجرات سے زبان بند رکھتے ہیں۔ چاروں خلفاء کو راشد اور دوسرے صحابہؓ سے افضل گردانتے ہیں۔

ہم ان سب حدیثوں کی تصدیق کرتے ہیں، جن میں آسمانِ دنیا کی طرف نزولِ باری تعالیٰ کا ذکر ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ ہر رات کے پچھلے حصے میں ارشاد فرماتا ہے، کوئی سائل ہے؟ کوئی گناہوں کی مغفرت کا طالب ہے؟ وغیرہ۔

ہم مسلمان بادشاہوں کے خلاف جبکہ وہ اسلام کے اعلیٰ معیار پر پورے نہ اترتے ہوں، خروج و بغاوت کو جائز نہیں جانتے، بلکہ ان کی حکومت کو تسلیم کرتے اور ان کی اصلاح کی دعا کرتے ہیں۔

آخری زمانے میں دجال کے خروج کا ہمیں اقرار ہے۔ قبر کے عذاب اور منکر نکیر کے ساتھ ہمارا ایمان ہے۔ آنحضرتؐ کے معراج جسمانی کے ہم قائل ہیں۔ رویائے صادقہ برحق ہیں۔ مردوں کی طرف سے صدقہ اور ان کے حق میں دعا کرنا درست ہے جن کا ان کو فائدہ پہنچتا ہے۔ کرامات اولیاء پر بھی ہمارا عقیدہ ہے۔ ہمارا مذہب ہے کہ مشرکین کے بچوں کا قیامت کے دن امتحان ہوگا، جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ ہم فتنہ کے داعی سے الگ اور بدعتیوں سے دور رہتے ہیں"!

ان سب مسائل کے دلائل ہم اس کتاب میں بیان کریں گے[1]!

اشعری عقائد کی بنیاد

یہ ہے خلاصہ امام اشعریؒ کے ان قیمتی افکار کا جو اعتزال سے توبہ کے بعد ان کے تھے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ فقہاء اور محدثین کے افکار و آراء سے کتنے قریب آگئے تھے! ان خیالات سے جو امور مستنبط ہوتے ہیں، یہ ہیں:

۱- کتاب و سنت سے جو کچھ ثابت ہے وہی عقائدِ اسلامیہ کی بنیاد ہے،

۲- اُن آیات میں ظواہرِ نصوص پر اعتماد کرنا چاہیے جن سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں بظاہر تشبیہ کا پہلو پیدا ہوتا ہے۔ بغیر تشبیہ کی گہرائی میں اترے ہوئے ——— مثلاً امام اشعریؒ کے نزدیک خدا کا چہرہ ہے، لیکن انسانوں جیسا نہیں۔ خدا کے ہاتھ ہیں، لیکن مخلوقات کے ہاتھوں کی طرح نہیں، ———

۳- یہ کہ عقائد میں احادیث سے حجت لائی جا سکتی ہے ——— امام اشعریؒ نے ایسے عقائد کا ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا جو احادیثِ آحاد سے ثابت ہوتے ہیں۔

امام اشعریؒ کا مسلک معتدل تھا

امام اشعریؒ کے افکار و خیالات پر اگر غور کیا جائے تو اندازہ ہوگا، وہ غلو کے مقابلہ میں، درمیانی طریقہ پر عامل ہیں، ان کی کتاب "مقالات الاسلامیین" اس حقیقت کی مظہر ہے کہ وہ فرق اسلامیہ کے باہمی تنازعات، تباینِ مذہب تباعدِ مسالک، اور فکر و نظر کے اختلاف پر کتنی وسیع اور گہری نظر رکھتے تھے، ایک محقق یا ساقی محسوس

---

[1] کتاب الابانہ ص ۷-۱۲ طبع منیریہ مصر و تبیین کذب المفتری ص ۱۵۵-۱۶۳ - دش ت.

کر لے سکتا ہے کہ ان کے افکار و عقائد ہر پہلو میں اعتدال اور میانہ روی پر مبنی تھے، مثلاً صفات الٰہی کے بارے میں ان کی رائے معتزلہ اور جہمیہ کے افکار کے مقابلہ میں بہت زیادہ معتدل ہے۔

چند نمونے

۱۔ معتزلہ اور جہمیہ، حیات اور سمع و بصر کی نفی کرتے ہیں۔
حشویہ اور مجسمہ صفاتِ الٰہی کو حوادث کے مشابہ ثابت کرتے ہیں،
لیکن امام اشعری کی رائے ان دونوں کے بین بین ہے۔

۲۔ معتزلہ کہتے ہیں، انسان کسب و احداث پر بیک وقت قادر ہے۔
جہمیہ کا قول ہے انسان نہ کسب پر قادر ہے نہ احداث پر۔
امام اشعری کہتے ہیں، انسان احداث پر تو قادر نہیں، لیکن کسب پر قادر ہے[1]۔

۳۔ مشبہہ کہتے ہیں قیامت کے دن محدود اور کیفیت کے ساتھ خدا کا دیدار کیا جا سکے گا۔
معتزلہ اور جہمیہ کا عقیدہ ہے اللہ تعالیٰ کا دیدار کبھی اور کسی حالت میں نہیں ہو سکتا۔
امام اشعری کی درمیانی رائے یہ ہے کہ خدا کا دیدار بلا کیف بغیر حلول اور حدود کے ہوگا[2]۔

۴۔ معتزلہ کا قول ہے، اللہ تعالیٰ کے ہاتھ سے مراد دستِ قدرت و نعمت ہے۔
حشویہ کا عقیدہ ہے کہ خدا کا ہاتھ ویسا ہی ہے جیسا آدمیوں کا ہوتا ہے۔
امام اشعری کا طریقہ وسطیٰ یہ ہے کہ "ید" سے اللہ تعالیٰ کا ہاتھ مراد ہے جو اس کی ایک صفت ہے، جیسے سمع و بصر اس کی صفات ہیں۔

۵۔ معتزلہ کہتے ہیں قرآن کلام الٰہی ہے، لیکن مخلوق اور مخترع۔
حشویہ کا قول ہے کہ قرآن مجید کے الگ الگ حروف اور ان کے اجسام و الوان، اور جو کچھ دو دفتیوں کے اندر ہے، یہ سب قدیم ہے، حادث نہیں۔
امام اشعری دونوں مکاتیبِ فکر سے الگ ہو کر فرماتے ہیں، قرآن خدا کا کلام ہے، قدیم ہے، غیر متغیر ہے، نہ مخلوق ہے، نہ حادث، نہ مبتدع، رہے الگ الگ حروف۔ ان کے جسم، رنگ اور اصوات، تو یہ بے شک مخلوق اور مخترع ہیں[3]۔

---

[1] تبیین کذب المفتری لابی الحسن الاشعری، ص ۱۴۹ [2] ایضاً

[3] کتاب الابانہ میں قرآن مجید کے متعلق صرف اسی قدر ہے کلام اللہ غیر مخلوق۔ واللہ اعلم (ع۔ح)

۶۔ معتزلہ کہتے ہیں گناہ کبیرہ کا مرتکب اپنے ایمان وطاعت کے باوجود ہمیشہ دوزخ میں جلتا رہے گا، وہاں سے کبھی نہیں نکالا جائے گا۔

مرجیہ کا قول ہے کہ جو شخص موحد ہو اور خدا پر اخلاص کے ساتھ ایمانِ کامل رکھتا ہو، خواہ کیسا ہی بڑا گناہ اس سے کیوں نہ سرزد ہو، اسے کوئی مضرت نہیں پہنچ سکتی۔

امام اشعری کا معتدل مسلک اس باب میں ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان، مومن ہے لیکن فاسق، یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر مبنی ہے چاہے معاف کر دے اور جنت سے سرفراز کرے، اور چاہے تو فسق کی سزا دے، پھر جنت میں داخل کرے۔

۷۔ رافضی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ خدا کے امر واذن لیے بغیر بندوں کی شفاعت کریں گے۔

معتزلہ کا قول ہے کہ شفاعت کبھی اور کسی حالت میں بھی کوئی شخص نہیں کر سکتا، خواہ وہ آں حضرتؐ ہوں یا کوئی اور۔

امام اشعریؒ کا طریقۂ وسطی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت ان مسلمانوں کے لیے مقبول ہوگی جو مستحق عقوبت ہوں گے، ان کی شفاعت آپؐ خدا کے حکم اور اذن سے کریں گے، اور ان لوگوں کی شفاعت نہیں کریں گے جن کے بارے میں خدا کا اذن اور امر نہ ہوگا۔[۱]

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام اشعریؒ کا مسلک اعتدال اور میانہ روی پر مبنی تھا، جو اکثر اوقات حق اور راستی سے بہت قریب ہوتا ہے۔

عقل اور نقل ساتھ ساتھ

امام اشعریؒ کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عقائد پر استدلال کے سلسلہ میں عقل اور نقل دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلتے ہیں۔

قرآن کریم اور حدیث شریف میں خدا کے انبیاء کے، اور یوم آخرت کے، نیز ملائکہ، اور حساب و عقاب و ثواب کے جو اوصاف وارد ہوئے ہیں انہیں بے چون و چرا مانتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ ادلۂ عقلیہ سے بھی کام لیتے ہیں، براہینِ منطقیہ کو بھی نظر انداز نہیں کرتے۔ عقلی اور منطقی ہر طرح کی دلیلوں سے صفات الٰہی پر استدلال کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں اُن قضایائے فلسفیہ اور مسائل عقلیہ سے بھی کام لیتے ہیں جو فلاسفہ اور مناطقہ کے بنیادی ستون ہیں، اور اس کا سبب

---

[۱] تبیین کذب المفتری ص ۱۴۹ - ۱۵۱ - (ر ح ح)

یہ ہے کہ :

۱ - چونکہ معتزلہ اپنے استدلال میں منطق اور فلسفہ سے کام لیتے تھے، اور امام اشعریؒ کی تربیت اسی مکتبِ فکر میں ہوئی تھی، اس لیے وہ بھی اشاعتِ عقائد میں معتزلی انداز اختیار کرتے ہیں، لیکن نتائج میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔

۲ - امام اشعریؒ، معتزلہ کی تردید اور ان سے مقابلہ کے لیے اٹھے تھے، پس لازم تھا کہ مقابلہ میں استدلال و حجت کے وہی طریقے اختیار کریں جو معتزلہ کے تھے، تاکہ ان پر غالب آسکیں، ان کے شبہات رفع کرسکیں، ان کے دلائل کا تار پود بکھیر کر رکھ دیں۔

۳ - فلاسفہ، قرامطہ، باطنیہ، حشویہ، اور روافض نیز دوسرے اہلِ اہواء فاسدہ و فرقِ باطلہ کی تردید بھی امام اشعریؒ نے زور شور سے کی ان کی بڑی تعداد ایسے لوگوں پر مشتمل تھی جو اقیسۂ برہان کے سوا کسی اور چیز پر قانع ہو ہی نہیں سکتی تھی، ان میں ایسے صاحبِ علم فلسفی بھی تھے، جن کی دلیل صرف عقلی دلیل ہی سے کاٹی جا سکتی تھی، ان کے پر زور دلائل کی تردید اثر و نقل سے بیکار تھی۔

اشعری: "امام اہل السنۃ والجماعۃ"

امام اشعریؒ نے اپنے اخلاص اور فضل و کمال کے باعث غیر معمولی منزلت حاصل کر لی تھی، ان کے اعوان و انصار کا ایک بڑا گروہ پیدا ہو گیا تھا، حکام کی بھی تائید و حمایت حاصل تھی، چنانچہ معتزلہ، کفار اور اہلِ اہواء میں سے جو لوگ ان کے حریف تھے انہوں نے ان سب کا زبردست مقابلہ کیا، اور تعاقب جاری رکھا، ان کے انصار بھی اقالیم و جہات میں خوب پھیل گئے، جو کلہ نکلا، مذکورہ بالا متصادم فرقوں سے جنگ جاری رکھے تھے۔ اشعری کو اسی بنا پر علمائے امت کی اکثریت کی طرف سے بجا طور پر "امام اہل السنۃ والجماعۃ" کا لقب دیا گیا ہے۔

عوام میں قبولیت

لیکن اس کے باوجود، علمائے دین کی ایک جماعت ایسی بھی تھی، جو امام اشعری کی مخالفت بھی کرتی رہی، چنانچہ امام ابن حزمؒ افعالِ انسانی سے متعلق ان کی رائے کے پیشِ نظر انہیں "جبریہ" میں شمار کرتے ہیں[1]۔ اور گناہ کبیرہ کے

---

[1] الفصل فی الملل والنحل (ابن حزمؒ) ص ۲۲ - ج ۳

لیکن علامہ ابن حزمؒ نے "جبر" پر بحث کے سلسلہ میں جس انداز سے امام اشعریؒ کے نظریہ کا ذکر کیا ہے اسکے متعلق یہ کہنا واقعہ کی صحیح تعبیر نہیں کہ انہیں "جبریہ" میں شمار کیا گیا ہے البتہ اگلی بات میں مصنف کی تعبیر قریب بہ صحت ہے۔ (م،ح)

ترکیب کے بارے میں ان کی جو رائے ہے اس کے پیش نظر "مرجئہ" میں شمار کرتے ہیں[1]۔ اس کے علاوہ بھی کچھ مسائل ہیں جن میں یہ علماء، امام اشعریؒ پر اعتراض کرتے ہیں لیکن با ایں ہمہ مخالفین کا زور ٹوٹتا اور حامیانِ اشعریؒ کی تعداد یوماً فیوماً اور نسلاً بعد نسلٍ بڑھتی رہی، اور لوگ ان کے نقشِ قدم پر چلتے، ان کے مسلک پر عمل کرتے اور ان کی تائید میں صف بستہ ہوتے رہے۔ اشعری اور ماتریدی نے معتزلہ اور ملحدین سے جو جنگ کی، لوگوں نے اس باب میں ان کا پورا پورا ساتھ دیا، اور مسائلِ عقائد کے ہر میدانِ مناظرہ میں باطل فرقوں کے مقابلہ پر اترے۔

ابوبکر باقلانی

اشاعرہ میں سب سے نمایاں اور قوی شخصیت ابوبکر باقلانی کی تھی[2]۔ یہ بہت بڑے عالم تھے، انہوں نے اشعری کی بحثوں کو مرتب کیا، اور توحید کی تائید میں عقلی دلیلیں قائم کیں۔ چنانچہ انہوں نے اس سلسلے میں جوہر و عرض پر بحث کی، اور یہ کہ "عرض کا عرض" کے ساتھ قیام ممکن نہیں۔ نیز "عرض" کا بقاء دو زمانوں میں محال ہے وغیرہ وغیرہ۔ علاوہ ازیں مذہب اشعری کی طرف دعوت دیتے ہوئے صرف امام اشعریؒ کے حاصل کردہ نتائج ہی پر انہوں نے اکتفا نہیں کیا بلکہ ان نتائج کے حصول کے لیے کام بھی ان ہی "مقدمات" سے لیا جنہیں امام اشعریؒ نے استعمال کیا تھا لیکن یہ باقلانی کا امام اشعریؒ کی تائید و نصرت میں غلو ہے۔ کیونکہ عقلی مقدمات کوئی کتاب و سنت تو ہیں نہیں، کہ ان سے صرفِ نظر جائز درست نہ ہو۔ عقل کا وسیع میدان ہے۔ اس کے دروازے کھلے اور راستے صاف ہیں۔ انسان مقدمات سے نتائج تک اپنی فکر سے کام لے تو بہت ممکن ہے ایسے نتائج حاصل کر سکے، جن تک امام اشعریؒ کی رسائی نہیں ہو سکی، اگر غایت و مقصد میں امام اشعریؒ سے مخالفت نہ ہو تو عقلی مقدمات سے خود کام لینے میں ہرج بھی کیا ہے۔

امام غزالیؒ

اس کے بعد امام غزالی کا دور آتا ہے[3]۔ انہوں نے باقلانی کا طریقہ نہیں اختیار کیا۔ نہ ہی صرف اشعریت کی طرف دعوت کو مدارِ کار بنایا۔ ان کا خیال یہ ہے کہ

---

[1] الفصل فی الملل والنحل (ابن حزمؒ) ص ۲۰۴ ج ۲

[2] علامہ ابوبکر محمد بن الطیب باقلانی کا انتقال ۴۰۳ھ میں ہوا۔ حالات کے لیے دیکھیے تبیین کذب المفتری (ص ۲۱۷-۲۲۶) و تاریخ بغداد للخطیب (ص ۳۷۹-۳۸۳ ج ۵) وغیرہ۔ (ع، ح)

[3] امام غزالیؒ کی وفات ۵۰۵ھ میں ہوئی۔

طریق استدلال میں باقلانی اور اشعری ؒ کی مخالفت، مدلول و نتیجہ کے بطلان کو مستلزم نہیں، وہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی مخاطب سب انسانوں کی عقول ہیں۔ مطلوب صرف کتاب و سنت کے ساتھ ایمان ہے۔ اس کے بعد آزادی ہے جن عقلی دلائل سے چاہے، دین کی تائید و نصرت میں ان سے کام لیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام غزالی ؒ نے ابو منصور ماتریدی، اور ابو الحسن اشعری کے تحریر کردہ مباحث پر آزادانہ نظر ڈالی، اپنی بصیرت سے کام لیا، تابع اور مقلد کی حیثیت نہیں اختیار کی، بہت سے مسائل میں دونوں بزرگوں سے اتفاق کیا بعض میں اختلاف بھی کیا۔

امام غزالی ؒ کی یہ آزادانہ تحقیقی روش بہت سے متشدد اشعری اور ماتریدی فقہاء کو سخت ناگوار گذری، انہوں نے ان پر "کفر و زندقہ" کے فتوے بھی دے ڈالے جس کا قدرے اندازہ اس رسالہ سے ہوتا ہے جسے امام غزالی ؒ نے اپنے ایک عقیدت کیش کے سوال کے جواب میں "فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" کے نام سے لکھا ہے جس میں لکھتے ہیں:

"میرے مشفق بھائی! میں دیکھ رہا ہوں کہ تمہارا دل حاسدین کے ایک گروہ کے اس رویے پر کڑھتا ہے جو انہوں نے اسرار دین کے متعلق میری تصانیف کے بارے میں اختیار کر رکھا ہے۔ یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ میری ان کتابوں کے مندرجات متقدمین اصحاب علم اور ارباب کلام کے خلاف ہیں، اور یہ کہ اشعری کی رائے سے بال برابر اِدھر اُدھر ہونا بھی گمراہی اور کفر ہے! مگر برادر عزیز! صبر سے کام لیجیے، اور یہ سمجھیے کہ وہ فضل و کمال ان لوگوں کے کہاں نصیب کہ ان پر کوئی حسد کرے پس ایسے لوگوں کی مت پروا کیجیے، ان بے چاروں کی حالت قابل رحم ہے۔ کیونکہ انہیں کفر و ضلال کے معنوں کا ہی پتہ نہیں۔ اور دیکھو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعن و تشنیع سے نہ بچ سکے، اللہ تعالیٰ کے کلام پر اس کے مخالفوں نے تنقیدیں کر ڈالیں تو میں کیا حقیقت رکھتا ہوں۔ پھر اس معترض سے ذرا کفر کی تعریف ہی پوچھیے گا؟ اگر وہ سمجھتا ہے کہ مذہب اشعری، مذہب معتزلی اور حنبلی مذہب یا کسی مذہب کی مخالفت کرنا کفر ہے تو بھائی جان! وہ شخص سادہ مزاج، کم سواد اور اندھا مقلد ہے اس کی اصلاح کی کوشش کرنا وقت کا ضائع کرنا ہے۔ لیکن یہ کہہ کر اس کو لاجواب کیا جا سکتا ہے کہ امام اشعری کے مخالفین بھی وہی کچھ دعویٰ کرتے ہیں، جو تم لوگ کہتے ہو۔ دوسرے سب مذاہب اشعری مسائل کلامیہ میں اختلاف رکھتے ہیں۔ اب

جو شخص یہ کہتا ہے کہ ہر ہر مسئلہ میں اشعری کی تقلید لازمی اور اس کی مخالفت کفر صریح ہے تو اس سے یہ پوچھیے کہ قولِ اشعری میں حق کے منحصر ہونے کی دلیل کیا ہے؟ کیا باقلانی پر بھی کفر کا فتویٰ صادر کیا جائے گا جو اس نے "صفتِ بقاء" کے بارے میں اشعری سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بقاء ذاتِ الٰہی سے الگ کوئی صفت نہیں، (جبکہ امام اشعری علیحدہ صفت مانتے ہیں) پھر یہ بھی سوچنے کی بات ہے کہ باقلانی "کفر" کے مستحق کیوں ٹھہریں، آخر امام اشعری باقلانی سے مخالف رائے رکھ کر کیوں "کفر" کی زد میں نہ آئیں؟ ایک ہی شخص میں حق کا انحصار کیوں تسلیم کیا جائے؟ اگر کسی شخص میں حق کے منحصر ہونے کی وجہ "تقدم زمانی" ہی کو سمجھا جائے تو معتزلہ کو اشعری پر تقدم کا شرف حاصل ہے ان کو حق پر ماننا چاہیے! اگر اس کی وجہ علم و فضل میں تفاوت ہے تو اس کے پہچاننے کا معیار کیا ہے؟ کس میزان پر تول کر یہ فیصلہ کیا جائے گا کہ فلاں متبوع شخص علم و فضل میں سب سے بلند مرتبہ پر فائز ہے۔ اور ہاں اگر باقلانی کو امام اشعری سے اختلاف کا حق ہے تو باقلانی کے بعد والوں کو یہ حق کیوں حاصل نہیں؟ اس تخصیصِ اجازت کی کوئی وجہ؟ ہاں اس سلسلے میں اشعریت میں بعض غالی حضرات نے بہ تکلف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ صفت بقاء میں باقلانی اور اشعری کا اختلاف نزاع لفظی کی نوعیت کا ہے، کیونکہ دوام وجود باری تعالیٰ پر دونوں متفق ہیں۔ اس اتفاق کے بعد بقاء کو وصفِ زائد مانا جائے یا نہ مانا جائے، نتیجے میں کوئی فرق نہیں" اس پر یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ مسئلہ نفی صفات باری تعالیٰ میں معتزلہ پر امام اشعری کا تشدد کیا معنی رکھتا ہے؟ اس لیے کہ معتزلہ اللہ تعالیٰ کو ساری ممکنات کا عالم، اس پر محیط اور قادر تسلیم کرتے ہیں۔ امام اشعریؒ کا ان سے جھگڑا اسی امر پر تو ہے کہ یہ صفات باری تعالیٰ زائد علی الذات ہیں یا نہیں[1]...

اس اقتباس سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ غزالیؒ عقائد پر بحث و گفتگو کس جرأت کے ساتھ کرتے ہیں۔ وہ نہ کسی امام کی تقلید کرتے ہیں، نہ کسی مذہب خاص کی پابندی۔ یہ دوسری بات ہے

---

[1] فیصل التفرقہ ص ۵ - ۱۷ ملخص، طبع مصر ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۱ء (ع - ح)

کہ اپنی فکرِ آزاد سے کام لینے کے بعد بھی پہنچتے قریب قریب وہیں ہیں جہاں ماتریدی اور اشعری اور ان کے اتباع و انصار پہنچ چکے تھے۔

بیضاوی اور جرجانی غزالیؒ کے بعد ہمیں کئی ایسے امام جلیل نظر آتے ہیں جو نتائج کے لحاظ سے مذہب اشعری کے پابند تھے، تاہم زیرِ بحث مسائل پر دلائل میں انہوں نے اضافہ کیا ہے۔

ان علماء میں خاص طور پر قابلِ ذکر قاضی بیضاویؒ[1] اور سید شریف جرجانی[2] ہیں، ان دونوں کے علاوہ بھی علماءِ اعلام کی ایک جماعت ہے، جو معقول و منقول کی جامع تھی۔ یہ وہ علماء تھے کہ معتزلہ کے رد میں جن کے دلائل، خیالات اور تردیدات علمِ کلام میں مدون ہوئے ادوارِ سابقہ سے اب تک جن کا درس ہمارے مدارسِ عربیہ میں جاری ہے۔ وفق اللہ الجمیع للسداد وھداھم الی سبیل الرشاد۔

---

[1] ابوالخیر عبداللہ بن عمر بیضاوی کا ۶۸۵ھ میں انتقال ہوا۔ یہ بہت بڑے عالم، عبادت گزار، امام، فقہ شافعی کے فقیہ، بڑے نکتہ رس اور نکتہ سنج تھے۔ حالات کے لیے دیکھیے طبقات سبکی ج ۵ و شذرات ص ۳۹۲ ج ۵ (ع-ح)

[2] علی بن محمد الشریف الجرجانی کی وفات ۸۱۶ھ میں ہوئی، یہ حنفی فقیہ تھے۔ علومِ عقلیہ میں بھی غیر معمولی دستگاہ رکھتے تھے۔ اس موضوع پر کئی بلند پایہ کتابوں کے مؤلف بھی ہیں جن سے لوگوں کو بہت فائدہ پہنچا۔ تفصیلِ حالات کے لیے دیکھیے الفوائد البہیہ فی تراجم الحنفیہ ص ۵۲ - ۵۵ طبع لکھنؤ (ع-ح)

(۲۶)

تصوّف امام ابن تیمیہؒ کے عہد میں

امام ابن تیمیہؒ کا زمانہ ایسے اختلافات سے بھرپور ہے، جن کی بنیاد زیادہ تر تقلید و جمود پرتھی، خالص تحقیق اور تفکّرِ صحیح کا ان میں کم ہی گذر تھا۔ نیز اس عہد کو ایک امتیاز یہ بھی حاصل تھا کہ اس میں بعض ایسے بڑے بڑے صوفیوں نے ظہور کیا جنہوں نے تصوف میں جدید تحقیقات کا دعویٰ کیا لیکن درحقیقت ان کی وہ آراء بالکل نئی نہیں تھیں، بلکہ اپنی اساس میں یا تو وہ قدیم فلاسفہ سے اخذ کی ہوئی ہیں یا ان کا نسب نامہ پرانے غیر سماوی مذاہب سے جا ملتا ہے۔ بہرحال تصوف کے جن نظریات و مسائل سے امام صاحب کو برسرِ پیکار رہنا پڑا وہ تین تھے:

۱۔ اتحاد —— یعنی نظریۂ وحدت الوجود جس کے داعی محی الدین ابن عربی تھے۔

۲۔ صوفیاء کا یہ دعویٰ کہ جو دل اللہ کی محبت سے معمور ہو اس کے لیے طاعت و عصیان برابر ہیں۔

۳۔ صوفیاء کی وہ شعبدہ گری، جو طریقِ تصوف کا جزبن گئی تھی۔

تصوف کے مختلف مذاہب مذکورۂ بالا تین امور پر بحث سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ عہد ابن تیمیہؒ کے مختلف مذاہبِ تصوف کا مختصر سا ذکر بھی کر دیا جائے۔ اور ہر شاخِ تصوف کی اہم شخصیتوں کا قدرے تعارف، تاکہ اندازہ ہو سکے کہ امام صاحب کو اصلاح کی اس راہ میں کتنی مشکل گھاٹیاں عبور کرنی پڑیں اور ان کے گرد کیسے کیسے فتنے کھڑے کر دیئے گئے تھے۔

تصوف کے دو سر چشمے تصوف کی بنیاد دراصل روحانی تصفیہ اور قلب کی اصلاح سے پڑی تھی، لیکن بعد میں مختلف قسم کی پابندیوں کی وجہ سے اس کی شکل کچھ کی کچھ بنا دی گئی۔ دوسرے لفظوں میں موجودہ تصوف کے دو سر چشمے ہیں۔

۱۔ پہلے کا آغاز یوں ہؤا کہ بعض عبادت گزار مسلمانوں نے دنیا کی طرف رغبت کم کر دی، اور اپنے سارے اوقات عبادت کے لیے وقف کر دیئے۔ اس گروہ کی ابتدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد گرامی میں ہو گئی تھی۔ چنانچہ بعض صحابہؓ نے دن رات بھر نماز پڑھنے کا ارادہ کر لیا، اور طے کر لیا تھا کہ ایک لمحہ کے لیے بھی اپنی آنکھیں خواب سے آشنا نہیں ہونے دیں گے۔ دن بھر روزہ رکھیں گے اور عورتوں سے کنارہ کش رہیں گے۔ جب یہ خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے ارشاد فرمایا:

"ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ ایسی باتیں کرتے ہیں، حالانکہ میں روزہ بھی رکھتا ہوں، اور افطار بھی کرتا ہوں، نماز بھی پڑھتا ہوں، اور سوتا بھی ہوں، شادی بھی کرتا ہوں (اور عائلی زندگی بھی بسر کرتا ہوں)، پس جو شخص میری سنت سے منحرف ہؤا وہ میری جماعت میں سے نہیں ہے[۱]۔"

نیز آں حضرتؐ نے رہبانیت سے بھی منع فرمایا، ارشاد ہؤا:

"اسلام کی رہبانیت جہاد ہے[۲]۔"

لیکن جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے رخصت ہو کر رفیق اعلیٰ سے جا ملے تو اسلام میں مذاہب سابقہ وقدیمہ کے بہت سے لوگ داخل ہو گئے[۳]۔ ان مذاہب میں سے بعض کا عقیدہ یہ تھا کہ جسم کو اذیت دینے سے تطہیر روح ہوتی ہے۔ یہ مذہب برہمنوں اور بدھوں کا تھا۔ نیز یہ کہ روح فوری صرف اسی جسم میں بسیرا لے سکتی ہے جسے ریاضت نے گھلا دیا ہو، نیز یہ کہ روح اس وقت تک ملکوت اللہ کی بلندی تک نہیں پہنچ سکتی جب تک اس جسم خاکی سے خلاصی نہ حاصل کر لے، کیونکہ جسم کا بوجھ مانع ہوتا ہے بلندی تک جانے میں۔

---

[۱] مشکوٰۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔ بحوالہ صحیحین بروایت انسؓ (ع۔ح)

[۲] رھبانیۃ امتی الجہاد فی سبیل اللہ بیہقی۔ د۔ کنوز الحقائق فی حدیث خیر الخلائق برحاشیہ الجامع الصغیر ص ۱۳۹ ج ۲ طبع مصر ۱۳۲۱ھ

[۳] غلط فہمی نہ ہو مصنف نے یہاں بے حد اجمال سے کام لیا ہے۔ اسلام کے چشمۂ صافی میں مبینہ قسم کی متصوفانہ بدعات کی ملاوٹ تیسری چوتھی صدی ہجری کے زمانے میں جا کر کہیں ہوئی ہے۔ (ع۔ح)

یہ لوگ جب حلقہ بگوش اسلام ہوتے تو ایسے زاہدوں کی کثرت ہو گئی جو از راہ غلو دنیا اور اس کی نعمتوں سے متنفر رہتے تھے، جن کا خیال تھا کہ نعیم جنت اور نعیم دنیا دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اور یہ ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں اور یہ کہ جنت کا راستہ اس وقت مل سکتا ہے جب پورے طور پر متاع دنیا سے علیحدگی اختیار کر لی جائے۔

اس قسم کے مسلمانوں میں تصوف نے اپنا ایک مستقل مقام پیدا کر لیا، کیونکہ اسے زرخیز اور شاداب زمین اپنے نشو ونما کے لیے مل گئی تھی۔

مروجہ تصوف کے دو منبعے مسلمانوں میں تصوف دو راہوں سے آیا ہے، ایک فلسفہ و دوسرے مذاہب قدیمہ و سابقہ، اول الذکر فلاسفۂ اشراقئیں کا نتیجۂ فکر تھا، جن کا یہ نظریہ تھا کہ معرفت الہٰی، روحانی ریاضتوں اور تہذیب نفس سے حاصل ہوتی ہے، ثانی الذکر کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ نفس انسانی میں ذات الہٰی حلول کر آتی ہے، یعنی ناسوت میں لاہوت کا حلول واقع ہو جاتا ہے۔ یہ نقطۂ فکر ان چند لوگوں کا تھا جنہوں نے مسلمانوں کو تباہ کرنے کے لیے صدر اوّل میں اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا تھا، جبکہ مسلمانوں کا نصاریٰ سے اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔ یہ نقطۂ فکر سب سے پہلے سبائی فرقے میں، اور بعض کیسانیہ میں ظاہر ہوا، پھر قرامطہ میں، پھر باطنیہ میں نظر آیا، اس کے بعد اس کا آخری رنگ بعض صوفیہ میں ظاہر ہوا۔

ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا نزاعی مسئلہ وحدت الوجود کا بھی تھا جو دراصل ہندی (ویدانت) فکر ہے جس کے اثرات اب تک ہندی تہذیب میں واضح طور پر نظر آ رہے ہیں۔ وحدت الوجود کی حقیقت یہ ہے کہ ہر شئے اپنے وجود میں ایک وحدت ثابتہ جامعہ سے ملی ہوئی ہے یعنی "وجود" ایک ہی ہے، اختلاف جو کچھ ہے وہ اشکال و اوصاف اور مظاہر میں ہے، ورنہ حقیقت ایک ہی ہے۔ حیوانات، جمادات اور نباتات یہ سب مظاہر ہیں، اصل "ایک" ہے، جوہر ایک ہے، شکل و ظہور جدا۔

نزاعات تصوف یہ سارے مختلف نظریے ایک دوسرے میں گڈمڈ ہو گئے، زہد یعنی ترک دنیا میں غلو کے ساتھ ساتھ یونانی فلاسفہ سے اشراقی فلسفہ مستعار لے لیا گیا جس کی وجہ سے حلول (مسئلہ اوتار) کے دروازے کھلنے شروع ہو گئے۔ اسی کے ساتھ

لہ عبداللہ بن سبا کی طرف منسوب فرقہ جو اب شیعہ میں مدغم ہو چکا ہے۔ (ع-ح)

"وحدت وجود" کی منزل آگئی، اور اس معجون مرکب کا نام تصوف پڑ گیا، جو چوتھی پانچویں صدی ہجری میں آکر ایک مہتم بالشان مسئلہ بن گیا، اور اپنے نقطۂ عروج پر ساتویں آٹھویں صدی ہجری میں پہنچ گیا۔ یہی ابن تیمیہؒ کا زمانہ ہے۔

علاوہ ازیں تصوف کے اس ملغوبہ کی کلیں اندرونی طور پر خود متحد نہیں تھیں، بعض صوفیوں پر اشراق غالب تھا بعض کھلے بندوں کہہ رہے تھے کہ خدا نے انسان میں حلول کر لیا ہے۔ بعض "وحدتِ وجود" کا راگ الاپ رہے تھے اور بعض بس اسی میں مگن تھے کہ "اولیاء اللہ کشف و معرفت الٰہی میں عام لوگ تو کیا انبیاء کرامؑ سے بھی اونچے درجے پر فائز ہوتے ہیں ۔"

نزعات تصوفیہ میں ایک اور چیز بھی بڑی مصیبت ثابت ہوئی یعنی یہ عقیدہ کہ نصوص و احکام کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک ظاہری، ایک باطنی، یہ بات تصوف نے باطنیہ سے مستعار لی، باطنیہ کا عقیدہ تھا کہ ہر نص کی ایک "تاویل" ہوتی ہے اور ہر تاویل کا ایک باطنی پہلو ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ تاویل اور باطنِ شریعت کا یہ علم سوا "امام" کے کسی کو نہیں ہوتا۔ (یعنی باطنیوں کا اصطلاحی امام معصوم)

ہماری رائے میں "ظاہر و باطن" کی یہ تفریق صوفیوں نے اپنی بعض دوسری باتوں کی طرح باطنیوں سے اخذ کی ہے، جس کی یہاں صرف ایک مثال ذکر کی جاتی ہے۔

صوفیوں کی طہارت ان متصوفین کا کہنا ہے کہ ہمارے طریقے میں "طہارت"[1] غیر معقول المعنی ہے، کیونکہ "طہارت" حدث (ناپاکی) سے ہوتی ہے اور "حدث" انسان کی نفسی کیفیت ہے جو حقیقت انسانی کا ایک جز ہے، اب کسی شئے کو اپنی حقیقت سے کیسے طہارت حاصل ہو سکتی ہے اس لیے کہ حقیقت سے پاک ہونا تو عین اس کی نفی ہے، پھر اگر "عین" ہی نہ رہے تو عبادت کا مکلف کون ہو گا، علاوہ ازیں وہاں (اس عالم میں) تو خدا ہی خدا ہے۔ یہ ہے دلیل اس بات کی جو ہم نے کہا ہے کہ ہمارے ہاں کی طہارت عقل و فہم میں آنے والی نہیں، بنا بریں ہمارے نزدیک طہارت یہ ہے کہ "حق" ہی تمہاری عبادات میں تمہارا کان، آنکھ ہو، بلکہ تمہارا سب کچھ حق ہی ہو، تمہارا "کرنا" تمہاری ذات کے اعتبار سے ہو اور اس کا "کرنا" تمہارے تصرفات و ادراکات کے اعتبار سے[2]۔

---

[1] طہارت کے معنی قرآن، حدیث، فقہ اسلامی اور لغت عربی کے استعمالات میں جس معنی میں مستعمل ہیں سب کو معلوم ہیں، ان کو سامنے رکھیے اور اندازہ کیجیے کہ صوفیوں کے اس "تاویل" بلکہ تحریفی معنی کو کوئی مناسبت بھی لغت اور شریعت محمدیہ سے ہے! (ع۔ ح)

[2] فتوحات مکیہ ص ۴۰۸ ج ۱۔

چند اہم مؤثرات یہ تھے وہ مختلف مؤثرات اس تصوف میں جس نے مسلمانوں میں نفوذ حاصل کر لیا تھا، خاص طور پہ پانچویں صدی ہجری کے بعد تو ان کا زور اور بڑھ گیا، چنانچہ ان ہی مختلف سرچشموں سے سیراب ہونے کی وجہ سے صوفیہ کے بھی کئی مذاہب اپنے اپنے سرچشمہ کے مطابق قائم ہو گئے۔

مذہب اشراقی تصوف کا سب سے پہلا مذہب "مذہب اشراقی" ہے، اس مذہب میں زہد اور ترکِ دنیا کے ساتھ فلسفیانہ خیالات بھی رچے ہوتے ہیں، یہ مذہب تصوف کے اس مکتبِ فکر میں مشترک ہے، ہر تصوفی دائرہ کی بنیاد اشراق (روحی) پر ہے، بجز اس صورت کے کہ بعض نے صرف اتنے ہی پر اکتفا کیا، تجاوز کر کے حلول اور وحدت الوجود تک نہیں گئے، بعض نے حلول کا اضافہ کر لیا یا وحدت الوجود کا۔

مذہب حلول دوسرا تصوفی مذہب، مذہب حلول ہے یعنی عنصر الٰہی، عنصر انسانی میں حلول کر جاتا ہے۔ حسین بن منصور حلاج[1] نے اسی کا اعلان کیا تھا، چنانچہ اس پر اس کے ذیل کے اشعار شاہد ہیں ؎

قد تحققتک فی سری   فخاطبک لسانی

فاجتمعنا لمعان   وافترقنا لمعانی

ان یکن غیبک التعظـ   ـیم عن لحظ العیان

فلقد صیرک الوجـ   ـد من الاحشاء دانی[2]

ذیل کے شعروں میں اس نے زیادہ صراحت کے ساتھ لاہوت سے ناسوت میں خدا کے حلول کا ذکر کیا ہے ؎

سبحان من اظہر ناسوتہ   سر سنا لاہوتہ الثاقب

ثم بدا فی خلقہ ظاہراً   فی صورۃ الآکل والشارب

حتی لقد عاینہ خلقہ   کلحظۃ الحاجب بالحاجب[3]

---

[1] حسین بن منصور حلاج ایران کے شہر واسط کا رہنے والا ایک شخص تھا جس کا دادا مجوسی تھا، صوفیوں کے ہاں آمد و رفت رکھتا تھا۔ ابتدائی حالت اچھی تھی مگر اپنی بعض بیہودگیوں کے باعث ۳۰۹ھ کو بغداد میں سولی چڑھا دیا گیا۔ تفصیل حالات کے لیے دیکھیے تاریخ بغداد ص ۱۲۱-۱۱۲ ج ۸ و لسان المیزان ۳۱۴-۳۱۵ ج ۲ و ظہر الاسلام ص ۶۹-۷۷ ج ۲۔

[2] تاریخ بغداد ص ۱۱۵ ج ۸ [3] تاریخ بغداد ص ۱۲۹ ج ۸ و ظہر الاسلام ص ۷۰ ج ۲ (ع-ح)

"کیا پاک ہے وہ ذات جس نے ناسوت میں اپنے چمکتے ہوئے لاہوت کو ظاہر کیا پھر اپنی مخلوق میں کھانے پینے والوں کی شکل میں ظاہر ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کی مخلوق نے صاف صاف اس کا معاینہ کر لیا"

مذہب وحدۃ الوجود صوفیہ کا تیسرا مذہب وحدۃ الوجود ہے، جس کا مدعا یہ ہے کہ موجود صرف ایک ہی ہستی ہے، تعدد جو واقع میں نظر آتا ہے یہ وجود کی شکلوں کا تعدد ہے نہ کہ ذات موجود کا۔ اس مکتب فکر کا پرچم ابن عربی کے ہاتھ میں ہے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ وسیع زمین اور محیط آسمان اور اس میں تیرنے والے ستارے یہ سب تجلیاتِ الٰہیہ کی صور و اشکال ہیں۔ ساری کائنات (معاذاللہ) خدا ہی میں گم ہے، ابن عربی نے ایک جگہ خود کہا ہے ؎

یا خالق الاشیاء فی نفسہ　　انت لما تخلقہ جامع

تخلق ما ینتھی کونہ　　فیک فانت الضیق الواسع[1]

(یعنی اے سب چیزوں کو اپنی ذات میں پیدا کرنے والے، تو ہی اپنی مخلوق کا جامع ہے، تیری مخلوق تجھ ہی میں جا کر گم ہو جاتی ہے، تو تنگ بھی ہے اور واسع بھی ہے)۔

بہاء الدین عاملی وحدۃ الوجود کی تشریح کرتے ہوئے تجلی الٰہی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اور قیامت کے دن کا بیان کرتا ہوا لکھتا ہے:۔

"اگر خدائے بزرگ و برتر کی تجلی کسی شخصیت کی صورت میں جائز ہو سکتی ہے تو پھر اس میں کیا مانع ہے کہ صور ارضیہ و سماویہ اس کی تجلیاتی صورتیں اور شئون ظہور ذات مان لی جائیں؟

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مذکورہ صورتوں میں تو اللہ تعالیٰ کی تجلی صورت حسنہ میں ہوئی لیکن یہ تصور کیسے کیا جا سکتا ہے کہ جو صورتیں حسن سے محروم، نور سے خالی، نجس اور ناپاک ہوں، انہیں بھی اس پر قیاس کر لیا جائے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اشیاء کی نجاست اور ناپاکی بجائے خود کوئی وصف ثابت نہیں ہے، نفرت اور رغبت اور اچھائی و برائی، ایک نسبتی چیز ہے طبیعت پر جن کیفیت

---

[1] الحرکۃ الفکریہ فی مصر از ڈاکٹر عبداللطیف حمزہ ص ۱۰۱ بحوالہ عربی دائرۃ المعارف الاسلامیہ ع۲۵ جلد اول (۲-ع)

کا غلبہ ہوگا، اسی تناسب سے اس کے ضد اور مخالف سے نفرت اور رغبت کا ظہور ہوگا، بعض اشیاء میں نجاست کا جو پہلو نظر آتا ہے، یہ درحقیقت اس کے مقابل کی نسبت کے اعتبار سے ہے، لہٰذا کسی شئے کی نجاست اور ناپاکی اپنے مقابل کی نسبت سے مانی جاتی گی، نہ کہ مطلق طور پر، اسی طرح نظافت اور پاکیزگی کا اظہار بھی نسبت ہی کے لحاظ سے ہوگا!

مذہب شہود

صوفیہ کا ایک ایسا گروہ بھی تھا جس کا مسلک، مذہب محبت تھا، یعنی اللہ تعالیٰ سے ملنے کا اشتیاق اور اس کی محبت۔ محبتِ الٰہی بھی اشراق کی طرح تمام طوائفِ صوفیہ میں قدر مشترک کے طور پر موجود ہے کہ وہ صرف محبت ہی کو اہمیت دیتے ہیں، اور اسی کو وصول الی اللہ کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے ایک دوسرا پہلو اختیار کیا ہے جو نہ حلول پر مبنی ہے، نہ وحدۃِ وجود پر، بلکہ یہ کہ اتصال باللہ اور خالق سے مخلوق کا اتحاد صرف محبت ہی کے ذریعہ ممکن ہے، یعنی خدا سے بے پناہ خلوص اور محبت۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صوفی شاعر ابن فارض محبت ہی کے اس طریقہ پر گامزن ہے۔
اس کا خیال ہے کہ اس طرح انسان خدا سے قریب اور مراتبِ عالیہ سے سرفراز ہوجاتا ہے اور جب انسان ذاتِ عالی سے درجۂ اتحاد حاصل کر لیتا ہے تو اس پر مدہوشی کی سی ایک کیفیت طاری ہوتی ہے جسے "محو" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی ذات باقی میں ذات فانی کا فنا ہوجانا، یا "سکر" سے، کیونکہ اس حالت میں انسان احساس کھو بیٹھتا ہے، صوفیہ اس حال کو "وحدتِ شہود" سے یاد کرتے ہیں یعنی وحدت وجود کا عین مقابل۔ چنانچہ ابن الفارض اس وصف کو اشعارِ ذیل میں یوں بیان کرتا ہے:۔

(۱) جلت فی تجلیھا الوجود لناظری	اس کی تجلیات میں وجود میری آنکھوں کے سامنے ظاہر ہوا
ففی کل مرئی اراھا برؤیتی	اور میں ہر منظر میں اسے اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں۔
(۲) واشھدت غیبی اذبدت فوجدتنی	میں اپنی غیوبیت پر گواہ ٹھہرایا گیا کہ جب ظاہر ہوئی تو میں نے خود کو پایا
ھنالک ایاھا بجلوۃ خلوتی	اسی جگہ اپنی خلوت کی جلوہ آرائی کے سبب
(۳) وطاح وجودی فی شھودی وبنت عن	میرا وجود میرے شہود میں سرگرداں رہا اور میں الگ ہوگیا۔
وجود شھودی ماحیا غیر مثبت	اپنے شہودی وجود سے یعنی اس کا اثبات نہیں کیا بلکہ اس کو مٹا دیا۔
(۴) وعانقت ما شاھدت فی محو شاھدی	اپنے شہودی وجود کو ختم کر کے میں نے جسے عالم شہود میں دیکھا

يهدى للصحو من بعد سكرتى
اس سے معانقہ کیا۔
سکر کی کیفیت سے گزر کر جب میں عالم صحو میں آیا۔

(۵) نفى المحو بعد الصحو لم اك غيرها
عالم محو میں صحو کے بعد میں اس کا غیر نہیں رہا۔

وذاتى بذاتى اذ تحلت تجلت[1]
بلکہ میری ذات جب بھی متزین ہوئی اس کی ذات کے ساتھ ساتھ متجلی ہوئی۔

شیخ کی صحبت کا دوام اور اتباع کامل

ایک اور وصف بھی صوفیوں کے مذاہب میں مشترک ہے، اور وہ یہ کہ تصوف میں نفس کی تربیت کے لیے ریاضت اور مجاہدہ لازمی ہے، اس سلسلے میں پھر دو چیزیں لازم قرار دی گئیں۔

۱۔ مرشد کی صحبت کا لزوم اور اتباع کامل مرید کے لیے ضروری ہے۔ مرشد صبح و شام مرید کے نفس و قلب پر توجہ ڈالتا ہے جو اس کی روحانی غذا ہوتی ہے۔ وجدان محبت کے ساتھ اس انداز کا لزوم صحبت، صوفیہ کے ہاں مہمیز کا کام دیتا ہے۔ اس سے مرید و شیخ میں روحانی جذب و انجذاب کا تعلق قائم ہوتا ہے جو محسوسات کا قلع قمع اور نفس کی تہذیب کر دیتا اور اسے ہدایت آشنا بنا دیتا ہے۔ پھر جب نفس سدھر جاتا ہے تو قلب پر حکمت پرتو فگن ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا نور اسے روشن کر دیتا ہے اور راستہ اس کے سامنے واضح ہو جاتا ہے۔

۲۔ نفس کا جب تزکیہ ہو جاتا ہے، اور وہ نور الٰہی پا لیتا ہے تو حجاب اٹھ جاتا ہے، مستور ظاہر ہو جاتا ہے، پوشیدہ امور برافگندہ نقاب ہو جاتے ہیں، اور مرید کا دل مرشد کے لیے ایک کھلی کتاب بن جاتا ہے، وہ اسی طرح اس کا معاینہ کرتا ہے، جیسے خود اپنا۔

امام ابن تیمیہؒ کے ایک ہم عصر ابن عطاء اللہ اسکندری صاحب "الحکم" جو ازہر میں مدرس تھے، اپنا اور اپنے مرشد کا ایک واقعہ اسی طرح کا بیان کرتے ہیں:

"میں اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہوا، دل میں یہ سوچ کر ہر طرح کے اشغال سے علیحدگی حاصل کرنے کا فیصلہ کر چکا تھا، کہ علوم ظاہری کا اشتغال، لوگوں سے اختلاط کے ساتھ ساتھ خدا تک کس طرح پہنچا جا سکتا ہے؟ مرشد نے بغیر اس کے کہ میں ان سے کچھ کہوں، فرمایا، ایک شخص جو علوم ظاہری میں مشغول اور ان میں الجھا ہوا تھا میرے پاس آکر

---

[1] دیوان ابن الفارض مطبوعہ بیروت ص ۷۰ (ع - ح)

رہنے لگا، قدرے تصوف کا لذت چشیدہ بن گیا تو اس نے مجھ سے کہا، میں جس حالت میں ہوں اس سے مجھے نکال لیجیے، اور صرف اپنی صحبت کے لیے خاص کر لیجیے میں نے کہا اس کی کیا ضرورت ہے؟ جس حال میں ہو اسی میں رہو، خدا کو جو منظور ہے ہر صورت حاصل ہو کر رہے گا، پھر میری طرف دیکھتے ہوئے مرشد نے فرمایا، صدیقوں کی یہی شان ہوتی ہے، انہیں خود سے کسی چیز کو چھوڑنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اللہ تعالیٰ خود ہی ان کو ہر طرح کے جنجال سے نکال لیتا ہے۔ یہ سُن کر میں مرشد کے پاس سے چلا آیا، اور اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے سب خیالات میرے دل سے محو کر دیتے۔ پھر تسلیم و رضا میں، میں نے وہ راحت پائی، جو کبھی اور کسی حالت میں نہیں پائی تھی۔"

توکل اور تفویضِ مطلق صوفیہ عام طور پر توکلِ مطلق پر اعتماد کرتے تھے اور یہ عقیدہ رکھتے تھے کہ توکلِ حقیقی یہی ہے کہ خدا پر پورا پورا اعتماد کیا جائے اور یہ کہ روحانی ریاضت سے توکل پھلتا پھولتا ہے اور شاید یہ اسی "اشراق" کا نتیجہ تھا کہ صوفیہؒ اسباب عادیہ اور ان کے مسبّاب کے درمیان کسی ربط کے قائل نہ تھے، اور اس طرح وہ حدیث ذیل کی پوری پوری لفظی پابندی کرنے کی کوشش کرتے تھے:

لو انکم تتوکلون علی اللہ حق توکلہ لرزقکم کما یرزقہ الطیر تغدو خماصا وتروح بطانا۔[1]

"یعنی اگر تم خدا پر پورے طور پر توکل کرو تو خدا تمہیں اسی طرح رزق دے گا جس طرح پرندوں کو دیتا ہے، یہ پرندے صبح کو بھوکے اٹھتے ہیں اور رات کو شکم سیر ہو کر سوتے ہیں ـــــ!"

چنانچہ اسی بنیاد پر صوفیہ کا قول تھا کہ "جس نے کل کے لیے کھانے کا اہتمام کیا۔ حالانکہ اس کے پاس دن بھر کا رزق ہو تو اس نے گناہ کا ارتکاب کیا جو نامۂ اعمال میں لکھ دیا جائے گا۔"[2]

---

[1] مشکوٰۃ باب التوکل ص ۴۵۲ بروایت عمرؓ بحوالہ ترمذی، ابن ماجہ۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے ترکِ کسب پر استدلال درست نہیں بلکہ اس میں پرندوں کے صبح کو جانے اور شام کو آنے کے ذکر سے اسباب کے اختیار کرنے کی طرف اشارہ نکلتا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ص ۲۶۰ ج ۳) (ع۔ ح)

[2] لیکن سب صوفیہ ایسے نہیں۔ تصوف کی مشہور کتاب رسالہ قشیریہ ص ۷۳ میں ہے ان التوکل محلہ القلب والحرکۃ بالظاہر لا تنافی التوکل بالقلب بعد ما تحقق العبد ان التقدیر من قبل اللہ تعالیٰ وان تعسر شیئ فبتقدیرہ

(بقیہ بر صفحہ ۳۱۲)

اس طرح گویا یہ لوگ مسلک جبریہ کے پیرو تھے، ان کا اعتقاد یہ تھا کہ انسان کا ارادہ کوئی چیز نہیں اصل ارادہ بس خدا ہی کا ہے۔

اس اعتقاد کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ لوگ بالکل راضی بہ رضا ہو کر رہ گئے امور غیبیہ میں تفویض مطلق ان کا مسلک بن گیا، چنانچہ ایک صوفی کا قول ہے کہ:

"اگر خدا کی رضا یہ ہے کہ مجھے جہنم میں ڈال دے تو میں اس پر بھی راضی ہوں؟"

اس طرح ان صوفیہ نے عجیب و غریب طریقے سے جبر اور توکل کو جمع کرنے کی کوشش کی اور اپنے نفوس پر شدید ترین ریاضتوں کے بوجھ ڈال لیے، ظاہراً مقصد یہ تھا کہ کسی طرح خدا کا قرب حاصل ہو اور وہ ان سے راضی ہو جائے، اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ جو کچھ بھی کر دے اسی پر خوش رہنے اور ہر صورت اپنے آپ کو ہی ملزم گرداننے کو ریاضت و تصوف کی ایک منزل خیال کرتے تھے۔ ابن عطاء اللہ اسکندری "الحکم" میں لکھتے ہیں:

"جو شخص جاہل ہے لیکن اس کو اپنے اعمال پر گھمنڈ نہیں اس کی صحبت اس عالم کی صحبت سے بہتر ہے، جو اپنے علم پر نازاں ہو۔" فای علم لعالم یرضی عن نفسہ وای جھل لجاھل لا یرضی عن نفسہ۔"

غایۃ الغایات اسباب عادیہ اور ان کے مسببات پر مطلقاً ایمان نہ رکھنا ایک اہم باعث ہوا اس امر کا کہ یہ لوگ بلند مرتبہ اولیاء و شیوخ کی کرامات اور خوارق عادات پر اعتقاد رکھنے لگے۔ وہ کہتے تھے کہ ولی جب اللہ تعالیٰ سے محبت کرتا ہے، اپنی ذات کو ذات الٰہی میں فنا کر دیتا ہے تو حجاب اٹھ جاتے اور اس کی آنکھوں سے پردے ہٹ جاتے ہیں اور افعال و اسباب کا رشتہ منقطع ہو جاتا ہے اور اس سے خارقِ عادت کرامات صادر ہونے لگتی ہیں، کیوں کہ ولی فنافی اللہ ہو کر عام انسانوں کے زمرہ سے نکل جاتا ہے، بلکہ اپنے نفس کو مارنے اور توجہ الی اللہ کی یہ جزا جو ظہور کرامت کی شکل میں ہے، کم از کم ہے۔ رسالہ قشیریہ میں ہے کہ ابو محمد عبداللہ بن محمد المرتعش (متوفی ۳۲۸ھ) سے کسی نے کہا فلاں شخص ہوا کے دوش پر چل رہا ہے اس نے کہا اللہ تعالیٰ اس کو خواہشات کی مخالفت کرنے کی توفیق دے دے تو وہ ہوا کے دوش پر چلنے

(حاشیہ ص۳۱۱) ان اتفق شیئ فیتقدیرہ لہ ۔ امام ابن تیمیہ کی تنقید کا رخ عوام صوفیہ کی طرف ہے جنہوں نے توکل کو ترکِ احمال شرعیہ کے لیے بھی آڑ بنا لیا تھا۔ توکل پر سیر حاصل بحث کے لیے ملاحظہ ہو مدارج السالکین ص ۹۲-۱۰۰ ج ۲۔ (دا ۔ ح)

سے بڑھ کر ہے[1]

اس مرتبۂ فنا کو صوفیہ نے جب غایت الغایات بنالیا تو اس کا نتیجہ جس طرح یہ نکلا کہ ہونے والے واقعات میں اسباب کو انہوں نے یکسر نظر انداز کر دیا۔ اسی طرح یہ نتیجہ بھی نکلا کہ عام لوگ معصیت کو جس نظر سے دیکھتے ہیں یہ اسے دوسری نظر سے دیکھنے لگے، چنانچہ جو معاصی مانع غرور ہوں وہ ان کے نزدیک اس طاعت سے بہتر ہیں جو موجب غرور ہو، چنانچہ ابن عطاء اللہ سکندری اپنی کتاب میں لکھتے ہیں :

"جو معصیت انسان میں انکسار، اور فروتنی پیدا کرے، وہ اس طاعت سے بہتر ہے جو غرور و استکبار پیدا کرتی ہو۔ اس لیے کہ غرورِ نفس کو ذاتِ الٰہی میں فنا ہونے سے دور کر دیتا ہے، اس کے برعکس انکسار اور فروتنی سے تقربِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔"

یہی ابن عطاء معصیت کو طاعت پر یک گونہ ترجیح دینے کا فلسفہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں

"نفس کا حظ معصیت میں ظاہر اور جلی ہے۔ (کیونکہ گناہ کی وجہ سے ذلت اور لوگوں میں بدنامی ہونے کے باعث انسان شرماتا اور اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے) لیکن طاعت میں نفس کا حظ خفی ہوتا ہے۔ (یعنی بعض دفعہ اس میں ریا اور دکھاوا غیر معلوم طریقے سے داخل ہو جاتے ہیں)

ایسے ہی صوفیوں کی دعاؤں کی بعض عبارات میں محبت ہی کو مدار قرار دے لیا گیا ہے کہ اللہ کی محبت کے ہوتے ہوئے گناہ کی کچھ زیادہ اہمیت باقی نہیں رہتی، اور خدا کا بغض ہو تو نیکیاں بھی بے کار ہیں۔ چنانچہ شیخ ابو الحسن شاذلی[2] کی طرف یہ دعا منسوب ہے :

(الٰہی!) "ہمارے گناہوں کو ان لوگوں کے گناہ بنا دے جن سے تجھے محبت ہے، اور ہماری نیکیاں ان جیسی نہ بنا جن سے تجھ کو بغض ہے۔ اس لیے کہ تیرے بغض کے ساتھ کوئی نیکی فائدہ بخش نہیں، اور تیری محبت ہو تو کوئی گناہ نقصان دہ نہیں، تو نے ہمارے اس معاملہ کو مبہم اس لیے رکھا ہے کہ ہم میں خوف و رجا موجود رہیں۔ ہمیں اپنے خوف سے امن میں رکھ، ہماری امید کو ناکام نہ کر، ہمارا سوال پورا کر۔ تو نے ایمان کی دولت ہمیں ہمارے مطالبہ کے بغیر عطا فرمائی ہے۔"

---

[1] رسالہ قشیریہ ص ۲۸۔ لیکن ہمارے نسخے میں یمشی فی الماء کا لفظ ہے۔ (ع - ح)

[2] شیخ ابوالحسن علی بن عبداللہ الشاذلی المتوفی ۶۵۶ھ (شذرات ص ۲۷۸۔ ۲۷۹ ج ۵ و طبقات صوفیہ از شعرانی ص ۲ ج ۲) (ع - ح)

طاعت و معصیت برابر ہیں؟

خلاصہ یہ کہ تین اصول صوفیہ کے بنیادی ہیں۔ (الف) انہوں نے دنیا میں اسباب و مسببات کا تعلق بالکل منقطع کر دیا (ب) معرفت حقیقی عرف اشراق کا نام رکھا جو ہر طرح کے علائق سے علٰحدگی سے پیدا ہوتا ہے (ج) اللہ کا کسی سے محبت کرنا سب کچھ ہے۔ یہ محبت اگر ہو اور ساتھ ہی اس پر اعتماد کامل اور اس کی رحمت کی امید، تو پھر دوسری کسی شئے (یہاں تک کہ اس کی معصیت) کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔

ان اصول ثلاثہ کے نتیجے میں عام طور پر صوفیہ کی عبارتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نیکی اور برائی، طاعت اور معصیت سب برابر ہیں، بشرطیکہ معصیت کے ساتھ ندامت لگی ہوئی ہو، گو معتدل صوفی گناہوں کے فی الجملہ نقصانات کو تسلیم کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی عفو و رحمت سے امید کو ساتھ رکھتے ہوئے، ابن عطار کی ایک دعا یہ تھی:

"الٰہی! مجھ سے نیکی کا صدور تیرا افضل ہے اور تیرا مجھ پر احسان، اگر گناہ صادر ہوں تو وہ تیرا عدل ہے تو مجھ پر گرفت کر سکتا ہے!"

ایک دوسرے مشہور صوفی شیخ ابو العباس مرسیؒ[1] اپنی دعا میں کہا کرتے تھے:

"الٰہی تیری نافرمانی نے مجھے طاعت کی طرف بلایا، اور تیری طاعت نے معصیت کی آواز دی، اب میں دونوں میں سے کس سے خوف کروں اور کس کی توقع رکھوں، اگر یہ کہوں کہ معصیت کے سلسلہ میں تو اپنے فضل سے پیش آیا ہے تو مجھ میں خوف کہاں باقی رہے گا، اور اگر کہتا ہوں کہ تیرے عدل کے باعث مجھ سے طاعت صادر ہوئی ہے تو مجھ میں رجاء کیسے رہ سکتی ہے۔ میں حیران ہوں اپنی نیکی کو تیرے احسان کے ساتھ کیسے دیکھوں، اور تیری معصیت کے بارے میں تیرے فضل سے کیسے ناواقف بنوں؟"

یہ تھا بعض صوفیوں کا عقیدہ جو اپنی جگہ پر صادق النیۃ تھے، لیکن اس کا بلاشبہ نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ معصیت اور طاعت خدا کے نزدیک برابر ہیں، راہ یاب اور گمراہ میں خدا کے نزدیک کوئی فرق نہیں، ان کا غالی طبقہ تو یہاں تک کہتا تھا کہ اگرچہ "شریعت" نے عاصی اور مطیع میں فرق کیا ہے لیکن "حقیقت" کا فیصلہ یہ ہے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ خالق وجود کے سامنے دونوں یکساں ہیں کیونکہ وہ ہر چیز کا خالق ہے، اسی نے لذت پیدا کی ہے، اسی نے شہوت۔ ماموراتِ و منہیات

---

[1] ابو العباس احمد المرسی شیخ شاذلیؒ کے شاگرد و مرید المتوفی ۶۸۶ھ۔ طبقات الصوفیہ از شعرانی ص ۱۲ ج ۲ – (ع-ح)

دونوں کا خالق وہی ہے۔ "حقیقت" ان لوگوں کے لیے ہے جو عارف اور شناسا ہیں، اور "شریعت" ان لوگوں کے لیے جو حقیقت سے نا آشنا ہیں۔

صوفی یہ بات بھی کہتے تھے کہ گناہ کرنا پھر توبہ کرنا، خدا سے دور ہونے کا نہیں، تقرب ہونے کا ذریعہ ہے، اور یہ کہ استغفار کی وجہ سے جو قرب الٰہی حاصل ہو سکتا ہے، تعبد بوجہ عصیان سے بڑھ کر ہے۔ اور پھر دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے تھے: لولم تذنبوا لذھب اللہ بکم ولجاء بقوم یذنبون فیستغفرون فیغفر لھم[1]۔

دھوکے کی ٹٹی

یہ حال تو تھا خواص صوفیہ کا۔ رہے ان کے اتباع و ارادت کیش جو حقیقت شناسی میں خواص کے مقام پر، اور تصوف میں ان کے درجے سے فروتر تھے، وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ طاعت اور معصیت میں کوئی فرق نہیں۔ بعض نے شریعت کا طوق گلے سے اتار پھینکا بعض نے "شیخ کامل" ہونے کے دعویٰ کے باوجود ہر ممنوع شے کے تناول کو جائز رکھا۔ لذات میں غرق ہو گیا۔ اور بد موبقات میں لگ گیا۔ اور اس طرح کوئی دینی قباحت اس کے راستہ میں حائل نہ رہی نفس لوامہ کی ضرورت نہ رہی، جو غلط کاریوں پر سرزنش کرتا اور ٹوکتا۔ یوں تصوف ان کے لیے دھوکے کی ٹٹی بن گیا، تصوف کے پردہ میں ہر گناہ ثواب ہو گیا، اور ادعائے ولایت الگ!

عوام کا ایک گروہ ایسا بھی تھا جو تصوف کی حقیقت سے بالکل ہی ناواقف تھا۔ صرف اس کے مظاہر اور اشکال ہی ان کے سامنے تھے وہ یہ کہتے پھرتے تھے کہ اصل چیز شیخ کی مریدی یا کسی ولی کامل کا دامن تھام لینا ہے۔ وہ بیڑا پار لگا دے گا، کیونکہ ان کے خوارق اور کرامات میں سے یہ ہے کہ نہ آگ جلاتی ہے، نہ سانپ ڈستے اور اذیت پہنچاتے ہیں، ان لوگوں کی شعبدہ بازیوں نے عقول انسانی کو گمراہی میں مبتلا کر دیا، لوگ اندھا دھند بغیر کسی سوچ سمجھ کے ان کی پیروی کرنے لگے، اور بغیر کسی دلیل کے ان کے مسلک پر چلنے لگے۔

امام ابن تیمیہؒ نے ایسے حالات و واقعات دیکھے، اور صوفیہ کی حقیقت احوال سے واقف

---

[1] صحیح مسلم ص ۳۵۵ ج ۲۔ الفاظ حدیث کی تصحیح ہم نے صحیح مسلم سے کی ہے۔ اس حدیث کا معنی و مطلب یہ ہے کہ گناہوں کا صدور پھر بارگاہ الٰہی میں مغفرت کی درخواست، آدم کی اولاد کی فطرت میں داخل ہے، انسان کی بدولت اللہ تعالیٰ کی صفت "غفاریت" کا ظہور ہوتا ہے۔ اس لیے کسی شخص سے گناہوں کا صدور اگر ہو جاتا ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیے۔ گویا یہ حدیث تفسیر ہے آیہ کریمہ قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِہِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰہِ (الآیۃ) لازم نہیں کہ اس حدیث کا مقصد ہر گز گناہوں پر اکسانا نہیں (مرقاۃ شرح مشکوٰۃ ص ۶۵ ج ۳ و تفسیر ابن کثیر زیر آیت مذکورہ) (ع۔ ح)

ہو گئے، وہ اپنی تحقیقات میں اس نتیجہ پر پہنچے کہ صوفیہ نے حقیقت، شریعت، وحدت وجود، وغیرہ کا جو ڈھونگ رچا رکھا ہے، یہ صرف احکام شرعی کو معطل کرنے کے لیے ہے، اس سلسلے میں انہوں نے صوفیوں کے گمراہ کن اعمال وافعال بھی دیکھے، اس صورت حال کو ان کی غیرت دینی برداشت نہ کر سکی اور انہوں نے صوفیہ کے خواص اور عوام دونوں سے جنگ چھیڑ دی، خواص سے دلائل کے ساتھ جو کتاب و سنت سے ماخوذ تھے، اور عوام سے عمل کے ساتھ، جیسا کہ حیات ابن تیمیہؒ کے سلسلہ میں بعض واقعات بیان کیے جا چکے ہیں۔

صوفیہ کی خانقاہیں اور جاگیریں عہد ابن تیمیہؒ میں صوفیہ کو بڑی منزلت اور وقعت حاصل تھی، والیان مصر نے ان کے لیے خانقاہیں تعمیر کرادی تھیں، جن میں یہ لوگ رہتے تھے، ان کے لیے جاگیریں اور وظیفے مقرر کر دیئے تھے، جن سے ان کے لنگر اور مصارف کا کام سہولت کے ساتھ چلتا تھا۔

نور الدین زنگی جب عیسائیوں سے مقابلہ کے لیے لشکر لے کر میدان میں اترا تو اس کے بعض رفقاء نے کہا:

"آپ کی حکومت میں فقہاء، قراء، فقراء اور صوفیہ کے لیے بڑی بڑی جاگیریں وقف اور وظیفے مقرر ہیں، اس جنگ کے موقع پر اگر آپ ان جاگیروں کی آمدنی مصارف جنگ میں خرچ کریں تو بہت بہتر ہوگا!"

یہ سنتے ہی نور الدین زنگی بھڑک اٹھا۔ اس نے کہا:

"خدا کی قسم، فتح و کامرانی کی آس مجھے انہی جیسے بزرگوں کی ذات سے ہے، میں ان لوگوں کے صلات (وظائف وغیرہ) کیسے بند کر دوں، جو میری طرف سے جبکہ بستر پر سو رہا ہوتا ہوں ایسے تیروں سے لڑتے ہیں جن کا وار کبھی خطا نہیں جاتا، ان سے لے کر میں انہیں دے دوں جن کا تیر ٹھیک نشانہ پر بھی بیٹھ سکتا ہے اور خطا بھی کر سکتا ہے؟ نہیں یہ نہیں ہو سکتا! بلکہ ان لوگوں کا اس کے علاوہ بھی بیت المال میں حصہ ہے جو دوسروں کو میں نہیں دینا چاہتا[1]"

---

[1] ملاحظہ ہو ڈاکٹر عبد اللطیف حمزہ کی کتاب "الحرکۃ الفکریۃ فی مصر فی العصرین الایوبی والمملوکی الاول" (ص ۱۰۶-۱۰۷ بحوالہ مفرج الکروب لابن واصل ص ۴۳ ج ۹ مخطوطہ۔ ع۔ ح)

سلطان صلاح الدین ایوبی ؒ نے بھی فقراء صوفیہ کے لیے خانقاہیں تعمیر کیں، پھر جب ممالیک کے ہاتھ میں حکومت آئی تو وہ بھی اسی راہ پر چلے، اور بڑی بڑی رقمیں ان حضرات پر صرف کیں۔

ملک ناصر قلاوون ؒ نے جو امام ابن تیمیہؒ کا دوست اور قدرشناس تھا، خانقاہ سریاقوس کی بنا ڈالی۔ اس کی بنیاد کس طرح پڑی؟ یہ قصہ بھی مقریزی کی زبان سے سن لیجیے۔

"ناصر حسب عادت ایک دفعہ شکار کے لیے باہر نکلا، ابھی راستہ میں تھا کہ سخت درد اٹھا، حالت نازک ہو گئی، وہ گھوڑے سے اتر پڑا، لیکن درد تھا کہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ پھر اس نے نذر مانی کہ اگر تندرست ہو گیا تو اس مقام پر ایک عبادت گاہ بنائے گا، جس میں لوگ ریاضت کیا کریں گے، پھر جب وہ اپنے قلعۂ کوہ پر واپس آیا تو اللہ تعالیٰ نے مرض سے شفا بخشی، شفا کے بعد وہ ٹھیک اسی جگہ پر پہنچا جہاں بیمار پڑا تھا، اپنے ساتھ ایک جماعت مہندسین (انجینئرز) کی بھی لے گیا، اور اس خانقاہ کی بنا ڈالی۔ یہ واقعہ ۷۲۳ھ کا ہے۔ اس خانقاہ میں سَو صوفیوں کے لیے سَو حجرے تعمیر کرائے، اس کے ایک طرف مسجد بنوائی جہاں جمعہ کی نماز ہوا کرتی تھی، اس کے علاوہ خانقاہ میں حمام اور مطبخ بھی تعمیر کرائے۔ ۷۲۵ھ میں اس کی تکمیل کر کے کھانے کی ایک عام دعوت دی گئی[1]"

یہ کام وہ سلطان ناصر کر رہا تھا جو امام ابن تیمیہؒ کا دوست تھا، اور جس پر امام موصوف کو کامل اعتماد تھا۔ اسی سے مصر اور شام میں صوفیہ کے زور و اقتدار کا اندازہ لگ سکتا ہے۔

صوفیہ سے ٹکر لیکن اپنی غیرتِ دینی کی بنا پر جس طرح دوسرے خطاکاروں سے امام ابن تیمیہؒ جنگ و پیکار کے لیے مجبور ہو گئے، اسی طرح صوفیہ کی گمراہیوں اور خطاکاریوں نے بھی انہیں برسرِ جنگ ہونے پر مجبور کر دیا، یہ جنگ اس وقت اور زیادہ شدید ہو گئی۔ جب شام میں ان کی شعبدہ بازیوں نے زور پکڑا، اور تاتاریوں سے ان کا میل جول بڑھا۔

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے (ص ۱۲۱ - ۱۳۰) امام صاحب نے ابن عربی کے نظریۂ

---

[1] الخطط والآثار للمقریزی ص ۴۲۲ ج ۲

وحدت الوجود اور ابن عطاء اللہ — جو جامعہ ازہر کا مدرس تھا — کے نظریہ "ذات باری میں فنا" کی خوب خوب خبر لی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مصر کے صوفیہ آپ پر حملہ کرنے کے درپے ہو گئے، جس کے جواب کے لیے امام صاحب کے حامی بھی تیار ہو گئے، اگر خود امام صاحبؒ اپنے معتقدین کو رکنے کی تاکید نہ کرتے تو بہت بڑا فتنہ رونما ہو جاتا، واقعات کی ساری کڑیاں سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے قیامِ مصر کے دنوں میں سلطان ناصر اور امام صاحب کے تعلقات دوستانہ رہے، تا آنکہ آپ مصر سے شام تشریف لے آئے۔ اس کے بعد اور وہ بھی آپ کی زندگی کے آخری دور میں اس نے امام صاحبؒ کو جیل میں محبوس کیا ہے۔

چنانچہ خانقاہ سریاقوس ۷۲۵ھ میں تعمیر ہوئی، امام ابن تیمیہؒ کو اپنے دوست اور قدر شناس ناصر قلاوون کے ہاتھوں ۷۲۶ھ میں ابتلا سے دوچار ہونا پڑا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں صوفیہ کا اثر و رسوخ ناصر پر اتنا بڑھ گیا کہ اپنے دوست ابن تیمیہؒ سے اس نے آنکھیں پھیر لیں، اور ان کی گرفتاری کے احکام صادر کرائے۔ چونکہ زیارتِ قبور، اور شدِّ رحال کے مسائل کا زیادہ تعلق صوفیہ ہی سے ہے، لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام صاحب کے خلاف ناصر کو بھڑکانے والے صرف فقہاء ہی نہیں تھے، بلکہ اس میں عاملِ حقیقی کی حیثیت حضرات صوفیہ رکھتے تھے۔

خاتمۂ کلام امام صاحبؒ کے عہد کے بیان میں ہم نے بڑی تفصیل سے کام لیا ہے، کاغذ و سیاہی کا ذرا بخل نہیں کیا، جس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی اہم شخصیت اپنے عہد کا حاصل اور ثمرہ ہوتی ہے، مخالف ہوں یا موافق، سب امور و اشخاص اور فرقوں سے ایجابی یا سلبی طور پر امام صاحبؒ کا تاثر لازمی تھا، اس بنا پر امام صاحبؒ کی شخصیت اور دعوت کو کما حقہٗ سمجھنے کے لیے آپ کے عہد کا نقشہ کھینچنا ضروری تھا۔ چنانچہ گزشتہ اوراق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ امام ابن تیمیہؒ کا زمانہ اضطرابِ سیاسی سے بھرپور تھا، مختلف قسم کی جنگیں ہر طرف کارفرما تھیں۔ اسی طرح اندھی تقلید اور اندھا دھند پیروی کی وبا پھیلی ہوئی تھی۔ حنابلہ کی جماعت جن میں امام صاحبؒ شمار ہوتے تھے جمہور مسلمانوں کے اشعریت سے تمسک کی وجہ سے ان کی مخالف تھی۔ مصر و شام کے عوام پر تصوف چھایا ہوا تھا، ابن تیمیہؒ نے اپنے دلائل کی تلوار نکالی، اور محاسبہ شروع کر دیا، شیعہ عالمِ اسلام میں فتنہ و فساد برپا کیے

ہوئے تھے، اور ایسے اقوال و خیالات پھیلا رہے تھے جو سلف کے سرتا سر خلاف تھے، سیف قاطع اور دلیل محکم کے ساتھ ابن تیمیہؒ ان کے مقابلہ میں بھی اتر آئے۔

حقیقت یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے دل و دماغ پر صرف ایک ہی چیز چھائی ہوئی تھی، وہ تھی کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، نیز اقوالِ صحابہ و تابعین، ان کے فیصلے، اور ان کے فتاویٰ۔

بنا بریں جب ان کو ایسے خیالات، نظریات اور آراء اپنے سامنے دیکھنے میں آئیں جو سنتِ رسولؐ کے خلاف تھیں، بس فوراً ڈنکے کی چوٹ امرِ رب کا اعلان کیا! احیاءِ سنت کی تبلیغ اور اتباعِ آثارِ سلف کی ترغیب کا شروع کرنا ہی تھا کہ آپ سے مقابلہ کی ٹھان لی گئی، یعنی مشائخ کی تقلید اور صرف حق ہی کے اتباع کے مابین معرکہ آرائیاں شروع ہو گئیں۔

ان معرکوں میں امام ابن تیمیہؒ کتاب و سنت کی رسی مضبوطی سے پکڑے ہوئے نظر آتے ہیں۔ آپ وہی کچھ کہتے تھے جو ان کا اعتقاد ہوتا تھا، خدا کے معاملہ میں لومۃ لائم کی ذرا پروا نہیں کرتے تھے، ان کی کتابوں میں، رسالوں میں، تحریروں میں، تقریروں میں بس یہی ایک چیز تھی جو واضح اور نمایاں تر ہو کر نظر آتی تھی۔ ان کا یہی جذبۂ صادقہ تھا جس نے ان کی تحریر و تقریر میں شدّت اور حدّت پیدا کر دی تھی۔ ان معرکوں میں وہ اس طرح نظر آتے تھے جیسے سلاحِ جنگ کھڑکھڑا رہے ہیں، نیزے چمک رہے ہیں، اور تلواریں میان سے نکلنے کے لیے بیتاب ہیں۔

لیکن امام صاحب میں صرف شدّت و حدّت ہی نہیں تھی، وضوح اور بحث کا احاطہ کرنا بھی ان کا شعار تھا۔ اس چیز پر ہم کتاب کے دوسرے حصّے میں ذرا تفصیل سے بحث کریں گے!

حصّہ دوم

امام صاحبؒ کی فقہ اور اُن کے افکار و آراء

(۲۷)

امام ابنِ تیمیہؒ کے افکار اور اُنکی فقہ

امام ابن تیمیہؒ کی فکر کسی ایک رُخ سے وابستہ نہ تھی، بلکہ وہ آفاقِ مختلف الجہات کی حامل تھی، جس کے راستے مختلف تھے، گوشے متباین تھے، ایک سیاست داں کی حیثیت سے وہ سرتا پا عملی آدمی تھے، وہ خیالات کے پیچھے عقل و آراء کے گھوڑے نہیں دوڑاتے تھے، جو عمل کی دنیا میں بے نتیجہ رہتے ہیں، اختلافی مسائل میں ان کا اندازِ فکر صحابہؓ اور تابعینؒ کی خوشہ چینی تھی۔ وہ پابندِ سلف تھے۔ جماعت (حقہ) کی رائے کے سامنے سپر ڈال دیتے۔ اجماعِ امت کے سامنے سر جھکا دیتے تھے، وہ قرآن میں بھی فکر کرتے تھے، استخراجِ فقہ وہ اس سے کرتے تھے، مفہوم و معنی کا تعین اسی سے کرتے تھے، احکام و مسائل اسی سے اخذ کرتے تھے، وہ سلفی نہج پر چلتے تھے، بدعت سے دُور رہتے تھے۔ صفات باری تعالیٰ کا جو ذکر قرآنِ کریم میں موجود ہے ان کے معنی وہی کرتے تھے جو سلفِ صالح سے منقول ہوتے تھے اس سلسلہ میں اپنے اعتقاد کا اعلان پوری قوت و شدت سے کرتے تھے اور اس کی ذرا پروا نہ کرتے تھے کہ معاصرین اور سابقین میں سے کون موافق ہے اور کون مخالف ؟ وہ حق کی جستجو صاف اپنے آقا سے کرتے تھے، اور وہ ذات تھی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی۔ آپ کے بعد ان بزرگوں کی طرف رجوع کرتے جنہوں نے نبوت کے چشمۂ صافی سے فیض حاصل کیا ہے، یعنی صحابہؓ و تابعینؒ۔ جب اس منزل تک پہنچ جاتے تھے، تو سوچتے ہی نہیں تھے کہ مخالفت کس کی طرف

سے ہو رہی ہے؛ وہ رجال کی پیروی نہیں کرتے تھے۔ ہاں مگر سلف صالح (صحابہؓ وتابعینؒ) کی:۔ وہ حق کو، لوگوں کے بڑے بڑے ناموں سے نہیں پہچانتے تھے، بلکہ صرف رسولؐ اور صحابہؓ رسولؐ سے پہچاننے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کے علاوہ نہ وہ کسی کے معتقد تھے، نہ پیرو، خواہ وہ کیسی ہی بلند پایہ اور بلند مرتبت شخصیت کیوں نہ ہو؛ خواہ اس کے اتباع واشیاع کی تعداد کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو؛ وہ اپنے اصول میں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے قول پر عامل تھے؛

"حق کو لوگوں کے ذریعے مت پہچانو، بلکہ حق کے ساتھ اہل حق پہچانے جاتے ہیں"

امام صاحبؒ نے صفات الٰہی میں عموماً اور اللہ تعالیٰ کی صفتِ کلام پر خصوصاً غور کیا۔ مسئلہ خلقِ قرآن کی تحقیق فرمائی۔ انسان کے ارادہ، اور ارادۂ الٰہی کے مسئلہ کو سوچنے کا موضوع بنایا، پھر ان مسائل پر سلفِ صالح کے نقطۂ نظر سے بحث کی، دوسرے کسی شخص یا فرقہ کی نہ صرف یہ کہ پروا نہیں کی، بلکہ سب کے متمسکات پر بھرپور تنقید کی خصوصاً جہمیہ کی خوب خبر لی ہے۔ مسئلہ جبر کے معاملہ میں اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں کو جہمیہ کے ہم نوا ٹھہرایا ہے، مگر موافقت پوری معتزلہ سے بھی نہیں کی بلکہ ایک درمیانی اور سیدھا راستہ اختیار کیا ہے یعنی نہ تو انسانی ارادہ کو معطل قرار دیا کہ شرائع الٰہیہ بیکار ہو کر رہ جائیں، اور نہ ہی مجوس کی طرح مختلف قسم کے دو ارادوں کا وجود تسلیم کیا کہ خیر کا خالق الگ ہو اور شر کا الگ ـــــ اور یہی حاصل معتزلی طرزِ فکر کا نکلتا ہے۔

شیعوں اور صوفیوں سے بھی امام صاحبؒ نے جنگ کی، آپ کے زمانہ میں شام کے اکثر شیعہ، نصیری، اور حاکمی قسم کے تھے، جن پر لبادہ اسلام کا تھا، لیکن نام کے سوا ان کو اسلام سے کوئی تعلق نہ تھا۔ آپ نے ان فرقوں کا خوب محاسبہ کیا ـــ مدعیانِ تصوف سے، وحدت الوجود اور اتحادِ وجود کے نظریوں پر لڑائی لڑی، ان پر دلائل کی آگ برسائی، ہر سر مجمع سے ان کا رد کیا، اور جہاں ضرورت پڑی ہے وہاں ایسے مدعیان پر کفر والحاد کا اطلاق کرنے سے بھی کوئی دریغ نہیں کیا، اس سلسلے میں جو بھی مصیبت آئی سہی۔ لیکن گمراہ صوفیوں پر نقد و نظر کے تیر برسانے سے نہیں رکے، اور ایسی تیر اندازی کی کہ ان کے جوڑ جوڑ ہلا ڈالے۔

فقہ میں بھی امام صاحب سلفی اندازِ فکر کے حامل تھے، شروع شروع میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے طریق پر عمل پیرا رہے۔ ان کی مسند پر عبور حاصل کیا، کتبِ صحاح ستہ اور

دوسرے ائمہ کی کتابوں میں خوب مہارت پیدا کی۔

سنتِ نبوی، آثارِ صحابہؓ وتابعین اور ائمہ کے اتفاقی مسائل پر امام صاحبؒ کے غیر معمولی عبور کا بعد میں نتیجہ یہ نکلا کہ بعض مسائل میں ان کی رائے ائمہ اربعہؒ سے ہٹ کر بھی قائم ہوئی۔ ایسی رائے جس کی تائید رائج الوقت فقہی مذاہب سے نہیں ہوتی تھی، اور کچھ کتاب و سنت، اور سلف صالح اور بعض دوسرے مجتہدینِ امت کی رائے سے اس کی تائید ضرور ہوتی تھی، وہ بے تامل اس رائے کی پیروی کرتے تھے جو آثارِ صحابہؓ سے ثابت ہو جاتی یا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ماثور ہوتی، بس اس پر جم جاتے، اور پھر کسی طرح اس سے منحرف نہ ہوتے۔

امام صاحبؒ کے آراؤ افکار متنوع قسم کے اور متعدد ہیں جن کا حصر مشکل ہے۔ تاہم اس کی تقسیم و تبویب کی جائے تو اسے حسبِ ذیل عنوانات کے تحت لایا جا سکتا ہے۔ ان عنوانوں پر گفتگو کے بعد ہم امام صاحب کی بعض اُن اہم تحقیقات پر بحث کریں گے جن میں اُن کا دوسرے فقہاء سے اختلاف ہے:

۱۔ منہاج عام اور اسکے عناصر۔

۲۔ تفسیرِ قرآن، اور عقائد کے سلسلہ میں امام صاحب کا اندازِ فکر۔

۳۔ عقائد، متشابہات، خلقِ قرآن، قدرت اور ارادہ، توسّل اور وسیلہ اور زیارت قبور کے سلسلہ میں امام صاحبؒ کا مسلک۔

۴۔ تصوف، مدعیانِ تصوف اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے بارے میں امام صاحبؒ کے خیالات۔

۵۔ سیاست اور مراتب و منازلِ صحابہؓ سے متعلق امام صاحبؒ کے نظریات۔

۶۔ فقہ میں آپ کا مقام، فقہاء معاصرین و سابقین میں امام صاحبؒ کا درجہ، اور اجتہاد کے سلسلہ میں ان کی منزلت اور حیثیت۔

اب ہم ان عنوانات پر الگ الگ گفتگو کریں گے۔

---

(۲۸)

عقل و نقل

اصل بات یہ ہے کہ تفسیر، عقائد اور فقہ و تصوف میں ان کا بنیادی فکر ایک ہی ہے وہ ہر مبحث میں حدیث پاک سے اپنے مسلک کو مضبوط کرنے کے ساتھ ساتھ یہ بتاتے جاتے ہیں کہ حدیث شریف سے ثابت شدہ مسئلہ عقل کے خلاف نہیں۔ اس طرح زیر بحث مسئلہ کو عقل کے قریب کرنے کی کوشش کرتے ہیں یعنی وہ وضاحت کے لیے عقل کو کام میں لاتے ہیں۔ کوئی شرعی مسئلہ عقل سے ثابت نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عقل سمجھانے کے لیے ہے ہدایت حاصل کرنے کے لیے نہیں۔

ضروری ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے امام صاحبؒ کے منہاج یعنی بحث کے طرز و انداز پر گفتگو کریں۔ جب ہمیں صحیح صحیح ان کے منہاج کا علم ہو جائیگا تو ان کے افکار و آراء کا فہم بھی آسان ہو جائے گا، یہ دوسری بات ہے کہ ان افکار و آراء سے ہمیں اتفاق ہو یا اختلاف۔

قرآن میں عقلی دلائل بھی ہیں

امام صاحب جس منہاج کے سالک تھے، اس کا اگر تجزیہ کیا جائے تو وہ امور اربعہ کے اندر محصور نظر آئے گا، جو یہ ہیں:

۱۔ مسائل عقائد کے احکام کی صحت و عدم صحت پر حکم لگانے کے سلسلہ میں امام صاحبؒ

صرف عقل پر کامل بھروسا نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے فلاسفہ اور ان کی راہ چلنے والوں کے طریق تفکیر پر انہوں نے تنقید کی ہے۔ وہ ان کے عقلی مقدمات اور نتائج سب سے اختلاف کرتے ہیں۔ امام صاحبؒ کا کہنا ہے کہ قرآن کریم اور سنت نبویہ نے ایسے مقدماتِ عقلی کی طرف اشارہ کر دیا ہے جو منزلِ مقصود کی طرف ٹھیک ٹھیک رہنمائی کرتے ہیں۔ پھر ان فلاسفہ و متکلمین کے عقلیات میں حیران ہونے کی کیا ضرورت ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"اصولِ دین پر کتاب و سنت کی دلالت مجرد "خبر" ہونے کی وجہ سے ہی نہیں ہے، جیسا کہ بعض غلط کار اصحابِ کلام، اور علمائے فقہ و حدیث اور صوفیہ وغیرہ سمجھے بیٹھے ہیں، بلکہ کتاب و سنت نے مخلوق کی رہنمائی ایسے براہین اور دلائل کی طرف بھی کی ہے جو اصولِ دین کی خوب وضاحت کرتے ہیں درصل ان غلط کار لوگوں نے قرآن کے عقلی دلائل اور یقینی براہین سے سراسر اعراض کر رکھا ہے[1]"

فلاسفہ کی گمراہی پر بحث کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"یہ لوگ اپنی کتابوں میں، نظر، دلیل اور علم کو مقدم کرتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ نظر موجب ہوتی ہے علم کی، اور یہ کہ نظر واجب ہے۔ پھر نظر، علم، اور دلیل کی جنس پر ایسے انداز سے بحث کرتے ہیں جس میں حق باطل کے ساتھ مختلط ہوتا ہے۔ چنانچہ جب دین کے سلسلہ میں اصل اور دلیل پر آتے ہیں تو حدوث اعراض سے حدوث اجسام پر دلیل لاتے ہیں ظاہر ہے شرع میں یہ دلیل مبتدع ہے، اور عقلی اعتبار سے سرتاسر باطل ہے[2]"

متکلمین کے بارے میں امام صاحبؒ افسوس کا اظہار کرتے ہیں کہ یہ لوگ قرآن کو عقائد میں اپنا امام تو مانتے ہیں، لیکن ان کے اثبات میں غیر قرآنی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اس گمان کی بنا پر کہ قرآن صرف خبر ہے۔ بنابریں اس سے دلائل مہیا نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کی عقائدی دلیلیں قرآنی مقدمات پر مبنی نہیں ہوتیں، متکلمین پر تو مسبتہ ان کی تنقید ہلکی ہے لیکن فلاسفہ پر نکتہ چینی کرتے وقت ان کے انداز میں درشتی آجاتی ہے، فرماتے ہیں:

---

[1] رسالہ معارج الوصول فی مجموعۃ الرسائل الکبریٰ، ص ۱۸۳ ج ۱۔ [2] ایضاً ص ۱۸۴ ج ۱

"متفلسفہ (یعنی فلسفی بننے والوں) کا خیال ہے کہ قرآن میں خطابی طریقوں اور اقناعی مقدمات سے کام لیا گیا ہے جن سے عوام متاثر ہوتے ہیں، متکلمین کے بارے میں تو یہ کہتے ہیں کہ ان کا طریقہ جدلیہ ہے۔ اور خود براہین یقینیہ کے ٹھیکیدار بنتے ہیں۔ حالانکہ الٰہیات میں یہ متکلمین سے بھی بہت زیادہ دلیل و برہان سے دور نظر آتے ہیں متکلمین، الٰہیات اور کلیات میں ان سے کہیں زیادہ واقف نظر آتے ہیں، ہاں یہ فلاسفہ طبیعیات میں غور و خوض اور بسط و تفصیل سے کام لیتے ہیں، یہی ان کا امتیازی پہلو ہے، لیکن الٰہیات میں یہ بالکل کورے اور اجہل الناس معلوم ہوتے ہیں، عرفانِ حق سے بہت دور، ان کا معلم ارسطو ہے، اور اس کا حال یہ ہے کہ اس کا جو تھوڑا بہت کلام اس سلسلہ میں نظر آتا ہے، وہ غلطیہائے مضامین سے بھرپور ہے[1]"

تصریحاتِ بالا سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحبؒ دین کے عقائد و فروع میں جس چیز پر کامل بھروسہ کرتے ہیں وہ صرف کتاب و سنت ہے، وہ قرآن میں علمِ عقائد کو، صرف خبر اور نقل تک محدود نہیں سمجھتے، بلکہ اسے دلیل و برہان پر مبنی خیال کرتے ہیں، ان کا خیال ہے جو شخص عقائد کی گتھی صرف عقل سے حل کرنا چاہتا ہے، اس کی مثال حاطبِ لیل کی سی ہے، جو اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارتا ہے، اور فلسفہ کا حال یہ ہے کہ جب وہ الٰہیات میں داخل ہوتا ہے، تو ناآشنائے محض اور گمراہ مطلق کی حیثیت سے داخل ہوتا ہے، البتہ جب وہ ارضیات سے بحث کرتا ہے تو وہ انصاف کرتا، اور نمایاں نظر آتا ہے!

اس سے ثابت ہوا کہ امام صاحب، حقائقِ دین کی تہ تک پہنچنے کے لیے صرف عقل کو مستقیم الادراک نہیں مانتے بلکہ منقولات کو بھی ناگزیر قرار دیتے ہیں، لیکن وہ عقل کو چھوڑ نہیں دیتے اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں مگر اسے تابع رکھتے ہیں متبوع نہیں بناتے، استدلال میں وہ اسے قرآن کا محکوم قرار دیتے ہیں، قرآن کے ادلّہ اور منہاج پر اسے حاکم نہیں بنا دیتے، عقل اگر قرآن کی مخالف ہو تو وہ تاویل پر نہیں اتر آتے، بلکہ چاہتے ہیں اسے قرآن سے پرکھا اور سمجھا جائے، قرآن کی تاویل قرآن سے تو کرتے ہیں، لیکن متکلمین اور متفلسفین کے الفاظ سے نہیں کرتے۔

---

[1] رسالہ معارج الوصول فی مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۱۸۶ ج ۱۔

اپنے اس اصول کی بنا پر وہ غزالیؒ کے اس نظریہ کو پسند نہیں کرتے کہ عقلیات کی بنیاد پر حقائق دین کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی جائے اور قرآن کی تفسیر میں بھی صرف عقل ہی سے کام لیا جائے۔

غزالیؒ کے اس مسلک سے انہوں نے اپنے متعدد رسائل و کتب میں تعرض کیا ہے، بعض مسائل و حالات میں وہ ان کو بھی فلاسفہ کی صف میں کھڑا کر دیتے ہیں چنانچہ منہاج السنہ میں مسئلہ کلامِ الٰہی پر بحث کرتے ہوئے فلاسفہ کے ساتھ غزالیؒ پر بھی ان الفاظ میں تنقید کی ہے۔

"بعض لوگ کہتے ہیں کہ کلامِ الٰہی کا نفوس پر عقل فعال یا کسی دوسری جگہ سے فیضان ہوتا ہے (خود اللہ تعالیٰ کلام نہیں کرتا) یہ قول صابی فرقہ اور اس کے ہم نوا ابن سینا وغیرہ متفلسفہ کا ہے، بعض مدعیانِ تصرف متکلمین بھی یہی روش چلے ہیں، مثلاً وحدت الوجود کے قائلین اور "مضنون بہا علی غیر اہلہ" کتابوں اور رسالہ مشکوٰۃ الانوار وغیرہ کا مصنف اگرچہ آخر اللہ کرنے بعض دوسری کتابوں میں اس نقطۂ نظر کی تردید بھی کی ہے، اور ان کی حالت تو یہ ہے کہ مذکورہ بالا قول کی کبھی تائید کرتے ہیں، اور کبھی اس کی مخالفت، تاہم بالآخر وہ ان لوگوں کی مخالفت، اور احادیث نبویہ کے مطابق قول پر جم گئے تھے"[1]

اس جگہ امام صاحبؒ نے نصوصِ شرعیہ پر عقل کو حاکم ماننے والوں پر سخت ملامت کی ہے، اس میں اشارہ امام غزالیؒ کی طرف بھی ہے، کیونکہ وہ زندگی کے ایک دور میں فلاسفہ کے نہج پر تھے، کتاب مضنون بہ علی غیر اہلہ صغیر و کبیر، اور مشکوٰۃ الانوار کے مصنف غزالیؒ ہی ہیں۔

نص اور نقل کا سہارا

غرض امام صاحب نہ تو عقل کو بالکل ترک کر دیتے ہیں نہ آنکھ بند کر کے اس پر بھروسہ کرتے ہیں، بلکہ اسے شرع کے دائرہ کے اندر جاری و ساری رکھنے کی کوشش کرتے ہیں، وہ اس حد سے باہر نکلتے ہیں نہ اس کی اصل حیثیت سے تجاوز کرتے ہیں، کیونکہ اگر ذرا سے تجاوز کیا تو پھر گمراہی اور ناکامی ہی ہے، اور مقصد و غایت تک پہنچنا ناممکن، یہی وجہ تھی کہ فلاسفۂ قدیم، اور ان کے متبع و مقلد حیرانی و سرگشتگی کی منزل سے آگے نہ بڑھ سکے، اور عقلِ مجرد کی مدد سے ماوراءِ مادّہ تک نہ پہنچ سکے، عقل تو صرف ظواہرِ کون کی تحلیل، مادیات اور ان کی

---

[1] منہاج السنہ ص ۲۲۱ جلد اول۔ (ع - ح)

مخفی توتوں کا انکشاف ہی کر سکتی ہے، مادہ سے پرے جائے گی تو مُنہ کی کھائے گی پس ضروری ہے کہ شرائع تک صحیح طور پر پہنچنے کے لیے نصِ دینی اور نقل کا سہارا لیا جائے، جو مقدماتِ مادیہ کی طرف رہنمائی اور منزلِ صحیح کی طرف اشارہ کرے۔

بعثتِ رسول پر جب دلیلِ معجزہ قائم ہو گئی تو پھر رسولؐ کا ارشاد ہی ہادی اور مرشد کا فریضہ انجام دے گا، ماوراءِ کون و مادہ کے مجہولات کی تاریکی سے وہی ہدایت کے راستہ کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ علمِ دین اپنے عقائد و فروع میں وحیِ آسمانی سے حاصل کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کا نازل کرنے والا خدا ہر شئے کا جاننے والا ہے، عقلِ انسانی اکیلی اس کا ادراک کیسے کر سکتی ہے، کیونکہ اس کی رسائی تو محض ارضیات تک محدود ہے۔

(۲۹)

صرف دلیلِ شرعی کی اتّباع

رِجال کی نہیں!

منہاج ابن تیمیہؒ کے عنصرِ اوّل کا ذکر کرنے کے بعد، اب ہم دوسرے عنصر پر گفتگو کریں گے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ رجال وافراد کی پیروی محض ان کے بڑے نام سے مرعوب و متاثر ہو کر نہیں کرتے، وہ اس کی پیروی کرتے ہیں جو اپنے پاس دلیل رکھتا ہو، اور دلیل بھی وہ جو کتاب سنت اور آثارِ سلفِ صالح سے لائی گئی ہو، وہ ان لوگوں پر سخت نکتہ چینی کرتے ہیں جو معرفتِ دلیل اور دلائلِ مختلفہ میں موازنہ پر قدرت رکھتے ہوئے بھی دلیل معلوم کیے بغیر دوسروں کے اقوال کے پیچھے چلنا شروع کر دیتے ہیں۔ کسی فقہی مذہب کے مقلد کے لیے وہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ اگر کوئی حدیث اپنے مذہب کے خلاف پاتے تو مذہب کو چھوڑ کر اس حدیث پر عمل کرے بشرطیکہ وہ اس کی فہم پر قادر ہو، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو شخص کسی امام کا مقلد ہے، اور دیکھتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی سنت پر اس امام کا عمل نہیں ہے تو چاہیے کہ اس امام کی پیروی پر اتباعِ رسولؐ کو ترجیح دے، ورنہ وہ شخص اس امام کا پیرو بھی نہیں، چہ جائیکہ وہ متبعِ رسولؐ ہو کیونکہ ائمۂ اربعہ سے یہ بات منقول ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں کو ہدایت کی تھی کہ اگر ان کی کوئی بات دین کے خلاف پائیں تو اسے رد کر دیں، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے:

هٰذا رأيي فمن جاء برأيٍ خير منه قبلناه۔

یہ میری رائے ہے۔ اگر کسی کی رائے اس سے بہتر ملے گی تو ہم ضرور اسے قبول کریں گے۔

امام مالکؒ کا فرمان تھا:

إنما أنا بشر أصيب وأخطئ فاعرضوا قولي على كتاب الله وسنة رسوله

میں ایک انسان ہوں، میری رائے ٹھیک بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔ پس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ پر میری بات پیش کر لیا کرو۔

امام شافعیؒ کا قول تھا:

إذا صح الحديث فاضربوا قولي الحائط۔

جب صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو دیوار پر پھینک مارو۔

امام احمدؒ کہا کرتے تھے:

لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الشافعي ولا الثوري وتعلم كما تعلمنا

نہ میری تقلید کرو، نہ مالکؒ کی، نہ شافعیؒ کی نہ ثوریؒ کی۔ ہماری طرح تم بھی پڑھو اور سوچو۔

امام احمدؒ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ:

"دین کے معاملہ میں رجال کی پیروی مت کرو، کیونکہ ان سے بھی غلطی سرزد ہو سکتی ہے"[1]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ صرف دلیل کی پیروی کرتے تھے، اور اپنے اس مسلک پر چلتے ہوئے بے دھڑک لوگوں کے سامنے اپنے ایسے افکار و آراء پیش کر دیتے تھے جن سے عام لوگ مالوف و مانوس نہیں تھے لیکن اصول و دلائل سے ان افکار و آراء کو مزین اور مدلل کرتے ہوئے لوگوں پر یہ بات واضح کر دیتے تھے کہ جو کچھ فرما رہے ہیں یہ کوئی نئی بات نہیں ہے، وہ سنت و آثارِ سلف کے متبع ہیں، مبتدع ہرگز نہیں، (یعنی نئی بات تو وہ ہے جو کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہٹ کر کہی جائے۔ وہ کیسے ہو سکتی ہے جو ان کی متابعت میں ہو؟ لہٰذا مبتدع وہ لوگ ہیں جن کے افکار و اقوال اس منہاج سے ہٹے ہوتے ہیں، وہ نہیں جو اس منہاج کو دلیل راہ بناتے ہوتے ہیں)

اس معاملہ میں امام صاحبؒ، فروع و مسائل و عقائد میں کسی تفریق کے قائل نہیں تھے، ان کے نزدیک فروع میں مطلق تقلید کے جواز کی اگر کوئی وجہ نکل بھی آئے، لیکن عقائد میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۲۰۴ ج ۲۔

(۳۰)

کتاب وسُنّت

یہ تو ہوا منہاجِ ابنِ تیمیہؒ کا دوسرا عنصر، اب ہم تیسرے عنصر پر گفتگو کریں گے، وہ یہ ہے کہ شریعت کی اصل قرآن اور سنت ہے، اور یہ سنت قرآن ہی کی تفسیر، توضیح اور تبلیغ ہے، جسے صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھا یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے شریعت الٰہی کا علم محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا، یہی تھے جنہوں نے ارشاداتِ رسولؐ کو سنا اور انہیں یاد رکھا، محفوظ رکھا، اور جس طرح سنا تھا، جس طرح سمجھا تھا، اسی طرح تابعین کے سامنے نقل کر دیا۔

بنابریں امام صاحبؒ کسی بھی شرعی مسئلہ کے لیے کتاب اللہ اور حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اللہ اور رسولؐ کے بعد اگر کسی کی وہ اتباع کرتے تھے تو صرف صحابہ کرامؓ کی، پھر اقوالِ تابعینؒ سے تائید لینا بھی مرغوب خاطر تھا بلکہ مناظروں میں کبھی ان کو بطورِ حجت بھی پیش کر دیا کرتے تھے۔ مثلاً کئی دفعہ امام صاحب اور فقہائے عصر میں سخت و شدید اختلاف پیدا ہو جاتا تھا کہ ایک چیز جو ان لوگوں کے نزدیک دین تھی، امام صاحبؒ اسے ہرگز دین تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں تھے، ایسے مواقع پر امام صاحبؒ ان فقہاء کے سامنے یہ تجویز پیش کرتے تھے کہ قرونِ ثلاثہ اولیٰ کو حَکَم بنا لیا جائے، اگر اس دور میں زیر بحث چیز ثابت ہو جائے تو پھر وہ دین ہے، ورنہ نہیں ہے۔ چنانچہ آپ کے رسالہ

العقیدۃ الواسطیہ[1] کے بارے میں جو مناظرہ ہوا، اس کے دوران میں آپ نے فرمایا:

"میں نے اپنے مخالفوں کو تین سال کی مہلت دے رکھی ہے کہ یہ (صفات باری تعالیٰ میں) میرے مسلک کے خلاف قرونِ ثلاثہ سے ایک حرف ثابت کر دیں تو میں اپنے قول سے رجوع کر لوں گا![2]"

قرونِ ثلاثہ سے امام صاحبؒ کی مراد رسول اللہؐ کے بعد کے تین طبقے ہیں:

(۱) صحابہؓ (۲) تابعینؒ، (۳) تبع تابعینؒ۔

واضح رہے کہ یہ بات امام صاحبؒ نے مخالفین کو یا تو ہر طریق سے لاجواب کرنے کے لیے کہی ہے یا اس امر کے ثابت کرنے کے لیے کہ متشابہات وغیرہ کے بارے میں ان حضرات کی متکلمانہ موشگافیاں ان تین بابرکت زمانوں سے بعد کی پیداوار ہیں۔ ورنہ ظاہر ہے کہ آپ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کو علی الاطلاق حجت نہیں مانتے تھے۔

---

[1] واسط شہر کی طرف منسوب، کیونکہ یہ رسالہ "واسط" سے آتے ہوئے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا تھا جس کی رُوداد خود امام صاحبؒ کی زبان سے العقود (ص ۲۱۰-۲۱۱) میں ہے۔ (ع-ح)

[2] مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۴۰۹ ج ۱، العقود میں اس مناظرہ کی پوری تفصیل ہے ص ۲۰۶-۲۲۲۔ (ع-ح)

(۳۱)

حُرّیتِ فکر

منہاج ابن تیمیہؒ کا تیسرا عنصر بیان ہو چکا، اب ہم چوتھے عنصر کو زیرِ بحث لائیں گے، جو یہ تھا کہ وہ فکری عصبیت میں مبتلا نہیں تھے۔ ان پر ہرگز دوسرے کسی شخص کا فکر و رائے مسلط نہیں تھا، نہ وہ فکری جمود کے قائل تھے۔ ان کی سرشت حریتِ فکر تھی، کتاب و سنت اور آثارِ سلفِ صالح کے علاوہ وہ ہر بندھن سے اپنے آپ کو آزاد کر چکے تھے۔ ان کی پرورش حنبلی ماحول میں ضرور ہوئی، لیکن انہوں نے اسے حلقۂ گردن نہیں بنا لیا۔ انہوں نے تمام مذاہبِ اسلامیہ کا علم پوری تحقیق و شوق کے ساتھ حاصل کیا، ان کے مصادر اور سرچشموں تک خود پہنچے پھر وہ علم کے اس درجہ سے سرفراز ہوئے کہ بعض مسائل میں جملہ مذاہبِ اربعہ کی مخالفت پر (دلائل کی وجہ سے) مجبور ہو گئے، اور دوسرے مذاہب کی حتیٰ کہ شیعہ مذہب تک کی بعض روایتیں قبول کر لیں۔ مثلاً طلاق کے مسئلہ میں، باوجودیکہ آپ شیعوں سے برسرِ پیکار تھے، لیکن یہ امر ان کی حق بات قبول کرنے سے مانع نہیں ہوا۔ اسی طرح کے بعض دوسرے فقہی مسائل، جن میں انہوں نے اپنی آزادانہ رائے کا اظہار کیا۔

---

[1] ہم نے ص ۱۹۹ کے حاشیہ پر وضاحت سے لکھا ہے کہ امام صاحب مسئلہ طلاق میں شیعہ سے متاثر نہیں ہوئے، بلکہ طلاق ثلاثہ کے بارے میں ان کا نظریہ صحیح و صریح احادیث پر مبنی ہے۔ (حنیف بھوجیانی)

پس ماننا پڑے گا کہ یہ سلفی المسلک فقیہ جمود فکر کا قائل نہ تھا، نہ تقلید اس کی سرشت تھی۔ یہ دلیل واستدلال ہی کے سامنے سر جھکانے کا عادی تھا۔ اور اس میں اتنی وسعت ظرف وقلب بھی تھی کہ مخالف کو گمراہ نہیں قرار دیتا تھا۔ نہ اس کی غلط روی کو علم وقصد پر مبنی قرار دیتا تھا، بلکہ وہ اسے مجتہد فرض کرتا تھا۔ اور مجتہد سے صواب وخطا دونوں ممکن ہیں۔

چنانچہ امام صاحبؒ نے ایک رسالہ بھی "رفع الملام عن الائمۃ الاعلام" کے نام سے سپرد قلم فرمایا۔ اس میں ان ائمہ کرامؒ کی طرف سے صفائی دی ہے، جن کے اقوال سنت صحیحہ کے خلاف جاتے ہیں، اور یہ صفائی اتنی قوی ہے کہ پڑھنے والا انہیں خاطی نہ ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"مسلمانوں پر اللہ اور رسولؐ کے بعد مومنین سے محبت وتعلق خاطر واجب ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں وارد ہوا ہے۔ خاص طور پر علماء سے محبت وموالات نوا ور زیادہ ضروری ہے کہ یہ وَرَثۃُ انبیاء ہیں، جنہیں اللہ تعالیٰ نے رہنما مناروں کی طرح بنایا ہے۔ جو خشکی اور تری میں راستہ دکھلاتے ہیں، مسلمان ان کی ہدایت اور درایت پر متفق ہیں۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے دوسری قوموں کے علماء اشرار تھے۔ یہ خصوصیت صرف ملت اسلامیہ ہی کو حاصل ہے کہ اس کے علماء خیار امت ہیں۔ یہ لوگ خلفاء رسول ہیں۔ سُنتِ رسولؐ کا احیاء کرنے والے ہیں؛ انہی کے دم سے کلام الٰہی کا چرچا ہے، قرآن ہی سے ان کا قیام ہے، یہ اس کے ترجمان ہیں، وہ ان کا ترجمان ہے۔

جاننا چاہیے کہ امت کے ائمہ مقبولین میں سے کوئی امام ایسا نہیں ہے جو جان بوجھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چھوٹی یا بڑی سنت کی مخالفت کرے، ان تمام ائمہؒ کا اتباعِ رسولؐ کے وجوب پر کامل اتفاق ہے، اس پر بھی یہ متفق ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ ہر ایک کا قول ترک کیا جا سکتا ہے، ائمہ مقبولین میں سے اگر کسی کا کوئی قول، حدیث صحیح کے خلاف پایا جائے، تو اس کی تین وجہیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ خیال کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نہیں ہے۔

(۲) یہ اعتقاد کہ مسئلہ زیر بحث کا اس حدیث سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

(۳) یہ اعتقاد کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے![1]

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ امام صاحب دوسروں کے علم کی قدر کرتے تھے گو وہ ان کی رائے سے مخالف رائے کیوں نہ رکھتا ہو۔ مخالف پر یعن طعن نہیں کرتے تھے۔ نہ اسے جھوٹا قرار دیتے، نہ ہی اس پر بہتان لگاتے، بلکہ اس کی طرف سے صفائی دیتے ہیں۔ وسیع القلب عالم کی شان یہی ہے۔ لیکن جو لوگ دین کی بنیادیں ڈھانے کی کوششوں میں مصروف تھے، نئے نئے عقائد و مسائل اسلام میں پیدا کر کے مسلمانوں کو مغالطوں میں مبتلا کرنا ان کا شیوہ تھا۔ ظاہر میں مسلمان تھے، لیکن ان کے اندر کفر تھا۔ ایسے لوگوں پر غیرتِ دینی کے تقاضے سے آپ بہت کڑھتے تھے۔

یہاں تک ہم نے امام صاحبؒ کے منہاج پر اجمالی گفتگو کی ہے، اب اس کی قدرے تفصیل کریں گے، جس کی ابتدا تفسیرِ قرآن سے کرتے ہیں کیونکہ صفاتِ الٰہی، عقاید، فقہ اور عموی فکر اسلامی میں آپ کے نظریات و آراء کی اساس قرآن کریم کی تفسیر اور اس کے فہم میں آپ کا طریقِ خاص ہے، اسی وجہ سے ہم بھی اسے مستقل حیثیت دے رہے ہیں۔

---

[1] رفع الملام عن الائمۃ الاعلام بہ ضمن مجموعہ رسائل صغری امام ابن تیمیہؒ ص ۴۲ طبع المنار مصر۔ (ع - ح)

(٣٢)

امام ابن تیمیہؒ کا اسلوبِ فہمِ قرآن

تفسیر قرآن کے سلسلہ میں امام صاحبؒ کا مسلک تمام تر سلفی تھا، منہاج سلف سے بال برابر ہٹنا انہیں گوارا نہ تھا، ہمیشہ وہ آراء سلف کی متابعت کرتے، سلف میں جو نظریہ یا مسئلہ مل گیا بس اسی کو اسلام سمجھا، کیونکہ سلف کا راستہ ہی مومنین کا راستہ، اور رب العلمین کی شریعت ہے، اس لیے اس راہ سے دوسری کسی راہ کی طرف ذرا تجاوز نہ کیا۔

آنحضرتؐ نے سب کچھ بیان فرما دیا

تفسیر کے اندر منہاج ابن تیمیہؒ میں سب سے زیادہ نمایاں جو چیز نظر آتی ہے، وہ امام صاحبؒ کا یہ اعتقاد جازم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی پوری پوری تشریح و توضیح فرما دی ہے، اس کا کوئی پہلو تشنۂ بیان نہیں چھوڑا۔ اس کا کوئی ایسا گوشہ نہیں جو محتاجِ تفصیل ہو لیکن آپؐ نے اس کی وضاحت نہ کی ہو۔ نہ کوئی ایسا اطلاق چھوڑا، جو تقیید کا محتاج ہو، اور آپؐ نے اس کی تقیید نہ کر دی ہو، نہ کوئی ایسی بات چھوڑی جس کی تعیین ضروری ہو، اور آپؐ نے تعیین نہ فرما دی ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ عقیدہ قرآن مجید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایمان رکھنے کی جزء ہے، خود اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی منصب قرار دیا ہے کہ آپؐ قرآن کی تبیین و تفسیر فرمائیں۔ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل ٤٤)

پھر صحابۂ کرامؓ نے آں حضرتؐ سے قرآن کا بیان سیکھا، انہوں نے کتاب اللہ، رسول اللہؐ

کے دہن مبارک سے سُنی، آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں قرآن کی تعلیم دیتے، اس کے احکام و عقائد بتاتے، اس کے معنی اور مفہوم سمجھاتے، چنانچہ ابو عبدالرحمٰن السلمی[1] فرماتے ہیں، صحابہ کرامؓ میں سے جو لوگ ہمیں قرآن سکھاتے، مثلاً حضرت عثمان بن عفانؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ فرمایا کرتے کہ جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس آیات سیکھ لیتے تو پھر آگے نہ بڑھتے جب تک ان آیتوں کا علم و عمل مکمل نہ کر لیتے، اس طرح ہم نے قرآن کے علم و عمل دونوں کی تعلیم حاصل کر لی[2]۔

امام ابن تیمیہؒ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صحابہؓ قرآن صرف معانی ہی کے لیے پڑھتے تھے، انہوں نے صرف قرآن ہی محفوظ نہیں کیا اس کے معنی بھی محفوظ کیے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"ہر شخص جانتا ہے کلام کا مقصد، اس کے مفہوم و معنی کا سمجھنا ہے، نہ کہ صرف الفاظ کا پڑھ لینا، چنانچہ لوگ اگر طب، حساب، یا کسی اور فن کی کوئی کتاب پڑھتے ہیں، تو اس کی شرح بھی معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر وہ کلام بغیر معنی سمجھے کیسے سیکھا جا سکتا ہے، جس پر ان کا گناہ سے محفوظ رہنا، نجات کا حاصل کرنا سعادت سے بہرہ ور ہونا دین کو بنانا، اور دنیا کو سنوارنا منحصر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے مابین تفسیر قرآن کے سلسلہ میں اختلاف کے آثار اگر کہیں ہیں بھی تو بہت کم، نہ ہونے کے برابر ہیں۔"[3]

امام صاحبؒ نے اس سے یہ بات بھی ثابت کی ہے کہ تابعینؒ نے تفسیر کا علم، صحابہ کرامؓ سے سیکھا تھا، چنانچہ مجاہد کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کہا:

"میں نے ابن عباسؓ کے سامنے قرآن کی تلاوت کی، ہر ہر آیت پر سوال کیا اور اس کے بارے میں پوچھ گچھ کی۔"!

اسی بنا پر امام سفیان ثوریؒ کہتے ہیں کہ جب تمہیں کوئی تفسیر مجاہدؒ سے مل جائے تو بس وہ کافی ہے۔ چنانچہ مجاہدؒ کی تفسیر پر امام شافعیؒ، امام بخاریؒ اور دوسرے

---

[1] عبداللہ بن حبیب السلمی مشہور تابعی۔ تہذیب ص ۱۸۴ ج ۵۔ (ع، ح)

[2] مقدمہ فی اصول التفسیر لابن تیمیہ ص ۶ طبع دمشق، ص ۱۱۔ ترجمہ اردو، شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور

[3] رسالہ اصول تفسیر اردو ص ۱۲-۱۳۔ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور

اہلِ علم بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں، اسی طرح امام احمدؒ وغیرہ جنہوں نے تفسیریں مرتب کی ہیں، دوسروں کی نسبت مجاہدؒ سے زیادہ روایت کرتے ہیں[1]۔"

اس سے ثابت ہوا کہ تفسیرِ قرآن کا علم صحابہؓ سے تابعینؒ کی طرف منتقل ہوا، اور تابعینؒ نے اپنے بعد آنے والوں کے لیے اسے ورثہ کے طور پر چھوڑا، اور یہی وہ روشنی ہے جس سے تفسیرِ قرآن کی شمع جلائی جا سکتی ہے۔ اس ساری بحث سے نتیجہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ قرآن فہمی کے بارے میں شریعتِ اسلامی کی تاریخ نے لوگوں کو یوں ہی نہیں چھوڑ رکھا کہ ان کا کوئی رہنما نہ ہو، جس طرح چاہیں اندھیرے میں تیر چلاتے رہیں، بلکہ قرآن کی تفسیر علمائے امت کی مساعی کی بدولت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسلاً بعد نسلٍ متوارث چلی آرہی ہے۔

تفسیرِ قرآن کے مراتب

اس اصول کی روشنی میں فہم و تفسیرِ قرآن کے بہترین طریقہ کی طرف امام صاحبؒ نے رہنمائی فرما دی ہے۔ ان کے نزدیک تفسیرِ قرآن کے چند مراتب ہیں، جو ایک دوسرے پر فائق ہیں اور وہ یہ ہیں:

قرآن کی تفسیر قرآن سے

ان مراتب میں پہلا اور اعلیٰ مرتبہ تو یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر خود قرآن ہی سے کی جائے۔ کسی جگہ پر قرآن نے اگر کوئی بات مجمل کہی ہے تو کسی دوسرے موقع پر اس کی تفصیل بھی کر دی ہے، کسی موقع پر اگر قرآن نے کسی بات کے بیان کرنے میں اختصار سے کام لیا ہے تو کسی دوسرے موقع پر اس کی وضاحت بھی کر دی ہے۔ تفسیر کا یہ مرتبہ سب سے اونچا اور برتر ہے، کیونکہ قرآن کی تفسیر خود خدا کے کلام سے ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل حضرت معاذؓ کی وہ حدیث ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یمن بھیجتے ہوئے سوال کیا: "بم تحکم؟ قال بکتاب اللہ. قال فان لم تجد؟ قال بسنۃ رسول اللہ قال فان لم تجد؟ قال اجتہد رائی قال فضرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدرہ وقال الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ[2]" یعنی کس چیز سے فیصلہ کروگے؟ معاذؓ نے عرض کیا اللہ کی کتاب سے۔ فرمایا: اگر اس میں نہ مل سکے؟

---

[1] اصول التفسیر اردو ص ۴۱ [2] ایضاً ص ۹۲ (ع-ح)

[3] یہ حدیث سنن ابی داؤد- جامع ترمذی وغیرہ کے کتاب القضاء میں ہے، تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے تحفۃ الاحوذی ص ۱، ۴ و عون المعبود ص ۳۳۱ ج ۳۔ امام ابن تیمیہؒ نے رسالہ اصول تفسیر (ص ۲۵ عربی) میں اس حدیث کی سند کو عمدہ قرار دیا ہے۔ (ع-ح)

عرض کیا: تو سنّتِ رسول اللہ سے! فرمایا: اگر سنّت میں بھی نہ پایا؟ عرض کیا: تو پھر اپنے اجتہادِ رائے سے کام لوں گا۔ یہ سُن کر آپؐ نے سینہ پر تھپکی دیتے ہوئے فرمایا: الحمد للہ، جس نے رسول اللہ کے قاصد کو اس امر کی توفیق بخشی، جو اللہ کے رسول کو پسند ہے۔"

وجہِ استدلال[1] یہ ہے کہ بلاشبہ قرآن کا فہم بھی حکم ہی کی ایک نوع ہے، اس لیے وہ پہلا مرجع ہی ہونا چاہیے۔

قرآن کی تفسیر سنّت سے اگر کوئی ایسی جگہ آتی ہے جہاں قرآن کی تفسیر قرآن میں نہیں ملتی، تو پھر ہم سنّت کی طرف توجہ کریں گے، کیونکہ بجائے خود وہ قرآن کی تفسیر اور شرح ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا (النساء ۱۰۵) یعنی "بلاشبہ اتاری ہم نے تیری طرف کتاب سچی تاکہ فیصلہ کرے تو لوگوں کے درمیان اس کے ساتھ جو سمجھا دے تجھ کو (اے نبی) اللہ، اور مت ہو تو خیانت کرنے والوں کی طرف سے جھگڑنے والا۔"

ایک اور موقع پر ارشاد ہوا:

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (النحل ۴۴)

"اور اتارا ہم نے تیری طرف یہ قرآن تاکہ وضاحت کرے تو لوگوں کے لیے اس چیز کی جو ان کی طرف اتاری گئی ہے اور تاکہ وہ غور کریں۔"

پھر ایک موقع پر اللہ سبحانہٗ و تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ (النحل: ۶۴) "اور ہم نے اتاری تم پر (اے نبیؐ) یہ کتاب، اس لیے کہ تم کھول کر بتا دو ان کو وہ باتیں جن میں یہ باہم مختلف ہیں۔"

حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی مذکورہ بالا حدیث سے بھی، جب وہ حسبِ ارشادِ رسولؐ یمن جا رہے تھے، یہ ثابت ہوتا ہے کہ مرتبۂ حکم میں قرآن کے بعد سنّت ہی کا درجہ ہے، اور اسی سے قرآن کے معانی متعین کیے جائیں گے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

[1] یہ استدلال دراصل امام ابن تیمیہؒ کا ہے۔ (ع۔ ح)

الا انی اُوتیتُ القرآنَ ومثلہٗ معہٗ[1] "خبردار! خدا کی طرف سے مجھے قرآن عطا کیا گیا ہے، اور اس کے ساتھ اس کی سی دوسری چیز بھی[2]۔"

تفسیرِ قرآن، اقوالِ صحابہؓ سے تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر، جب قرآن سے اور سنت سے معلوم نہ ہو سکے ۔۔ اقوالِ صحابہؓ سے کی جائے۔ اس لیے کہ وہ سب سے زیادہ قرآن کے جاننے والے اور سمجھنے والے ہیں، ہمارے لیے جو کچھ شنید ہے وہ ان کے لیے دید تھی، انھوں نے قرآن کی شرح اس کے شارح محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے۔ اور قریب ہی امام ابن تیمیہؒ کا یہ قول ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے معنی پورے کے پورے کھول کر بیان کر دیتے تھے، اگر کسی صحابی تک کوئی تفسیر نہیں پہنچی تو دوسرے تک پہنچ گئی، غرض من حیث الجماعت صحابہؓ کے سامنے سارے قرآن کی تفسیر زبانِ رسولؐ سے موجود تھی، چنانچہ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"اس خدا کی قسم جس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں جس کے بارے میں مجھے یہ نہ معلوم ہو کہ کس کے بارے میں اتری؟ اور کہاں اتری؟ اگر کسی کے بارے میں مجھے معلوم ہو کہ مجھ سے زیادہ کتاب اللہ کا عالم ہے تو اس کے پاس میں دوڑ کر پہنچ لوں[3]۔"

ابن عباسؓ کے بارے میں بھی ابن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے:

"ابن عباسؓ کیا ہی اچھا قرآن کا ترجمان ہے!"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ علماءِ تفسیر کی ایک بہت بڑی جماعت انھی دونوں بزرگوں، عبداللہ بن مسعودؓ اور ابن عباسؓ کی خوشہ چیں ہے۔

تفسیرِ قرآن، اقوالِ تابعینؒ سے تابعین کے اقوال سے تفسیرِ قرآن کی اہمیت یوں ہے کہ صحابہؓ نے علمِ قرآن رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا اور

---

[1] مثلہ معہ، یعنی اس کے ساتھ اس کی سی دوسری چیز سے مراد حدیث و سنت ہے۔ (مترجم)

[2] مشکوٰۃ کتاب الاعتصام، بحوالہ سنن ابی داؤد، سنن دارمی و مسند امام احمد وغیرہ۔ تنقیح الرواۃ حاشیہ مشکوٰۃ میں علمائے حدیث سے نقل فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ (ع۔ح)

[3] اصول تفسیر اردو ص ۹۷ (ع۔ح)

تابعینؒ نے صحابہؓ سے ۔ لہٰذا ان کی تفسیر مضبوط اور معتبر سند کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متصل ہے ، تفسیر قرآن سے متعلق ان کے اقوال و اخبار صحابہؓ سے حاصل کیے ہوئے علم پہ مبنی ہیں ، ذاتی افکار و آراء پر نہیں ، چنانچہ مجاہد فرماتے ہیں :

"اوّل سے آخر تک تین مرتبہ میں نے ابن عباسؓ کے سامنے قرآن پڑھا ، ہر ہر وقف پر ٹھیرا اور ان سے مسائل تفسیر دریافت کیے ہے" [1]

گروہ تابعین کے مشہور مفسر ، حضرت قتادہؒ کے بارے میں مروی ہے کہ فرماتے تھے :

"قرآن کی کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس کے بارے میں صحابۂ کرامؓ کے مرویات میں نے نہ سنے ہوں" [2]

نقل تفسیر میں مجاہدؒ اور قتادہؒ کی طرح تمام تابعینؒ کی یہی کیفیت تھی ۔ مثلاً سعید بن جبیرؒ ، عکرمہؒ مولی عبد اللہ بن عباسؓ ، عطاء بن ابی رباحؒ ، حسن بصریؒ ، مسروقؒ بن الاجدع ، سعید بن المسیبؒ ، ابو العالیہؒ ، ربیعؒ ، ضحاک بن مزاحمؒ ، وغیرہ کبار تابعین جنہوں نے کتاب وسنت کا علم حاصل کرنے پر غیر معمولی توجہ فرمائی ۔

واضح رہے کہ امام ابن تیمیہؒ تفسیر قرآن کے اس اصول میں دوسرے بڑے بڑے ائمہ کرام کے تابع ہیں ۔ جو اکثر فہم قرآن میں ممتاز تابعین کی پیروی کرتے تھے ۔ امام صاحب تابعین کے قول کو حجت لازمہ صرف اسی وقت قرار دیتے تھے جب ان کا اس پر اجماع ہوا چنانچہ فرماتے ہیں :

"تابعین کا اگر کسی قول پر اجماع ہو تو پھر اس کے دلیل اور حجت ہونے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے ، لیکن اگر وہ باہم مختلف الآراء ہوں ، تو ایک تابعی کا قول دوسرے تابعی یا بعد والوں پر حجت نہیں مانا جائے گا ، بلکہ پھر لغت قرآن کی طرف مراجعت کی جائے گی یا سنت سے حل تلاش کیا جائے گا ، یا عموم لغت عرب سے استشہاد کیا جائے گا ، یا اقوال صحابہؓ کی اس باب میں جستجو کی جائے گی" [3]

اس ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ امام ابن تیمیہؒ جب کسی معاملہ میں تابعینؒ کو مختلف القول

---

[1] اصول تفسیر ص ۲۸ عربی ص ۱۰۲ ۔ [2] ایضاً اردو ص ۱۰۳ ۔

[3] مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۲۹ (عربی) ص ۱۰۴ ، اردو ۔ (ع ، ح)

دیکھتے تھے تو پھر ان کے آرا میں سے وہ رائے قبول کرتے تھے جو لغتِ عرب سے مناسبت رکھتی ہو، یا اقوالِ صحابہؓ سے اقرب ہو، یا سنتِ نبیؐ سے قریب تر ہو۔

اسرائیلیات اور ان کی قسمیں

البتہ صحابہ و تابعین کی جانب ایسے منسوب اقوال جو اسرائیلیات کی قبیل سے ہیں، جب امام ابن تیمیہؒ نے دیکھے، تو محسوس کیا کہ اگر یہ مسلمانوں میں بار پا گئے تو فہم قرآن کے سلسلے میں ان کے اقوال پر اعتماد کو سخت نقصان پہنچے گا، چنانچہ انہوں نے اسرائیلیات کو تین قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) وہ اسرائیلی روایات، جن کی صحت ہمارے ہاں کی ہدایت (قرآن و حدیث) سے ہمیں معلوم ہو چکی ہے، ان کی ہم تصدیق کر سکتے ہیں، اسی پر محمول ہے وہ روایت کہ جنگ یرموک ــــ جو مسلمانوں اور رومیوں کے مابین برپا ہوئی، اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شام مسلمانوں کے قبضہ میں آگیا ــــــــ کے موقعہ پر، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو اہلِ کتاب کی کتابیں جن کا بار دو خچروں کے برابر تھا دستیاب ہوئیں، ان کتابوں میں سے عبداللہ بن عمروؓ وہ باتیں بیان کیا کرتے تھے جنہیں وہ صحیح اور درست سمجھتے تھے۔

(۲) ایسی اسرائیلی روایات جن کا دروغ اور باطل ہونا ہمیں معلوم ہے کیونکہ ہمارے پاس اس کے خلاف دلائل موجود ہیں۔ اس قسم کی روایتیں بلاشبہ مردود ہوں گی۔ انہیں کسی طرح قبول نہیں کیا جا سکتا۔

(۳) اس قسم کی اسرائیلی روایتیں جو مسکوت عنہ ہیں، یعنی نہ جن کی صحت کے بارے میں اعتماد و یقین کے ساتھ کچھ کہا جا سکتا ہے، نہ ان کے باطل ہونے کے سلسلہ میں جزم اور وثوق کے ساتھ کوئی بات کہی جا سکتی ہے، ایسے اقوال کی نہ ہم تصدیق کر سکتے ہیں نہ تکذیب لیکن ان روایتوں میں اکثریت ایسی ہے جن سے دین میں کچھ حاصل نہیں ہوتا اور خود علماءِ اہلِ کتاب بھی ان میں مختلف الرائے ہیں، اور اسی اختلاف کے باعث مفسرین میں بھی اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ مثلاً اصحابِ کہف کے نام کیا تھے؟ ان کے کتوں کا رنگ کیا تھا؟ تعداد کیا تھی؟ حضرت موسیٰؑ کا عصا کس درخت کا بنا ہوا تھا؟[۱]

امام صاحبؒ کے تفسیری ماخذ

اصل یہ ہے کہ تفسیر قرآن کے سلسلہ میں امام صاحبؒ

---

[۱] مقدمہ فی اصول التفسیر ص ۲۶ (عربی)، ص ۱۰۰ اردو (ع۔ ح)

تفسیر ماثور کے سوا کچھ اور قبول نہیں کرتے تھے۔ اگر کوئی حدیث یا اثر مل گیا تو بس پھر کسی اور جانب التفات نہیں فرماتے تھے۔ صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ یہ تھے امام صاحبؒ کے تفسیری ماخذ، تفسیر کے معاملہ میں مجرد رائے قبول کرنے سے وہ صاف انکار کر دیتے تھے۔ فرماتے تھے:

"مجرد رائے سے قرآن کی تفسیر کرنا حرام ہے"

اور اس کی دلیل میں احادیث ثابتہ پیش کرتے ہیں، ان کے علاوہ صحابہ و تابعین کے متعدد ایسے آثار لاتے ہیں کہ انہوں نے حدیث نہ ملنے کی صورت میں بعض آیات کی تفسیر کرنے میں توقف کیا۔[1]

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے

مَنْ قَالَ فِی الْقُرْاٰنِ بِغَیْرِ عِلْمٍ فلیتبوأ مقعدہ من النار[2]

قرآن کے بارے میں بغیر علم کے جس نے کچھ کہا اسے چاہیے کہ دوزخ میں اپنا گھر بنا لے۔

ایک اور حدیث ہے:

من قال فی القرآن برایہ فاصاب فقد اخطأ۔[3]

جس نے قرآن کی تفسیر کے سلسلہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی، وہ بات صحیح ہو تو بھی اس نے غلطی کی۔

اسی طرح صحابہؓ بھی اس معاملہ میں بڑے سخت تھے۔ کہ کوئی شخص بلا علم قرآن و حدیث کی تفسیر کرنے بیٹھ جاتے، کیونکہ جو شخص محض اپنی رائے و خیال سے تفسیر کرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے وہ ایسی ذمہ داری اپنے سر لے لیتا ہے، جس کا اسے کچھ علم نہیں۔ اور ایسی راہ چلتا ہے جس کا اسے حکم نہیں دیا گیا، اب اگر وہ اتفاقاً کوئی صحیح بات بھی کر جاتا ہے تو بھی صحابہؓ اسے جاہل اور غلط کار ہی قرار دیتے تھے، کیونکہ سرے سے راہ ہی غلط چلا ہے۔ اس کی مثال اس جج کی ہے جو جہل کی حالت میں لوگوں کے فیصلے کر گزرتا ہے، اور دوزخ میں گرنے کا سامان پیدا کر لیتا ہے۔

---

[1] ایضاً ص ۱۰۱ - ۱۱۱ - ترجمہ اردو (ع - ح)

[2] مشکوٰۃ ص ۳۵ کتاب العلم فصل دوسری بحوالہ جامع ترمذی عن ابن عباسؓ (ع - ح)

[3] اس حدیث کے بارے میں امام ترمذی کہتے ہیں کہ یہ غریب ہے۔ بعض اہل حدیث اس کے ایک راوی سہیل کے بارے میں بھی کلام کرتے ہیں۔ (اصول تفسیر اردو از امام ابن تیمیہؒ ص ۱۰۵)

اگرچہ اتفاق سے اس کا فیصلہ فی نفسہٖ درست ہی کیوں نہ ہو، یہ دوسری بات ہے کہ غلط فیصلہ کی صورت میں یہ جرم ہلکا ہو، یہی وجہ ہے کہ سنتِ صحیحہ کے علم کے بغیر صحابہؓ قرآن کی تفسیر کرنے سے گریز کرتے تھے[1] اس بارے میں ان سے روایات شہرت کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں، چنانچہ صدیق اکبرؓ نے فرمایا:

"کون زمین مجھے اٹھائے گی، اور کون آسمان مجھ پر سایہ کرے گا، اگر کتاب اللہ میں ایسی بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں"

اسی طرح حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ:

"ہم عمر بن الخطابؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، وہ جو قمیص زیب تن کیے تھے اس میں چار پیوند لگے تھے کہ قرآن پڑھتے ہوئے ان الفاظ پر آئے وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا (عبس)، تو کہنے لگے "اَبٌّ" کے کیا معنیٰ ہیں؟ پھر خود ہی فرمایا" یہ خواہ مخواہ کا تکلف ہے، اگر اس لفظ کے معنیٰ تم نہ جانو تو کونسا حرج ہے[2]؟"

یہی احتیاط تابعینؒ کا بھی شعار تھا، ان کے بعض شاگردوں کا کہنا ہے کہ فقہائے مدینہ تفسیر قرآن کے معاملہ کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ ابن سیرینؒ کا قول ہے:

"میں نے عبیدہ سلمانی سے قرآن کی ایک آیت کے بارے میں سوال کیا، انہوں نے کہا" جو لوگ قرآن کا علم جانتے تھے وہ رخصت ہو گئے، اب تفسیر کے معاملہ میں خدا سے ڈرو، اور احتیاط کو اپنا شیوہ بناؤ!

ابراہیم نخعی کہتے ہیں" ہمارے اصحاب تفسیر (بالرائے) سے بچنے اور ڈرتے تھے!

شعبیؒ کا قول ہے" خدا کی قسم! قرآن کی کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس کے بارے میں، میں نے سوال نہ کیا ہو، لیکن وہ تو درحقیقت اللہ تعالیٰ سے مروی ہے؟ مسروقؒ فرماتے ہیں" تفسیر (بالرائے) سے بچو، کیونکہ قرآن تو اللہ تعالیٰ سے مروی ہے[3]!"

ان تصریحات سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک احادیثِ رسول، و اقوالِ صحابہؓ و تابعین سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ تفسیرِ قرآن میں ضروری ہے کہ صرف حدیث

---

[1] اصول تفسیر اردو ص ۱۰۵-۱۰۶ - [2] مقدمہ اصول تفسیر ص ۳۰ (عربی) اردو ترجمہ ص ۱۰۷-۱۰۸ -

[3] ان آثار کا بسط و تفصیل سے مطالعہ کرنا ہو تو امام صاحب کا رسالہ اصول تفسیر ص ۳۱ عربی و ص ۱۱۰-۱۱۱ اردو ملاحظہ ہو - (ع، ح)

نبوی پر اعتماد کیا جائے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی قرآن کے شارح اور اس کے احکام کے مفسر ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو مبعوث ہی اس لیے فرمایا تھا کہ قرآن کو وضاحت کے ساتھ لوگوں کے سامنے پیش فرمائیں۔

واقعہ یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیا سے کوچ فرمایا اور رفیق اعلیٰ سے جا ملے تو آپؐ سارا قرآن بیان فرما چکے تھے، اس کی پوری تفصیل پیش فرما چکے تھے، اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کے معنی یہ تھے کہ (نعوذ باللہ) آپؐ نے فریضۂ رسالت پورے طور پر انجام نہیں دیا، اور دعوت کی تکمیل نہیں فرمائی، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں تھا، پس ضروری ہے کہ ہم اسے تسلیم کریں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی پوری تفسیر اپنے اصحاب کے سامنے بیان کر دی، اور ہم تک جو تفسیر پہنچی ہے وہ انہی کے ذریعہ پہنچی ہے، پس ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لیے صرف قرآن ہی نہیں چھوڑا، اس کی مکمل تفسیر اور مفصل شرح بھی چھوڑی، پس جو شخص تفسیر رسولؐ سے گریز کر کے تفسیر بالرائے اختیار کرتا ہے، وہ خاطی ہے، گمراہ ہے۔

تفسیر بالرائے کے مفاسد قرآن کی تفسیر بالرائے کے خلاف احتجاج کرنے والوں میں امام ابن تیمیہؒ پہلے شخص نہیں ہیں، ان سے پہلے بھی علماء حق یہی باتیں فرما چکے ہیں۔ کیونکہ تفسیر بالرائے ہی نے درحقیقت باطنیہ فرقہ پیدا کیا، اور اس نے قرآن کے ظاہر و باطن معنی الگ الگ قرار دیے، اس طرح تفسیر بالرائے کا دروازہ کھل گیا، جس کی ابتداء عقل میں توغل سے ہوئی، بعد میں بدعت اور غرض پرستی اس کے ساتھ شامل ہو گئی، اس طرح یہ لوگ خود بھی گمراہ ہوئے، اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا، امام ابن تیمیہؒ چونکہ باطنیین کے معاصر تھے، اور ان سے برسرپیکار تھے، انھوں نے اور زیادہ سختی کے ساتھ تفسیر بالرائے کے خلاف محاذ قائم کیا، تاکہ فساد کا ایک سرچشمہ بند ہو جائے۔

امام صاحب تو تفسیر بالرائے کے خلاف یہاں تک گئے ہیں کہ اگر مفسر جادۂ اعتدال کے اندر رہ کر تفسیر بالرائے سے کام لے، اور متشابہات و تاویلات میں فتنہ کی راہ نہ اختیار کرے تب بھی حدیث و آثار سے مدد لیے بغیر مجرد رائے پر اعتماد کا نتیجہ یہ ہوگا کہ قرآن سے اور اس کے مفہوم و معنی سے بُعد پیدا ہو جائے گا، یہی بات امام قرطبیؒ فرماتے ہیں[1]

---

[1] ابو عبد اللہ محمد بن احمد ابن فرح الانصاری القرطبی المالکی وفات ۶۷۱ھ (شذرات ص ۳۳۵ ج ۵) (اح ح)

"جو شخص تفسیر قرآن کے سلسلہ میں جلد بازی سے کام لے کر صرف ظاہری الفاظ پر اعتماد کرتا اور سماع و نقل سے استفادہ کیے بغیر کام لیتا ہے، نیز قرآن مجید کے غریب الفاظ اور الفاظ مبہمہ و مبدلہ[1] کے علاوہ قرآن کے انداز اختصار، حذف، اضمار، اور تقدیم و تاخیر سے بھی ناواقف ہے، تبادر معنی اختیار نہیں کرتا بلکہ صرف عربی دانی پر گھمنڈ کر کے استنباط معانی میں جلد بازی کرتا ہے، اس سے بہت زیادہ غلطیاں سرزد ہوتی ہیں اور وہ ان لوگوں کے زمرہ میں داخل ہو جاتا ہے جو اپنی رائے سے قرآن کی تفسیر کرتے ہیں[2]"

امام غزالیؒ کا مسلک تفسیر کے بارے میں

یہ ہے اصول تفسیر کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا موقف، لیکن حجۃ الاسلام امام غزالیؒ کا مسلک یہ ہے کہ ظاہر قرآن کے سمجھنے میں اگر کوئی نص صحیح موجود ہے تو اس پر اکتفا کرنا چاہیے اور اس کے خلاف نہیں جانا چاہیے، لیکن اگر نص موجود نہیں یا موجود ہے، لیکن پایۂ ثبوت تک نہیں پہنچا تو پھر تو نص بے معنیٰ ہے، اپنی فہم و خرد سے کام لینا چاہیے، کیونکہ اخبار و آثار سے یہ بات ثابت ہے کہ اصحاب فہم کے لیے قرآن میں غور و فکر کی کافی گنجائش ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے کہ:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کوئی ایسی چیز نہیں عطا فرمائی ہے، جسے لوگوں سے چھپایا ہو، سوا اس کے کہ اللہ عز و جل اپنے کسی بندے کو فہم قرآن کی نعمت عطا فرما دیتے[3]"

اس سے ثابت ہوا کہ کتاب اللہ کی فہم کا دروازہ وسیع ہے، خدا جسے چاہے عطا کر دے، بشرطیکہ کوئی شخص علم اور فہم و استنباط کی پوری پوری اہلیت رکھتا ہو، جبکہ وہ فہم و استنباط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد صریح کے مخالف نہ ہو۔

---

[1] الفاظ مبدلہ سے وہ الفاظ مراد ہیں جن کے لغوی معنی کچھ اور ہیں اور اسلامی اصطلاح میں آکر کچھ اور ہو گئے ہیں، جیسے "صلوٰۃ" کے معنیٰ دعا ہیں، لیکن اسلامی اصطلاح میں یہ عبارت ایک خاص ہیئت اور ترکیب کا نام ہے، اسی طرح اور بہت سے الفاظ ہیں۔ (مصنف)

[2] تفسیر قرطبی، ص ۲۹ ج ۱

[3] اس مضمون کی حدیث مشکوٰۃ، کتاب القصاص، ص ۳۰۰ بحوالہ صحیح بخاری نیز حدیث کی دوسری کتابوں میں ہے (رضا)

اپنے مسلک کی تائید میں امام غزالیؒ جو دلائل پیش کرتے ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) قرآن کریم میں جملہ دینی علوم موجود ہیں، بعض صراحت کے ساتھ، بعض اجمالی طور پر، بعض نسبتاً تفصیل سے، لیکن ان سب سے بہرہ ور ہونے کے لیے گہرے غور و فکر کی ضرورت ہے۔ نیز حقائق کی بصیرت بھی لازمی ہے، اور یہ کام صرف اس طرح نہیں بن آسکتا کہ زبانِ سلف پر جو ظواہر تفسیر چلے آرہے ہیں ان پر اکتفا کر لیا جائے، بلکہ ضروری ہے کہ تعمق سے کام لیا جائے، اور استخراج معانی کیا جائے، بشرطیکہ وہ تفسیرِ ماثور کے خلاف نہ ہو، لیکن بہت سے ایسے امور ہیں جو تفسیرِ ماثور سے ماوراء ہیں، جیسا کہ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

من اراد علم الاولین والآخرین فلیتد بر القرآن، — جو شخص یہ چاہتا ہے کہ اولین و آخرین کا علم حاصل کرے، اسے چاہیے کہ قرآن میں تدبر کرے۔

اور ظاہر ہے کہ تدبر فی القرآن کے لیے تعمق فی الفہم ضروری امر ناگزیر ہے، جو ظاہر الفاظ و معانی پر انحصار کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کے لیے اشارات اور مقاصد و مرامی کا سمجھنا بھی ضروری ہے۔

(۲) قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کے صفات و افعال کا بیان بھی ہے، اس کی ذات قدسی کا ذکر بھی ہے، اس کے اسماء حسنیٰ بھی آئے ہیں، ان چیزوں کو سمجھنے کے لیے خانی چیزوں کی مشابہت سے تنزیہ کے ساتھ ساتھ ظواہر پر ہی اکتفا کیے بغیر فہم و تدبر کی بھی ضرورت ہے تاکہ بیانِ مختلف کو جمع کیا جا سکے، اور قولِ مختلف کی نفی کی جا سکے۔

(۳) آثارِ سلف بھی اس مسلک کی تائید میں موجود ہیں کہ قرآن کے سمجھنے کے لیے فہم و تدبر سے کام لینا چاہیے، چنانچہ حضرت علیؓ کا ارشاد ہے:

کہ جس نے قرآن کو سمجھا، اس کے ہاتھ میں سارے علوم کی کنجی آگئی!

ظاہر ہے یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک فہم میں تعمق سے کام نہ لیا جائے۔

(۴) خود قرآن کریم کی آیات تعمق فی الفہم کی دعوت دیتی ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا ۔ (البقرہ۔ ۲۷۰) — اور جسے حکمت دی گئی، اسے خیرِ کثیر دیا گیا۔

مفسرینِ سلف "حکمت" کی تفسیر کرتے ہوئے اس کے معنی فہم قرآن کے بیان کرتے ہیں، تو جب خدا تعالیٰ خود فہم قرآن کو خیر کثیر سے تعبیر فرماتا ہے تو ظاہر ہے اس طرح

وہ ان لوگوں کو جو فہم و تعمق پر قادر ہیں، بحث و تامل اور غور و تفکر کی دعوت دیتا ہے۔

(۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عباسؓ کو دعا دی: اللھم فقھہ فی الدین وعلّمہ التاویل[1] "اے خدا، ابن عباسؓ کو دین کی سمجھ اور تاویل کی فہم عطا کر"۔ ظاہر ہے یہاں تاویل سے مراد قرآن کی تفسیر ہی ہے، اور اس کی عبارت اور غایت کے اشاروں کو سمجھنا، اور اگر تفسیر محدود ہوتی صرف ان اقوال تک جو وارد ہوئے ہیں، تو آپ ابن عباسؓ کے لیے "علّمہ" (اسے سکھا دے) کے بجائے "حفظہ" (اسے یاد کرا دے) فرماتے۔[2]

امام غزالیؒ کی نکتہ چینی امام غزالیؒ نہ صرف یہ کہ تفسیر بالرائے کرنے والوں کی تائید کرتے ہیں بلکہ ان لوگوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں جو صحابہؓ اور تابعینؒ سے منقول تفسیر کو پسند کرتے ہیں اور اس سے تجاوز نہیں کرنا چاہتے۔

غزالیؒ کے وجوہ تنقید مندرجہ ذیل امور ہیں:

(۱) اگر یہ درست ہے کہ آنحضرتؐ نے قرآن کی ساری تفسیر بیان فرما دی ہے تو ضروری ہے کہ سلف سے جو کچھ بھی تفسیر کے سلسلہ میں مروی ہے وہ سند صحیح کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا ہو، اور سب کا سب آپؐ سے سنا ہوا ہو، لیکن یہ بات قرآن کے صرف بعض حصوں کے بارے میں تو درست ہے، سارے قرآن کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، اور جب صورت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کی سارے قرآن کی تفسیر کا صرف کچھ حصہ ہی ہم تک پہنچا تو ہمیں چاہیے کہ باقی حصہ کے بارے میں آنحضرتؐ سے منقول تفسیر کی روشنی میں ہم تفسیر سمجھنے کی کوشش کریں۔

(۲)۔ یہ کہ صحابہؓ سے منقول جو تفسیر مرفوعاً ثابت نہیں، لامحالہ اسے تفسیر بالرائے[3] قرار

---

[1] فتح الباری ص ۸۰ ج ۱۔ شرح باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم اللھم علمہ الکتاب (ع۔ ح)

[2] یہ دلائل ہم نے امام غزالیؒ کی کتاب احیاء العلوم سے اخذ کیے ہیں۔ ملاحظہ ہو ص ۲۶۲، ۲۹۱، ۲۹۰ ج ۱۔

[3] صحابہؓ کی تفسیر کو "بالرائے" کہنا درست نہیں، خصوصاً تفسیر بالرائے کے اس معنی کی رو سے جو خود امام غزالیؒ نے کیے ہیں (جیسا کہ مصنف ان سے ابھی نقل کریں گے)۔ کیونکہ صحابہ خود اہل زبان تھے اور عربی مبین پر عبور رکھتے تھے۔ ان کے سامنے آیاتِ قرآنی نازل ہوئیں۔ نیز بنابریں ہر آیت کے پس منظر سے ان کو پوری واقفیت تھی۔

(بقیہ برصفحہ ۳۵۱)

دیا جائے گا، اور جب انہوں نے ایک طرح ڈال دی ہے تو مناسب ہے کہ ہم بھی ان کے راستہ پر چلیں، اور تفسیر میں ان کے افکار و آراء سے اسی طرح مستفید ہوں جس طرح فقہ میں ان سے استفادہ کرتے اور عربیت میں ان کو حجت سمجھتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بات بھی اس امر میں مانع نہیں ہے کہ ہم قرآن کو اپنے اجتہاد[1] سے سمجھنے کی کوشش کریں، بشرطیکہ صحیح علمی بنیادوں پر قرآن فہمی کی قابلیت کسی شخص میں پیدا ہو چکی ہو۔

(۲) بعض آیات کی تفسیر میں صحابہؓ اور تابعین کے اقوال میں اختلاف ہے، اور یہ اقوال اس درجہ مختلف اور متضاد ہیں کہ ان میں جمع و تطبیق کسی طرح ممکن نہیں[2]، ان تمام اقوال

(بقیہ حاشیہ ۳۵۰) قرآن سے ان کا علمی شغف اور عملی ذوق، حصول رضائے الٰہی کے لیے ان کی تڑپ، اس نوعیت کے امور ایسے ہیں۔ جن سے بلا خوف یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کی قرآنی تشریحات کا سرچشمہ "رائے" نہیں بلکہ "علم و یقین" ہوتا تھا۔ جب یہ بات ہے تو ان کی حجیت اور مخالفت کے عدمِ جواز میں شبہ ہی کیا ہو سکتا ہے۔ الاتقان میں زرکشی (محمد بن بہادر المتوفی ۷۹۴ھ) سے نقل کیا گیا ہے: هم اهل اللسان ولا شك في اعتماده وبما شاهده من الاسباب والقرائن فلا شك فيه (ص ۱۸۲ ج ۲) امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں: "جب قرآن و حدیث سے تفسیر نہ ملے تو اس کی جستجو اقوالِ صحابہ سے کرنی چاہیے کیونکہ مخصوص قرائن و حالات کے مشاہدے کی وجہ سے وہ قرآن کو سب سے زیادہ جاننے والے اور مکمل فہم اور عمل صالح کے مالک تھے" (رسالہ اصولِ تفسیر اردو ص ۹۵ عربی ص ۲۵)۔ امام صاحب نے تفسیر صحابہ کی استنادی حیثیت کو اکثر جگہ ناقابلِ تردید دلائل سے واضح کیا ہے۔ مثلاً امام غزالیؒ کی تین کتابوں پر ۔۔۔ مشکوٰۃ الانوار، جواہر القرآن، فیصل التفرقہ ۔۔۔ اپنی کتاب بغیۃ المرتاد یعنی سبعینیہ میں جو بھرپور تنقید کی ہے اس میں بھی اس مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے، شاید مصنف کے تاویلِ باطل کی طرف رجحان کے باعث حضرت امام ابن تیمیہؒ کا نقطۂ نگاہ پوری طرح سامنے نہ آ سکا۔ (ع ۔ ح)

[1] قرآن میں تدبر، غور اور اجتہاد ضرور کرنا چاہیے کہ فہم قرآن کے لیے یہ چیزیں لازمی ہیں لیکن اجتہاد کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کسی بارے میں سلف کی تفسیر موجود ہو تو "اجتہاد" کے زور میں اس کی مخالفت کی پروا نہ کی جائے۔ اہلِ سنت و حدیث اور اہلِ بدعت میں امتیاز یہ ہے کہ ثانی الذکر اپنے مزعومہ عقائد کے دلائل یا مطابقت تلاش کرنے کا نام "اجتہاد" رکھتے ہیں اور تفسیر سلف کو خاطر میں نہیں لاتے۔ جبکہ اول الذکر اس کو قطعاً جائز نہیں رکھتے۔ امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:۔

"ضروری ہے کہ ہر چیز کو اس کے اصل رنگ میں دیکھا جائے۔ اور حق کو باطل کے

(بقیہ بر صفحہ ۳۵۲)

مختلفہ کی سماعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے محال ہے، ان میں سے اگر ایک قول رسول کریمؐ سے سُنا گیا ہے تو باقی خود بخود رد ہو جاتے ہیں، اور اس بات کا صحیح علم نہیں کہ کونسا قول قبول کیا جاتے اور کو نسا رد کر دیا جاتے؛ اس لیے کہ آنحضرتؐ سے جو قول، ان

(بقیہ ۳۵۱) ساتھ نہ ملایا جاتے۔ کسی آیت کی تفسیر میں صحابہؓ، تابعینؒ اور ائمہ کے اقوال کے موجود ہوتے ہوتے جب لوگ اپنے ٹھہرائے ہوئے مذہب کی بنیاد میں دوسری تفسیریں کرنے لگیں اور ان کا مذہب صحابہؓ و تابعینؒ کے مذاہب کے مطابق نہ ہو تو وہ لوگ اپنی اس غرض کے لیے معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کے شریک کار بن جاتے ہیں۔ غرضکہ جو کوئی صحابہؓ و تابعینؒ کے مذہب اور ان کی تفسیر سے ہٹ جاتا اور مخالف مسلک اختیار کرتا ہے وہ غلطی کرتا بلکہ بدعتی بن جاتا ہے۔" (رسالہ اصول تفسیر عربی ص ۲۳-۲۴۔ ایضاً اردو ص ۸۸) (ع-ح)

۲۵۲ (صفحہ سابق) یہ بات بھی بلا تحقیق کہی گئی ہے، صحابہؓ کی تفسیر میں ہرگز تضاد نہیں، نہ ایسا جوہری اختلاف کہ جمع و تطبیق ممکن نہ ہو سکے، امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"سلف کے مابین تفسیر میں اختلاف کم ہوا ہے۔ اور جو صحیح طور پر ان سے مروی ہے وہ تنوع کا ہے، تضاد کا نہیں، اور اس کی صورتیں عام طور پر یہ ہیں:۔

(۱) ایک بزرگ نے مطلب ظاہر کرنے کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو دوسرے شخص کے الفاظ سے مختلف ہیں اور مطلب کے اس حصے پر دلالت کرتے ہیں جس پر دوسرے کے لفظ دلالت نہیں کرتے مگر دونوں کے الفاظ کا مسمیٰ ایک ہی ہے۔ مثلاً ایسے اسماء جو ایک ہی مسمیٰ کے مختلف صفات کو ظاہر کرتے ہیں۔" (رسالہ اصولِ تفسیر اردو ص ۱۵ عربی ص ۶)

(۲) "ہر مفسر اسم عام کی کسی ایک نوع کا مثال کے طور پر تذکرہ کر دیتا ہے تاکہ سامع کا ذہن پوری نوع کی طرف منتقل ہو جاتے، یہ مقصد نہیں کہ اس نوع کی جامع مانع تعریف کی جاتے۔" (ایضاً ص ۲۵-۲۶، اصول تفسیر عربی ص ۸)

(۳) کبھی خود لفظ کی وجہ سے اختلاف پیدا ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ لفظ کے معنی ایک سے زیادہ ہوتے ہیں جس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ لغت میں لفظ ایک سے زیادہ معانی کے لیے مشترک ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اصل میں تو لفظ کے معنی متعین ہیں، مگر اس سے مراد معنی کی کوئی ایک نوع یا ایک شخص بنایا جاتے" (ایضاً ص ۳۲-۳۳۔ عربی ص۱۰) (باقی بر ۳۵۳)

اقوالِ مختلفہ میں سے ستا گیا ہے وہ غیر متعین اور غیر معروف ہے، اور یہ بات دو صورتوں سے خالی نہیں۔

(۱) ان اقوال میں سے جو اقوال رسول اللہؐ سے سنے ہوتے نہیں، وہ صحابہ کا اپنا فہم سمجھے جائیں گے، پس جس شخص کو خدا نے فہم و خرد کی نعمت عطا کی ہے، لغت اور سنت کا علم جسے حاصل ہے، جو اسلام کے قواعد اور اصول کا رمز آشنا ہے، وہ بھی صحابہ کی تقلید کرتے ہوئے اپنے فہم سے کام لے کر تفسیر کر سکتا ہے[1]

(۲) تفسیر کے سلسلہ میں جو شخص سختی کے ساتھ آثارِ سلف کی حد سے تجاوز نہیں کرتا وہ بھی سلف کے اقوالِ مختلفہ کو سامنے رکھ کر استنباط اور ترجیح سے کام لیتا ہے، اور یہ اختیار و تمیز بجز فہم بالرائے کے اور کیا ہے؟ بلکہ یہ تو کچھ اس سے بھی بڑھ کر ہے، اس لیے کہ وہ تفسیر میں صحابہؓ کے آراء پر حکم لگاتا ہے، اور ظاہر ہے ان میں سے کسی کو بر سر غلط سمجھے گا اور

وتجدید علمائے تفسیر سلف کے مختلف اقوال کو دیکھ کر بے علم لوگ اس وہم میں مبتلا ہو جاتے ہیں کہ ان کا آپس میں اختلاف ہے، اور اس وہم کی بنا پر ان اقوال کو اختلافات کہہ کر پیش کرنے لگ جاتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہوتا ہے۔" (الفیناص ۴، ۱۰)

یہ چند اقتباسات ان کی سیر حاصل بحث کا ملخص ہیں۔ امام صاحبؒ نے مثالوں سے اس مسئلہ کی پوری پوری وضاحت کر دی ہے:

امر واقعہ یہ ہے کہ جو شخص بھی کلامی موشگافیوں اور جانب دارانہ نظریات سے خالی الذہن ہو کر تفسیر ابن جریر اور تفسیر ابن کثیر میں سلفِ امّت کی تفسیروں کو دیکھے گا، اس کو علامہ غزالیؒ کے کلام کی رکاکت اور امام ابن تیمیہؒ کی تحقیق کی صداقت صاف نظر آ جائے گی۔ واللہ الموفق۔ (ع، ح)

[1] دیکھنے میں یہ بات شاید کچھ وزنی معلوم ہو لیکن اگر ذرا تعمق فکر سے کام لیا جائے تو اس کا کھوکھلا پن صاف ظاہر ہو جاتا ہے۔ صحابہؓ کا فہم اپنی پشت پر قرائن حجیت کی مضبوط دلیل رکھتا ہے۔ دوسروں کو لغت خدا جانے کتنے واسطوں اور کیسے مراحل طے کر کے پہنچے گی، لیکن صحابہؓ کے وہ گھر کی چیز تھی، سنتِ رسولؐ کا علم صحابہؓ سے بڑھ کر کسے ہو سکتا ہے۔ مزید یہ کہ ہر آیت کے پس منظر سے وہ عموماً واقف تھے رہے اسلام کے قواعد و اصول؟ سو ان کے رمز آشنا بھی سلف سب سے زیادہ تھے، ظاہر ہے ان سے کوئی بات بھی بعد میں آنے والوں کو کیسے میسر آ سکتی ہے کہ وہ صحابہ کی تفسیر کی مخالفت کرنے کے لیے صحابہؓ کی تنقید کو مشغلہ بنا لیں۔ (ع۔ ح)

کسی کو بربہر صواب، پس جس شخص نے تفسیر بالرائے کو اپنے اوپر حرام کر لیا ہے وہ یہ فریضہ کیونکر انجام دے سکتا ہے؟ [۱]

تفسیر بالرائے امام غزالیؒ کے نزدیک امام غزالیؒ نے یہ تصریح بھی کی ہے کہ تفسیر بالرائے کس موقع پر ناجائز اور نادرست ہے؟ وہ فرماتے ہیں:

> "یہ کہ آیت کے موضوع زیر بحث سے متعلق کسی شخص نے پہلے سے کوئی رائے قائم کر لی ہو، اور اسی کی جانب میلان و رجحان ہو، اب وہ آیات قرآنی کی تاویل اس طرح کھینچ تان سے کرے کہ وہ اس کی رائے کے مطابق ہو جائے، تاکہ اپنی تصحیح غرض کے لیے اس سے حجت اور دلیل قائم کر سکے اور اگر اس کی مخصوص رائے اور رجحان کا سوال نہ ہوتا تو پھر وہ آیت زیر بحث کی تفسیر و تاویل کی طرف توجہ بھی نہ کرتا، پھر بالعموم یہ تفسیر بالرائے اس علم کے ساتھ ہوتی ہے کہ آیت زیر بحث سے وہ مراد نہیں ہے جسے ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے، لیکن اس کے باوجود اپنی بدعت کو صحیح اور جائز ثابت کرنے کے لیے حریف کو اقتباس میں مبتلا کر کے وہ آیات قرآنی سے احتجاج کرتا ہے، اور کبھی یہ تفسیر بالرائے جہالت پر مبنی ہوتی ہے لیکن آیت زیر بحث اگر محتمل ہوتی ہے یعنی اس سے دونوں پہلو ثابت ہو سکتے ہیں تو اس کی فہم اپنے اغراض کے توافق پر مائل ہوتی ہے، اور آیت کا مفہوم اپنی غرض اور ہوا کے

---

[۱] تفسیر بالرائے" تو حرام ہی ہے مگر یہ تدبر فی القرآن ہے، تفسیر بالرائے نہیں، جیسا کہ ابھی ابھی اوپر کسی حاشیہ میں گزرا ہے، صحابہ کی تفسیروں میں اختلاف تضاد نہیں ہے، ان کے مختلف تفسیری اقوال سامنے رکھنے سے ان میں تطبیق ہو سکتی ہے، اور بعض صورتوں میں ترجیح، آخر احادیث شریفہ کے بظاہر مختلف ہونے کی صورت میں بھی ترجیح و تطبیق کی کوشش کی ہی جاتی ہے، اختلاف دیکھ کر حدیث پاک کو کوئی مسلمان تو چھوڑ نہیں سکتا ـــ یہی امام ابن تیمیہؒ کا کہنا ہے کہ تفسیر صحابہؓ کی موجودگی میں کسی دوسری تفسیر کی ضرورت نہیں لیکن اختلاف نظر آجائے تو ایسا نہیں کرنا چاہیے، کہ ان کی تفسیر کو ترک کر کے تفسیر میں اپنے تیر تکے چلانے شروع کر دیئے جائیں بلکہ اسی کو حل کرنے کی کوشش کی جائے۔ (ع۔ح)

[۲] یہ تصریحات امام غزالیؒ کی کتاب احیاء العلوم سے ماخوذ ہیں، ملاحظہ ہو ص ۲۹۱، ج ۱ - (مصنف)

سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی رائے کی جانب کے پہلو کو ترجیح دیتا ہے اور اس طرح تفسیر بالرائے کا ارتکاب کرتا ہے یعنی یہ وہ رائے ہے کہ اگر پہلے سے اس نے نہ قائم کرلی ہوتی تو وہ تفسیر کا یہ پہلو نہ اختیار کرتا اور نہ اس طرح ترجیح دیتا۔

لوگوں کو بہکانے اور اپنے مذہب باطل کی ترویج کے سلسلہ میں اس طرز کار کو باطنیہ نے خوب خوب استعمال کیا۔ انہوں نے قرآن کو اپنی رائے اور مذہب کے موافق ثابت کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا، حالانکہ اچھی طرح جانتے تھے کہ آیات قرآنی کا جو مفہوم یہ لے رہے ہیں وہ قطعاً مراد نہیں ہے۔ یہی وہ مواقع ہیں جہاں تفسیر بالرائے ممنوع ہے، کیونکہ ایسے مواقع پر رائے سے مراد رائے فاسد ہے، جو ہوا و ہوس سے تو مطابقت رکھتی ہے۔ لیکن اجتہاد صحیح سے جسے کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔[1]

(۲) دوسرا موقع جہاں تفسیر بالرائے غزالیؒ کے نزدیک ممنوع ہے یہ ہے کہ عربی الفاظ کے محض لغوی ترجمے پر بھروسہ کرکے تفسیر قرآن میں جلد بازی سے کام لیا جائے، باوجودیکہ زیر بحث موضوع سے متعلق منقولی تفسیر (احادیث و آثار) کا اسے ذرا علم نہ ہو، نہ ایک آیت کو دوسری آیت سے سمجھنے کی کوشش کی جائے، نہ یہ معلوم ہو کہ بعض عربی الفاظ کے معنی اسلامی اصطلاح اور عرف میں کیا سے کیا ہو گئے ہیں؟ نیز اسالیب استنباط سے متعلق بھی واقفیت نہ ہو، نہ یہ پتہ ہو کہ کب مقید پر مطلق کا حمل کیا جاتا ہے؟ کب خاص پر عام کا حمل ہوتا ہے؟ مواضع اضمار و حذف کا بھی کچھ پتہ نہ ہو، تقدیم و تاخیر کے بارے میں کچھ نہ معلوم ہو، غرض قرآن کے اسالیب معجزہ سے متعلق کچھ بھی پتہ نہ ہو اور تفسیر کا شغل شروع کر دیا جائے! — یہ ہے وہ تفسیر بالرائے جو غلطی، گمراہی اور زیغ کا سبب ہوتی ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اسے تفسیر بالرائے سے زیادہ یہ کہنا درست ہے کہ یہ نرا اجسارت اور یوں ہی تیر تکے چلانا ہے جو بہر صورت نہایت ہی قبیح بات ہے۔

صرف نقل پر اعتماد کافی نہیں | غزالی، قرطبی، اور بہت سے دوسرے اکابر کا یہ خیال بھی ہے کہ فہم قرآن میں صرف نقل پر اعتماد و اقتصار درست نہیں ہے

---

[1] احیاء العلوم ۱ ج ۲۶۱-

جس طرح صرف رائے پر اعتماد کرنا غیر مناسب ہے، صحیح اور درست طریقہ یہ ہے کہ فہم قرآن کے سلسلہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو کچھ مروی اور ماثور ہے اس پر اعتماد کیا جائے۔ خصوصاً ظاہر الفاظ کی دلالت کے بارے میں صحیح سند سے ثابت شدہ نقل ہی اعتماد کے لائق ہے لیکن منقولات اور دلالاتِ لغویہ کے پہلو بہ پہلو فہم و عقل کو کام میں لانا چاہیے تاکہ قرآن کریم کے دُور رس، وسیع اور گہرے معانی کا استخراج کیا جا سکے، اور کونی امور نفسی حقائق کی گہرائیوں میں ڈوب کر گوہر مقصود کو حاصل کیا جائے۔ ظواہر کونیہ کا ادراک، عقل اگر صحیح طور پر کرے گی تو قرآن میں رہنما اشارے بھی ضرور ملیں گے۔ شاید یہی وہ حقیقت ہے جس کی طرف بعض صحابہؓ نے اشارہ فرمایا ہے، مثلاً حضرت ابو درداءؓ فرماتے ہیں:

لا یفقہ الرجل کل الفقہ حتی یجعل للقرآن وجوھاً[1] — کوئی شخص فقیہ نہیں بن سکتا جب تک وہ قرآنی الفاظ کے مختلف استعمالات کا علم نہ حاصل کرے۔

حافظ ابن حبان، ابن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:

ان للقرآن ظاھراً و باطنا وحداً و مطلعاً۔ — قرآن کے ظاہری معانی بھی ہیں اور دقیق نکتے بھی حلال و حرام کے مسائل بھی ہیں اور وعدو وعید بھی

یہاں قرآن کے دوسرے پہلو یعنی "باطن" سے مراد وہ باطن نہیں ہے جو حضرات شیعہ کے نزدیک صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصیاء کے ساتھ خاص ہے، بلکہ یہاں باطن سے مراد قرآن کا وہ اشارۂ بیانیہ ہے جو حقائق کونیہ، نفسیہ اور تشریعیہ وغیرہ سے متعلق ہے۔ یہ وہ امور ہیں جنہیں کوئی دقیقہ رس عالم ہی اپنی بصیرت کی روشنی میں سمجھ سکتا ہے، وہ بصیرت جو نورِ الٰہی سے مستنیر ہو، اور جو استقامتِ فکر، اور عقل رسا کی حامل ہو۔ امام غزالیؒ نے اس سلسلہ میں یہ بھی لکھا ہے:

---

[1] الاتقان للسیوطی ص ۱۴۱۔ جلد اول۔ "وجوہ" وجہ کی جمع ہے۔ مطلب یہ کہ قرآن میں بعض الفاظ کے موقع و محل کے لحاظ سے مختلف اطلاقات و استعمالات ہیں۔ "فقہ قرآنی" کے لیے جن کا علم ضروری ہے" علامہ سیوطی نے ایک مستقل فصل میں ایسے الفاظ جمع کر دیئے ہیں (ص ۱۴۱۔ ۱۴۴ ج ۱) مثلاً "ذکر"، "ہدایت" کن کن معنوں میں آئے ہیں۔ بنابریں علامہ غزالیؒ نے حضرت ابو الدرداءؓ کا قول برمحل ذکر نہیں فرمایا ہے۔ حقیقت مجردہ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ (ع۔ح)

"ظاہر تفسیر میں نقل و سماع لابدی اور لازمی ہیں تاکہ انسان غلطی اور کجی سے محفوظ رہے، اس کے بعد ہی انسان وسعتِ فہم وادراک اور استنباط و استخراج سے آشنا ہو سکتا ہے، جو شخص اسرارِ قرآن کے فہم کا دعویٰ کرتا ہے، اور تفسیر ظاہر سے ناآشنا ہے اس کی مثال اس شخص کی سی ہے، جو دروازے میں سے گزرے بغیر اندرونِ خانہ پہنچ جانے کا مدعی ہو، یا جو یہ کہتا ہو کہ میں ترکوں کا کلام سمجھ لیتا اور ان کے مقاصد پہچان لیتا ہوں، حالانکہ وہ ترکی زبان سے ناآشنائے محض ہو۔"[1]

اسرارِ قرآن اور اس کے باطنی پہلو کے فہم وادراک کے بارے میں آگے چل کر امام غزالیؒ فرماتے ہیں :-

"یہ اسرار انہی علماء پر منکشف ہوتے ہیں جن کا علم راسخ ہے، وہ بھی بقدر علم و صفائے قلب، اور علم و صفائے قلب کی ترقی کی بھی ایک حد ہے، ورنہ تمام اسرارِ قرآنی کا سمجھ لینا ناممکن ہے، اگرچہ سمندر روشنائی اور اشجار قلم کیوں نہ بن جائیں کیونکہ اللہ عزوجل کے کلمات کے اسرار و حِکَم کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

یہ وجہ ہے کہ ظاہر تفسیر میں اشتراک معرفت کے باوجود فہم قرآن کے سلسلہ میں لوگوں کے درمیان تفاوت پایا جاتا ہے، کیونکہ تفسیر کا صرف ظاہری پہلو، دوسرے پہلوؤں سے انسان کو بے نیاز نہیں کر سکتا۔"[1]

حاصل یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے اندازِ تحقیق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی تفسیر کے معاملہ میں رائے و قیاس سے دُور بھاگتے ہیں، لیکن امام غزالیؒ حدیث و آثار کے ساتھ تفسیر کو مقید نہیں مانتے تاہم احادیث و آثارِ صحیحہ و ثابتہ کا تفسیر بالرائے سے مقابلہ وہ بھی جائز نہیں سمجھتے کہ رائے و قیاس سے حدیث و اثر صحیح مسترد کر دیے جائیں، نیز ان کے نزدیک تفسیر کے لیے ضروری ہے کہ قرآن کے اپنے اسلوب کے علاوہ لغتِ عربی کے اسالیب، احادیثِ صحیحہ، عام، خاص، مطلق، مقید اور حذف و اضمار وغیرہ میں مہارت حاصل ہو ان کے نزدیک اس نوعیت کے منقولی علم کی بنیاد مضبوط کرنے کے بعد اسرارِ قرآنی کے سمندر میں غوّاصی کرنی چاہیے۔[2]

---

[1] احیاء العلوم ص ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ج ۱

[2] مگر عملاً غزالیؒ اس اصول کے پابند نہیں، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ نے متعدد جگہ ثابت کیا ہے۔ (ع-ح)

امام ابن تیمیہ اور اسرارِ قرآنی لیکن کیا اسرارِ قرآنی کو سمجھنے اور ان پر غور کرنے اور قرآن کے معانی اور اسرار پر تدبّر و تفکّر کے معاملہ میں امام ابن تیمیہ رح تنگ دل اور تنگ نظر تھے؟

نہیں ہرگز ایسا نہیں ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ احکامِ قرآنی کے اسباب و علل کے استنباط۔ اور ان کے غایات و مقاصد کی معرفت کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہ رح کی روش یہ ہے کہ وہ ظاہر معنی کے پیچھے بھی دیکھتے ہیں، کتاب و سنت کے زیر سایہ رہبری کرتے ہوئے غوصِ عمیق سے کام لیتے ہیں وہ صرف ظواہرِ الفاظ تک محدود نہیں رہتے بلکہ مقاصد و غایات اور مصالح تک پہنچنے کے لیے فکر و تدبّر کی رہنمائی میں آگے بڑھتے ہیں۔ ان کے نزدیک قرآن کریم کی جو آیتیں امورِ کونیہ و نفسیہ سے متعلق ہیں وہ ہمہ گیر پہلوؤں کی حامل ہیں، جن سے قرآن کے احکام اور اس کے دقیق معانی پر روشنی پڑتی ہے۔ جب بات یہ ہے تو ایسا سمجھنا درست نہیں کہ امام ابن تیمیہ رح ان سب چیزوں سے گریزاں تھے، وہ فکر و تامل کو بدعت سمجھتے تھے۔ یہ امور قرآن کے اسالیبِ بلاغت کا حصہ اور اعجازِ قرآنی کا ایک جز ہیں، امام ابن تیمیہ رح کی نظرِ عمیق سے کیسے مخفی رہ سکتے تھے۔ ان کا مسلک صرف سلبی ہی نہیں تھا، وہ قرآن کے اشارات و غایات قریبہ و بعیدہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے، مثلاً قرآن میں آیا ہے

اَلطَّیِّبٰتُ لِلطَّیِّبِیْنَ (سورۂ النور) "پاک نہاد عورتیں پاکباز مردوں کے لیے ہیں"

اس سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ مرد اور عورت کا اجتماع بغیر نکاح صحیح و شرعی کے کمزور اور بے ربط ہے۔ اجتماع قوی وہی ہوتا ہے جس سے دلی ربط مضبوط ہو سکے۔ چنانچہ امام صاحب رح اوپر کی آیت سے مذکورہ استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے کہ "پاک نہاد عورتیں پاکباز مردوں کے لیے ہیں" یہ بات صاف معلوم ہو رہی ہے، دوسری بات یہ نکلتی ہے کہ فاجر لوگوں کے ساتھ ربط و تعلق، اور رشتۂ ازدواج جائز نہیں، کیونکہ رفاقت، دوستی، ربط و تعلق، رشتہ و پیوند کے تعلقات، برادرانہ مراسم، صرف انہی لوگوں کے ساتھ جائز ہیں جو احکامِ الٰہی کی اطاعت کرتے ہوں۔ چنانچہ سننِ اربعہ کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

لَاتُصَاحِبْ اِلَّا مُؤْمِنًا وَّ لَا يَاكُلْ طَعَامَكَ اِلَّا تَقِيٌّ[1]

مومن کے سوا کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ خدا ترس آدمی کے سوا کسی کو اپنا کھانا نہ کھلاؤ"!

کوئی شبہ نہیں، امام صاحبؒ نے یہ جو مفہوم لیا ہے وہ آیۂ کریمہ کے اشارۂ بعیدہ و قریبہ سے ثابت ہوتا ہے۔

ابن تیمیہؒ اور غزالیؒ کا سبب اختلاف (اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ) امام ابن تیمیہؒ اور امام غزالیؒ کے مابین تفسیر بالرائے کے سلسلہ میں اختلاف کیا ہے؟

میرا خیال ہے کہ امام غزالیؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے مابین جو اختلاف ہے وہ دو امور پر مشتمل ہے[2]

ا۔ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک تفسیر ظاہر کا معنیٰ یہ ہے کہ آثار پر اعتماد کیا جائے، خواہ وہ آثارِ صحابہؓ ہوں، یا آثارِ تابعینؒ۔ اس کے بعد وہ لازم معنیٰ پر غور کرتے ہیں جو اندازِ کلام سے ثابت ہوتا ہے لیکن اسے بھی وہ دین کے بنیادی مزاج، احادیثِ صحیحہ اور آثار کے تحت نظر رکھتے ہیں۔ جیسا کہ آیت سابقہ کے سلسلہ میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان لوازم کا پورا پورا لحاظ رکھنے کے ساتھ وہ اپنے مسلک کی تائید میں احادیثِ نبویہ بھی پیش کرتے ہیں اور آثار کی روشنی سے اصل معنیٰ ڈھونڈ نکالتے ہیں، اور اس کے پہلو بہ پہلو اسرارِ بلاغت اور دلائلِ اعجاز تک پہنچ جاتے ہیں۔

اس کے برعکس امام غزالیؒ کا موقف یہ ہے کہ وہ کسی زیرِ تفسیر آیت کے سلسلہ میں صرف اُن ہی روایات کو مانتے ہیں جو سند صحیح کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوں، بس وہ یہیں رُک جاتے ہیں (یعنی آثارِ صحابہ و تابعین کو نہیں مانتے)۔ صحیح و مرفوع حدیث کی

---

[1] تفسیر سورۂ نور لابن تیمیہؒ ص ۳۳۔ طبع مصر۔

[2] امام ابن تیمیہؒ کی تصانیف کے مطالعہ کے بعد اس سلسلے میں دونوں بزرگوں کا اختلاف سمٹ سمٹا کر آیات صفاتِ الٰہیہ، امورِ معاد، وحی، ملائکہ اور بعض دوسرے مابعد الطبیعی مسائل میں رہ جاتا ہے، امام صاحبؒ ان میں صحیح منقولی تفسیر سے روگردانی جائز نہیں سمجھتے، اور علامہ غزالیؒ اس مسلکِ سنت و حدیث کے خلاف ہیں بلکہ وہ خود مضطرب و متردد ہیں۔ جیسا کہ مصنف خود آئندہ ذکر کریں گے۔ (ع۔ ح)

عدم موجودگی میں وہ خود غور و فکر کی اجازت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تدبر کا سلسلہ اس حد سے ماوراء بھی جاری رہتا ہے۔ بشرطیکہ کسی امر شرعی کی مخالفت لازم نہ آئے[1]

(۲) امام ابن تیمیہؒ آیات صفاتِ الٰہی کے بارے میں سلف صالح کے طریق و فہم سے آگے قدم نہیں بڑھاتے۔ اس معاملہ میں انہوں نے جو اصول بنا لیا ہے اس سے ایک ذرہ برابر نہیں ہٹتے، وہ اسے کسی طرح بھی گوارا نہیں کر سکتے کہ آیاتِ صفات کے سلسلہ میں صحابہؓ سے جو توضیح وارد ہو چکی ہے اس کے علاوہ کچھ سوچیں یا غور کریں۔

اگرچہ بعض دفعہ جب کسی آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں کوئی اثر نہیں ملتا یا آثارِ واردہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا ہو تو امام ابن تیمیہؒ اپنی رائے سے کام لیتے ہیں لیکن آیاتِ صفات کا جہاں تک تعلق ہے، وہ اقوالِ صحابہؓ کی حد سے ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے، اس باب میں اتنے سخت وہ اس لیے ہیں کہ آیاتِ صفات، عقیدہ وحدانیت کا بیان ہیں، اور یہ بات قطعاً محال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تفسیر نہ بیان فرمائی ہو، پھر جن لوگوں نے رسول اللہ سے یہ تفسیر معلوم کی ہے وہ صحابہؓ ہیں۔

تفسیر آیات صفات میں سلف کا کوئی اختلاف نہیں

اس کے علاوہ امام صاحب کی یہ تحقیق بھی ہے کہ اگرچہ قرآن کی دوسری آیات کی تفاسیر میں صحابہ کا باہم اختلاف ہے[2] لیکن جہاں تک آیات صفات کا تعلق ہے، ذرا اختلاف

---

[1] حسب تصریح امام ابن تیمیہؒ علامہ غزالیؒ خود عموماً ایسا نہیں کرتے بلکہ فلسفی اور کلامی مزعومات، نظریات، مسلمات اور اصطلاحات کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کرتے ہیں ظاہر ہے کہ صحیح منقول تفسیر سے ان کا ٹکراؤ ہوگا جب ایسی صورتِ حالی پیدا ہو جاتی تو علامہ غزالیؒ نقل کا یا تو کسی نہ کسی طرح انکار کر جائیں گے یا اس کی تاویل کر کے مزعومہ نظریات کلامیہ وغیرہ کے مطابق ڈھالنے کی کوشش فرمائیں گے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب سبعینیہ میں اس کی بہت سی مثالیں بھی دی ہیں۔ دیکھیے ص ۱۴۲ ــــ ۱۴۴ کے مختلف مقامات، بحوالہ مشکوٰۃ الانوار و جواہر القرآن از غزالیؒ۔ (ع۔ ح)

[2] لیکن وہ تنوع کا اختلاف ہے یعنی ایک آیت کے مختلف پہلوؤں یا متعدد شانِ نزول میں سے ہر مفسر نے ایک پہلو یا ایک شانِ نزول بیان کر دیا۔ اسی کے قریب بعض دوسرے اختلاف بھی ہیں جن میں جمع و توفیق ممکن ہے، اور کر دی گئی ہے۔ اوپر کسی حاشیہ میں اس کی ضروری تفصیل آ چکی ہے۔ (ع۔ ح)

نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"قرآن کریم میں جتنی بھی آیاتِ صفات وارد ہوئی ہیں ان کی تاویل میں صحابہؓ کے مابین ذرا اختلاف نہیں، صحابہؓ سے منقول تفاسیر کا میں نے مطالعہ کیا ہے، اس سلسلہ میں چھوٹی اور بڑی سو سے زیادہ کتابوں کو کھنگالا ہے، لیکن آج کے دن تک میں نے ایک مثال ایسی نہیں دیکھی کہ کسی صحابیؓ نے آیاتِ صفات یا احادیثِ صفات کی ایسی تاویل کی ہو جو مفہومِ معروف کے مقتضا سے جدا، اور الگ ہو!"[1]

یہ ہے آیاتِ صفات میں مروجہ تفسیر کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا نقطۂ نظر، لیکن علامہ غزالیؒ اس کے برعکس صفاتِ الٰہی کی تفسیر میں لغوی معنیٰ، اسلوبِ بیان، اور منہاجِ قرآن کو بھی پیشِ نظر رکھتے ہیں، اور تنزیہِ مطلق اور احادیثِ صحیحۂ مرفوعہ کی پابندی کے ساتھ ساتھ ان آیات کے مفہوم و معنیٰ پر غور کرتے اور اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔[2]

یہ ہے غزالیؒ اور ابن تیمیہؒ — جو اپنے دور کے بلاشبہ شیخ الاسلام تھے — کے منہاج کا عظیم و عمیق فرق، اور تاویلِ صفات میں خاص طور پر اور تفسیرِ قرآن میں عام طور پر ان دونوں بزرگوں کے درمیان تباید یہی اختلاف ہے — امام ابن تیمیہؒ کے اسی تفسیری اصول کی روشنی میں اب ہم ان کے مسلک متعلقہ صفاتِ الٰہیہ اور عقائد پر بحث و نظر کا آغاز کرتے ہیں۔

---

[1] تفسیر سورۂ نور لابن تیمیہ ص ۱۲۴ (ع۔ح)

[2] یہ بیان بھی مصنف سے امام صاحبؒ کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکا، حقیقت یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ "لغوی معنیٰ، اسالیبِ بیان، منہاجِ قرآن، تنزیہِ مطلق، احادیثِ صحیحہ مرفوعہ کی پابندی" ان سب امور کو قرآن کی تفسیر بلکہ تفسیر آیاتِ صفات میں ملحوظ رکھتے ہیں۔ غزالیؒ و ابن تیمیہؒ میں اصل فرق یہ ہے کہ علامہ غزالیؒ کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ قرآن کو اپنے دور کے کلامی و تصوفی نظریات و مسائل کے مطابق دکھا یا جائے جیسا کہ ہمارے ہاں جدید مغربی نظریات سے مرعوب بعض حضرات کرتے ہیں۔ اس کے لیے بعض دفعہ وہ بعید سے بعید توجیہ و تاویل تک کر گزرتے ہیں، خواہ قرآن کی ہو یا حدیث کی، اس کے برعکس امام ابن تیمیہؒ قرآن کی تفسیر خصوصاً متعلقہ آیات صفاتِ الٰہیہ اور ماوراء الطبیعی مسائل میں ہر طرح کے بدعی خیالات و اصطلاحات سے الگ اور آزاد رہتے ہوئے، عہدِ سلف کے طریقِ تفسیر کی روشنی میں کرتے تھے، قرآن اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ جبریل نازل ہونے کی حقیقت میں قرآن میں خوب خوب غور و تدبر فرماتے اور اس پر زور دیتے تھے۔ یعنی امام غزالیؒ مخصوص نقطۂ نظر سے تفسیر کرتے ہیں، اور امام ابن تیمیہؒ صاف ذہن سے جو شخص دونوں بزرگ ہستیوں کی مصنفات کا بنظرِ عمیق اور حقیقتِ نظر سے مطالعہ کرے گا، اس کو اس امر کا بخوبی اندازہ ہو سکے گا۔ (ع۔ح)

(۳۴)

منہاج عقیدہ و فلسفہ

امام ابن تیمیہؒ نے فلسفہ سیکھا، اور اس کو خوب سمجھا؛ تاکہ اسے زیر و زبر کر کے رکھ دیں۔ انہوں نے دیکھا کہ یہ فلسفہ ایک مرض کی طرح فکرِ اسلامی میں داخل ہو چکا ہے، اور اس مرض نے دوسری بیماریاں تکلفیں اور متفلسفین کی صورت میں پیدا کر دی ہیں، فلسفہ عقل اسلامی میں اس طرح جاری و ساری ہو گیا ہے کہ اس نے فکر و عقل کے تمام سرچشموں پر قبضہ کر لیا ہے چنانچہ ان کو بالضرور نظر آیا کہ قبل اس کے کہ اسلامی عقائد کی تشریح اور ان کا معقولیت پر مبنی ہونا بیان کریں۔ وہ ان فلسفیانہ عناصر کو خارج کر دیں جو وہم و تخیل بن کر چھا گئے تھے، جس طرح جسم انسانی سے مضر اخلاط جسم کی صحت و سلامتی اور تندرستی کے لیے خارج کرنا پڑتے ہیں۔ چنانچہ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے کہ نصوص انبیاء علیہم السلام کو عقلیات کے معارض فرض کر کے احتمالاتِ عقلیہ کے بل بوتے پر ان نصوص کو مسترد نہیں کیا جا سکتا، ایک جگہ امام صاحبؒ لکھتے ہیں:

> "مذکورہ بالا مسائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود کیا ہے؟ یہ بیان اس وقت تک اتمام کو نہیں پہنچ سکتا جب تک معارضِ عقل کو راستہ سے نہ ہٹا دیا جائے، اور نصوصِ انبیاء پر اس کی تقدیم نہ روک دی جائے، یہی وہ اصول فاسد ہے جس نے لوگوں کو اللہ کے راستہ سے گریزاں کر رکھا ہے اور مرادِ رسولؐ کی فہم

اور اس کی خبر کی تصدیق میں روک ڈال دی ہے، کیونکہ مراد رسولؐ کی تائید میں کوئی دلیل بھی قائم کی جائے وہ اس وقت مفید ثابت نہیں ہو سکتی جبکہ ایک عقلی معارض راستہ روکے کھڑا ہو، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسا کرنا رسولؐ کی شان میں ایک طرح کا قدح ہے، اور اس کے لیے بھی جو کلام رسولؐ سے استدلال کرتا ہو، اس طرح ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے جیسے کسی مریض کے اخلاط فاسد غذا کی نفع رسانی میں مانع آتے ہوں، جب تک یہ اخلاط فاسد موجود ہیں غذا کو بھی فاسد کرتے رہیں گے اور اس سے کوئی نفع نہیں پہنچ سکے گا۔ یہی حالت قلب کی ہے کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ کے صفات کی نفی، اس کے عموم خلق کا انکار (علام دہی)، اور امتناع معاد وغیرہ پر دلیل عقلی کا خوگر ہے، تو اس پر کتاب و سنت سے لائی ہوتی دلیلوں کا کچھ بھی اثر نہیں ہو سکتا، جب تک معارض عقلی کی فساد انگیزی واضح نہ کر دی جائے۔ اور اس کی فساد انگیزی اجمال اور تفصیل دونوں طرح سے بیان ہونی چاہیے[1]

فلسفہ اور ابن تیمیہؒ و غزالیؒ

بات اصل میں یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے فلسفہ اور فلاسفہ کے خیالات کا علم اس لیے نہیں حاصل کیا کہ اس سے طلب حقائق میں مدد ملتی تھی، بلکہ اس لیے کہ دین کے راستہ میں وہ پتھر بنا ہوا تھا اسے ہٹا دیں، امام صاحبؒ سب سے پہلے جس چیز پر ایمان رکھتے تھے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت تھی، انہوں نے کوشش کی کہ اس ظاہر چیز میں خبیث فلسفہ کی جو آمیزش ہو گئی ہے اسے دور کر دیں، وہ اس "خبیث" کی تعلیم و معرفت پر اس لیے آمادہ ہوتے کہ اسے اچھی طرح جان پہچان کر اس کا رد کریں، اسے باطل ثابت کر دیں۔

یہیں سے امام ابن تیمیہؒ کا راستہ علامہ غزالیؒ کے راستہ سے جدا ہوتا ہے۔ غزالیؒ نے فلسفہ کی تحصیل اس لیے کی کہ وہ اس کے ذریعہ حقیقت کا سراغ لگانا چاہتے تھے، انہوں نے بالکل خالی الذہن ہو کر حق مستقیم تک پہنچنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ریب و شک کا راستہ بھی اختیار کیا کہ حق تک پہنچنے کی ایک تدبیر یہ بھی ہے۔ یہ ساری منزلیں طے کرنے کے بعد پہنچے وہ بھی اس نتیجہ پر کہ فلاسفہ کے نظریے باطل ہیں، اس بطلان کو محسوس کرنے کے بعد وہ نہیں

---

[1] موافقۃ صریح المعقول بصحیح المنقول بر حاشیہ منہاج السنہ ص ۹ ج ۱۔

کی طرف واپس آئے اور اپنے نفس کو تصوف کی خانقاہ میں بیٹھ کر نورِ حقائق سے بھر لیا، اس خلوت کے گوشہ میں انہوں نے اپنے نفس کا مقام پہچانا، اور پھر بڑی بے جگری اور ثابت قدمی سے، فلاسفہ کے قلعہ پر حملہ کیا[1] اور ان کی گمراہیوں، کج ادائیوں اور ان کے تضاد و تناقضات کو واشگاف کر دیا۔

لیکن اس کے باوجود کیا غزالیؒ واقعی فلسفہ کے اثر سے بالکل آزاد ہو گئے تھے ؟ نہیں اس کے اثرات ان میں برابر موجود ملتے ہیں، بلکہ صحیح تر یہ ہے کہ انہوں نے لاکھ دامن جھٹکا لیکن ان کی فکر فلسفہ کے سانچہ میں ڈھل چکی تھی۔ لہٰذا وہ اس سے یکسر بے نیاز نہیں ہو سکے، فلسفہ ہی کی ایک شاخ منطق کو انہوں نے اپنے مباحث و دراسات کا جزء بنا لیا۔ چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب المستصفی کے مقدمہ میں جو اصولِ فقہ کی ایک معرکہ آرا کتاب ہے، اور جس کا شمار اصول فقہ کی تین[2] اہم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ "کسی بھی علم کے حقائق کی صحیح معرفت اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک منطق کو علم و ادراک کی میزان نہ بنایا جائے"[3] پھر مختصر طور پر منطق کا وہ حصہ ذکر کر دیا ہے جو ان کے نزدیک ضروری تھا۔

اس سے ثابت ہوا کہ فلسفہ سے دامن کشاں ہونے کے باوجود امام غزالیؒ اس کے ایک شعبہ پر کس درجہ عمیق اور غیر متزلزل اعتقاد رکھتے تھے، علم منطق در حقیقت فلسفہ ہی کی شاخوں میں سے ایک اہم شاخ ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بالکل درست ہو گا کہ ارسطو نے جو علمی میراث اپنے بعد چھوڑی اس کا عظیم و جلیل حصہ ہی منطق ہے۔

ابن تیمیہؒ اور غزالیؒ کے مابین فرق

یہ ہے فرق فلسفہ کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ اور امام غزالیؒ کے مابین، کہ ایک (امام ابن تیمیہؒ) اس کی شکست و ریخت، انہدام و اعدام کے درپے تھا، دوسرا (امام غزالیؒ) اس کو کافی حد تک گلے لگائے ہوتے تھا۔ چنانچہ غزالیؒ ہی کے ایک شاگرد[4] کا قول ہے:

---

[1] علامہ غزالی نے یہ سرگذشت اپنی کتاب المنقذ من الضلال میں بیان کی ہے۔ (ع۔ح)

[2] اصولِ فقہ کی یہ تین معرکہ آرا کتابیں حسب ذیل ہیں:

(۱) المعتمد فی اصول الفقہ از ابو الحسن محمد بن علی البصری المعتزلی المتوفی ۴۶۳ھ۔ علامہ فخر الدین رازی کی المحصول فی اصول الفقہ کا ایک اہم ماخذ (ع۔ح) ۴۶۳ھ۔ (۲) البرہان از امام الحرمین ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجوینی الشافعی المتوفی ۴۷۸ھ (۳) المستصفی از امام غزالیؒ

[3] مقدمہ المستصفی ص ۱۰ ج ۱۔

[4] قاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ ابن العربی المالکیؒ المتوفی ۵۴۲ھ۔

"وہ فلسفہ کے پیٹ میں گھس تو گئے، لیکن جب اس سے نکلنا چاہا تو نہ نکل سکے![1]"
عقائد کے معاملات ہوں، یا فقہ کے اصول، فلسفہ طرازی ان کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔ ان کے تحیر و تذبذب کا عجیب حال ہے کہ گو وہ فلسفہ اور فلاسفہ کے بارے میں اچھی رائے نہیں رکھتے، ان پر حملہ کرتے ہیں، ان کے تناقضات خوب بتاتے ہیں لیکن با ایں ہمہ علوم فلسفیہ کا ساتھ بھی نہیں چھوڑتے۔ انہی کو میزان علوم و معارف قرار دیتے ہیں، امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں

"گو ابو حامد فلاسفہ کا رد کرتے ہیں، ان کے خلاف فتوائے کفر دیتے ہیں نبوت کی تعظیم و تکریم میں بھی ان کے ہاں کمی نہیں، اور گو ان کے اندر بہت سے حسنات و فضائل ہیں، جن کی عظمت اور افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، لیکن اس کے باوجود ان کے کلام میں فلسفہ کی آمیزش موجود ہے۔ ایسے امور بھی پائے جاتے ہیں جو فلاسفہ ــــ جو انبیاء کے مخالف ہیں ــــ کے اصول سے ہم آہنگ ہیں، اور صریح طور پر مخالف عقل بھی ہیں۔ چنانچہ خراسان اور عراق اور مغرب اقصیٰ کے علماء نے ان باتوں پر نکتہ چینی بھی کی ہے[2]!"

پھر آگے چل کر اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"ابو حامد فلاسفہ کی تمام باتوں سے متفق نہیں ہیں، بلکہ وہ ان کی تکفیر بھی کرتے ہیں، انہیں گمراہ بھی قرار دیتے ہیں، لیکن پھر بھی ان کی کتابوں میں فلاسفہ کے اصول سے موافقت پائی جاتی ہے، بلکہ اپنے ان رسائل میں جن کا نام انہوں نے "مضنون بہا علی غیر اھلہا" (یعنی وہ باتیں جن کا بخل نااہل لوگوں پر ضروری ہے) رکھا ہے، وہ تمام تر فلسفہ ہی پر مشتمل ہیں، اور دین اسلام اور مذہب یہود و نصاریٰ کے خلاف ہیں، گو ان کی عبارت اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے۔ غزالیؒ کی اس طرح کی کتابوں اور رسالوں کے بارے میں بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ ان پر اتہام ہے بعض کا خیال ہے کہ انہوں نے ان خیالات سے بعد میں رجوع کر لیا تھا، لیکن وہ

---

[1] موافقہ صریح المعقول ص ۳ ج ۱ - والرد علی المنطقیین ص ۲۰۴ - (ع - ح)
[2] یہ امام غزالیؒ کی نسبت ہے - (رئیس احمد جعفری)
[3] شرح العقیدۃ الاصفہانیہ ص ۱۱۵

دونوں باتیں غلط ہیں) کیونکہ بعض دوسرے مواقع پر انہوں نے یہی باتیں دوہرائی ہیں جو ان رسالوں میں موجود ہیں، اور المنقذ من الضلال وغیرہ اپنی دوسری کتابوں میں اس "ضلال" کا انہوں نے خود سے ذکر بھی کیا ہے [1]۔

آگے چل کر امام ابن تیمیہؒ بتاتے ہیں کہ امام غزالیؒ اپنی تحریروں میں بے ساختہ کتب فلسفہ کی عبارتیں اور اقوال فلاسفہ نقل کر جاتے ہیں، چنانچہ ابو عبداللہ المازری [2] مشہور فقیہ اور متکلم سے امام ابن تیمیہؒ نقل کرتے ہیں :

"میں نے یہ بات خاص طور پر محسوس کی ہے کہ غزالی علوم فلسفہ پر بحث و گفتگو کرتے ہوئے ابن سینا پر بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں، یہاں تک کہ بعض اوقات ابن سینا کی عبارت لفظ بہ لفظ بغیر کسی تغیر کے نقل کر دیتے ہیں، کبھی کبھی کچھ تو بدل کر کے اس (ابن سینا) سے اچھے طریقے پر شرعیات کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہیں، کیونکہ خود ابن سینا سے زیادہ اسرار شرع کے رمز آشنا ہیں، فلسفہ میں غزالی، ابن سینا اور رسائل اخوان الصفا پر بہت زیادہ اعتماد کرتے ہیں [3]!"

فلاسفہ اور ان کے خوشہ چینوں پر امام ابن تیمیہؒ کی تنقید

سطور بالا سے معلوم ہو گیا کہ امام غزالی جس طرح فلسفہ میں از فرق تا بہ قدم غرق تھے، اس گرداب سے کوشش کے باوجود نہیں نکل پائے تھے، اس لیے کہ انہوں نے فلسفہ کو عرفانِ حقیقت کا ذریعہ اور منہاج سمجھ رکھا تھا، انہوں نے علم شرعی بعقلِ فلسفی کی مدد سے حاصل کیا، انہوں نے شریعت کے علم میں بھی فلسفہ ٹھونس دیا، یا یوں کہیے کہ انہوں نے شعوری یا غیر شعوری طور پر فلسفہ کو مذہب کا لبادہ پہنا دیا۔

لیکن امام ابن تیمیہؒ کا رنگ دوسرا تھا۔ انہوں نے فلسفہ اس لیے حاصل کیا تھا کہ اس کے پرچخے اڑا دیں، انہوں نے اس کی ہر باریکی اور ہر نکتہ کو جانا اور سمجھا لیکن اس کے گرداب

---

[1] شرح العقیدۃ الاصفہانیہ ص ۹۴

[2] محمد بن علی المازری المتوفی ۵۳۶ھ مصنف شرح صحیح مسلم (شذرات ص ۱۱۴ ج ۴) (ع-ح)

[3] شرح العقیدۃ الاصفہانیہ ص ۱۱۷

میں اپنے نیُں پھنسنے نہیں دیا۔ شاید اسی وجہ سے وہ مناہج غزالیؒ پر سختی اور درشتی کے ساتھ نکیر کرتے ہیں

امام ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ تھا کہ علم شریعت کا ماخذ و مصدر، صرف رسالت مآبؐ کی ذات الصفات ہے، عام اس سے کہ یہ علم اصولِ عقائد سے متعلق ہو، یا فروع فقہ اور احکام عملیہ سے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ان تمام علوم کی جامع اور حامل تھی، وہی مصدر علم اور طریق معرفت ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ کوئی راستہ نہیں، امام صاحبؒ کا یہ خیال بھی تھا کہ جو لوگ عقلی مقدمات (یعنی منطق ارسطو کے طریق استدلال) کو دراست شرعیہ پر ترجیح دیتے ہیں، ارشاداتِ قرآنی کو مناہج فلسفہ پر لے چلتے ہیں اور قرآن کی صریح اور واضح چیزوں کی تاویل کر کے اسے فلسفہ سے ہم آہنگ بناتے ہیں، اس طرح یہ لوگ گویا علومِ عقلیہ کو نبوت کے علم پر فوقیت دیتے ہیں، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"یہ لوگ اپنی کتابوں میں نظر، دلیل اور علم کو بڑی اہمیت دیتے ہیں، کیونکہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ "نظر" ہی سے "علم" حاصل ہوتا ہے، یہ لوگ جنس نظر، جنس دلیل، اور جنس علم کو اس درجہ بڑھاتے چڑھاتے ہیں کہ حق اور باطل باہم مخلوط ہو جاتے ہیں پھر جب اس طرف آتے ہیں کہ دین میں اصل اور دلیل کیا ہے؟ تو پھر یہ حدوثِ اعراض سے حدوثِ اجسام ثابت کرنے لگتے ہیں، حالانکہ شرع میں استدلال کا یہ انداز سراسر بدعت ہے[1]!"

فلاسفہ سے متاثر علمائے کلام پر امام ابن تیمیہؒ کی یہ شدید نکتہ چینی اس لیے ہے کہ یہ لوگ عقلی علوم کو علم نبوت پر مقدم رکھتے ہیں، اس کے بعد ان صفاتِ الٰہیہ پر جو قرآن مجید میں وارد ہوتے ہیں فلسفیانہ طریقہ سے حکم لگاتے ہیں۔ اسی انداز میں ان کی توجیہ کرتے ہیں، پھر قرآن کی جو باتیں ان کے فلسفہ کے ناموافق پڑتی ہیں، ان کی توجیہ کرنے لگتے اور تاویل پر اتر آتے ہیں، اپنے اس طرز نگارش میں یہ لوگ سنت کی طرف ذرا بھی ملتفت نہیں ہوتے، نہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ سنت ہی قرآن کی شارح اور قرآن میں وارد شدہ تمام چیزوں کا بیان و توضیح ہے، اور در حقیقت تفسیر قرآن کا واحد طریقہ صرف یہ ہے کہ حدیث پاک سے استمداد کی جائے۔

امام ابن تیمیہؒ علمائے کلام کے اس مسلک پر بے دھڑک نکتہ چینی اس لیے کرتے ہیں کہ یہ

---

[1] معارج الوصول مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۱۸۴ ج ۱

حاکم کو محکوم بنا دیتا ہے جبکہ علم نبوت حاکم اور عقل کا رہنما ہے اور عقل محکوم و عاجز۔

فہمِ عقائد میں مختلف غلط مناہج اسلامی عقائد کے فہم و ادراک کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ نے اپنے ایک رسالہ معارج الوصول کے اندر علماء کے چار غیر سلفی مناہج کا ذکر کیا ہے:

(۱) پہلی قسم فلاسفہ کی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں:

"قرآن نے عوام کو متاثر کرنے کے لیے خطابت کا طریقہ اختیار کیا ہے، وہ ان کے سامنے اپنی تعلیم اس طرح پیش کرتا ہے کہ اقناعی طرز پر عوام خاموش ہو جاتے ہیں! بخلاف اس کے اپنے متعلق ان لوگوں کا ادعا ہے کہ دلیل و حجت اور یقین کا سرمایہ صرف ان کے پاس ہے"[1]

(۲) دوسری قسم متکلمین کی ہے، ان لوگوں کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ آیاتِ قرآنی پر قضایائے عقلی کو مقدم رکھتے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جو محکوم کو حاکم کا درجہ دے دیتے ہیں[2] جیسا کہ ابھی ذکر ہو چکا ہے، امام صاحبؒ کے اندازِ کلام سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ متکلمین سے مراد معتزلہ کو لیتے ہیں۔

(۳) تیسری قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے، جو قرآن پر اس حیثیت سے غور نہیں کرتے کہ اس میں ایسے دلائل ہیں جو سراپا ہدایت و رہنمائی، راہ بر، نتیجہ خیز اور حق کو ثابت کرنے والے ہیں صرف اقناعی ہی نہیں ہیں، بلکہ یہ حضرات توحید، اور صفاتِ الٰہی سے متعلقہ قرآن کے دلائل اور تصریحات کو از قبیل اخبار سمجھتے ہیں، دلائلِ مثبتہ نہیں، یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا مسئلہ تو ثابت شدہ ہی ہے، اس لیے چنداں ضروری نہیں کہ اس پر دلائل بھی پیش کیے جائیں۔

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اس گروہ علماء کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں

---

[1] ص ۱۸۶ - مجموعہ الرسائل الکبریٰ ج ۱ - (ع ـ ح) [2] ایضاً ص ۱۸۴

[3] یعنی ان متکلمین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے صفات، انبیاء کرام کے اوصاف، برزخ و معاد کے واقعات، و دیگر غیر مرئی کائنات کا جا بجا اور مختلف طریقوں سے جو ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کی خبر ہی دینا چاہتا ہے۔ یہ غرض نہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا توحید کا اور اس کے صفات کا اثبات، نبیوں کی نبوت، اور امید معادیہ کے لیے دلائل پیش کرنا مقصود ہو۔ (ع ـ ح)

جو اصول پیش فرمائے ہیں ان سے اعراض کرتا ہے، قرآنی طریقِ استدلال کی طرف توجہ نہیں دیتا، جو بجائے خود جزم و یقین کا آئینہ دار ہے۔ ان دونوں گروہوں کے متعلق امام صاحبؒ کا خیال ہے کہ یہ گروہ سزاوارِ ملامت ہیں اس لیے کہ انہوں نے ان اصولوں سے روگردانی کی ہے جو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں بیان فرماتے ہیں یہی دین کے اصول ہیں یہی دلائل، اور یہی آیات بھی، ان گروہوں نے جب اصل نظرانداز کر دی تو ان میں پھوٹ پڑ گئی۔ اللہ تعالیٰ ایسے ہی لوگوں کے بارے میں فرماتا ہے:

"فَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ (۵:۱۴)

تیسرے فرقے میں امام صاحبؒ کو جو خرابی نظر آتی ہے۔ یہ ہے کہ دوسرے فرقے کی طرح یہ بھی قرآنی دلائل کی طرف التفات نہیں کرتے۔ ان کو صرف "اخبار" کی حیثیت دیتے ہیں۔ ہاں، دوسرے فرقے نے دلائل کے لیے دوسرا راستہ یعنی "عقلیات" کا غیر قرآنی راستہ اختیار کیا ہے لیکن یہ حضرات ایسا بھی نہ کر سکے۔ بلکہ صرف اس پر اکتفا کر لیتے ہیں کہ قرآن میں جو کچھ وارد ہوا ہے، وہ از قبیل اخبار ہے نہ کہ از قبیلِ دلائل۔

(۴) چوتھی قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو ہر اس چیز پر ایمان رکھتے ہیں جو قرآن کریم میں وارد ہوئی ہے، اس میں غور بھی کرتے ہیں، گزشتہ ہر سہ گروہ کے سخت و شدید مخالف اور ان کے مسلک اور طرزِ کار کو ناپسند کرتے ہیں، لیکن ساتھ ہی قرآن کے بیان کردہ دلائل کو یہ گروہ اجمالی قرار دیتا ہے، جن کی تفصیل کی ضرورت ظاہر کر کے اس کے لیے وہ علمِ کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ ان اسلحہ سے اپنے آپ کو مسلح کیا جائے جن سے حریفِ مقابل کام لیتا ہے، تاکہ مخالفوں کا قلع قمع کیا جا سکے۔ اس خیال کی بنیاد پر یہ لوگ متکلمین کے دلائل سے کام لیتے ہیں، اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی ڈگر پر چل پڑتے ہیں جو متکلمین کی ہے۔ اس فریق کے بارے میں امام صاحبؒ لکھتے ہیں۔

"یہ لوگ اگرچہ متکلمین کو بدعتی قرار دیتے ہیں، لیکن اعتقاد انہی کے طریقہ پر رکھتے ہیں۔

لہ اس "پھوٹ" کی وضاحت شیخ الاسلامؒ کی تصانیف کا خاص موضوع ہے، اور وہ یہ کہ دونوں گروہ ایک دوسرے پر زور دار تنقید کرتے ہیں، پہلا گروہ (معتزلہ وغیرہ) دوسرے فرقے کو جاہل کہتا ہے اور دوسرا پہلے کو بدعتی اور ملحد پھر ایک دوسرے کی خوب خبر لیتے ہیں۔ امام صاحبؒ کے نزدیک یہاں کو نصوص سے اعراض کی سزا ہے۔ ۳ ع۔ ح

یہ دلائل کے وہ دروازے نہیں کھولتے جو قرآن کریم میں موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ رسولؐ جو کچھ لایا ہے وہ سر بسر حق ہے، اگر یہ لوگ ایسا کرتے تو ذہن و سمجھ دار طبقہ قرآنی دلائل سے واقف ہو کر تقلید، گمراہی، بدعت اور جہالت سے نکل سکتا تھا۔"

امام صاحب کے رسالہ معارج الوصول میں یہ تصریح نہیں کہ اس چوتھے گروہ سے مراد کون لوگ ہیں؟ لیکن ان کی کتابوں کے مطالعہ سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ امام صاحبؒ کا اشارہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کی طرف ہے، کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جو ہر اس بات پر جو سلف سے منسوب ہو، ایمان رکھتے ہیں، لیکن استدلال کرتے وقت دلائل کا استخراج قرآن سے نہیں کرتے، بلکہ عقلی مسلک اختیار کرتے ہیں، اس لیے کہ ان میں اور معتزلہ میں شدید خصومت ہے۔ لہٰذا یہ اپنے تئیں مجبور پاتے ہیں کہ معتزلہ کے اسلحہ کام میں لائیں، کیونکہ ضروری ہے کہ جنگ میں وہی اسلحہ اور وہی داؤں اختیار کیے جائیں جن پر حریف تکیہ کرتا ہے۔ بنابریں جب معتزلہ منطق اور عقلی دلائل سے کام لیتے تھے تو ان کے مقابلے کے لیے میدان میں اترنے والوں کے لیے بھی یہ چاہیے کہ وہ دلائل کے وہی ہتھیار استعمال کریں جنہیں دشمن استعمال کیا کرتا تھا۔

قرآن میں دلائل و براہین بھی ہیں

اس تنقید سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک قرآن میں ایسی تمام دلیلیں موجود ہیں، جو عقیدۂ اسلامیہ کے ایک متلاشی کو دوسری تمام دلیلوں سے بے نیاز کر دینے کے لیے کافی ہیں، اس لیے نہیں کہ قرآن ایسی کتاب ہے، جس کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے نازل ہونا ثابت ہے بلکہ اس لیے بھی کہ اس میں ایسی دلیلیں موجود ہیں جو مسئلۂ وحدانیت، صفاتِ الٰہی، یوم قیامت، اور معاد وغیرہ کے اثبات کے لیے کافی ہیں، قرآن میں صرف اخبار ہی نہیں ہیں بلکہ اپنی خبر کی صحت پر وہ دلیل بھی رکھتا ہے، اور یہ بجائے خود اس کے صدق کی دلیل ہے۔

متکلمین کی سخت قابل گرفت بات!

متقدم و متاخر فلاسفہ اور متکلمین پر امام صاحب کی سب سے زیادہ گرفت یہی ہے کہ قرآنی دلائل و براہین کی طرف انہوں نے مطلق توجہ نہیں دی، پھر ان کی غیور طبیعت نے تفلسف[1] کے ان مدعیوں کی اس اُپج سے بہت اثر لیا ہے کہ (معاذ اللہ) قرآن صرف خطابت و اقناع سے کام لیتا ہے، اس کے ارشادات کی حیثیت براہین قاطعہ کی نہیں ہے۔ قطعی برہان وہی ہو سکتی ہے جو علم منطق کے طریقہ پر ہو؟

---

[1] حاشیہ صلہ ۳۷ پر دیکھیے۔

امام صاحبؒ کی رائے میں معتزلہ اور ان کی طرز کے بعض اشعری اور ماتریدی بھی اس بارے میں ایسے فلسفیوں سے ہم آہنگ ہیں۔ چنانچہ علامہ فخرالدین رازی کا خیال ایک جگہ یوں نقل کیا ہے:

" عقائد کے مسائل میں سمعیات (منقولی علوم قرآن و حدیث وغیرہ) سے استدلال بالکل کام نہیں دے سکتا، کیونکہ ایسا استدلال موقوف ہوتا ہے ظنی مقدمات اور عقلی معارض کے نہ ہونے پر، لیکن اس قسم کے معارض کے نہ ہونے کا علم غیر ممکن ہے کیونکہ نفس الامر میں ایسی عقلی دلیل کا ہونا ہر وقت ممکن ہے، جو قرآن کے مناقض ہو۔ اگرچہ قرآن سننے جاننے والے کے خیال میں اس کا گزر کبھی نہ ہوا ہو۔"[1]

فلاسفہ و متکلمین کے اس مشترک اصول کے امام صاحبؒ اس لیے مخالف تھے کہ علوم عقلیہ کے ان علمبرداروں کے خیال میں دلیل اور برہان وہی ہے جو منطق کے طریقہ سے ثابت ہو۔ اس کے دوسرے معنی یہ ہوتے کہ اسلامی علم اپنے فہم میں منطق یونانی کا محتاج ہے، اور مطلب اس کا یہ ہوا کہ صحابہؓ اس برکت دین کو صرف ظنی طور پر جانتے تھے کیونکہ فکر اسلامی میں ارسطو[2] کی منطق کا دخل دوسری صدی ہجری میں جا کر شروع ہوا، اور صحابہؓ چونکہ اس منطق سے ناواقف تھے لہٰذا اس دین حکیم کے اصول اور مہم عقائد میں وہ دسائل عقلی و قطعی سے محروم تھے۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

" ان لوگوں کا قول یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو آیات نازل ہوئیں ان کے معنی اور مفہوم سے وہ خود ناآشنا تھے، اصحاب رسولؐ اور تابعین بھی ان آیات کے معنی اور مفہوم کو ٹھیک طور پر نہیں سمجھتے تھے، اس قول کا مطلب ایک ہی ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ رسولؐ سے جو کچھ احادیث صفات کے سلسلہ میں مروی ہے وہ اس کے مطلب سے ناواقف تھے، بلکہ جو کچھ وہ فرماتے تھے اس کا مطلب خود انہیں نہیں معلوم تھا۔"[3]

(حاشیہ صفحہ ۳۷۰) [1] تفلسف کا مفہوم ہے شریعت و فلسفہ کو ہم آہنگ کرنا، اور اس قسم کی کوشش کرنے والوں کو امام ابن تیمیہؒ "متفلسفین" کہتے ہیں، اس لیے کہ وہ قرآن و حدیث کے نصوص کو فلسفہ سے ملانے کی ناکام سعی کرتے ہیں نہ کہ فلسفہ کو نصوص شرعیہ کی طرف لانے کی۔ یعنی فلسفہ سے ان کی مرعوبیت "نصوص" کی کھینچا تانی پر منتج ہوتی ہے۔ (ع۔ ح)

[1] موافقہ صریح المعقول ص ۱۰ ج ۱ [2] نقض المنطق، ص ۷۵ [3] مشہور یونانی فلسفی متوفی ۳۲۲ ق م (ع ح)

بلاشبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم صفاتِ الٰہیہ کی کسی ایسی تاویل کے درپے نہیں ہوئے جو علمائے کلام کے پسندیدہ قواعدِ فلسفیہ سے مطابقت رکھتی ہو۔ آنحضرتؐ کا علم قرآن ہی تھا، جو دلائل آپ تعلیم فرماتے تھے وہ بھی قرآن کے تھے، اس سے سرمو تجاوز نہیں فرمایا گیا، پھر آپؐ کے بعد صحابہؓ اور تابعینؒ کا مسلک بھی یہی رہا، فقہائے مجتہدین بھی اسی راستے پر گامزن رہے، اس لیے کہ ان میں سے کسی کا علم منطقِ یونان سے مستفاد نہ تھا، نہ قرآن مجید کی ان تاویلوں پر مشتمل تھا، جن کا ارتکاب علمائے کلام نے کیا ہے۔

منطق کے خلاف امام ابن تیمیہؒ کا محاذ دین میں اس "عقلیت" کی ذمہ داری امام ابن تیمیہؒ ارسطو کی منطق پر ڈالتے ہیں، جسے مسلمانوں کے علماء نے اپنا لیا تھا، اور جسے امام غزالی نے علم اصولِ فقہ کا ایک لازمہ قرار دے کر علوم اسلامیہ میں داخل کر دیا تھا۔ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ منطق یونانی صابیوں کی چیز تھی، اس لیے اس پر انہوں نے دھاوا بول دیا اور مضبوط دلائل سے ثابت کر دکھایا کہ فکرِ اسلامی میں یہ ایک نئی چیز ہے، حقائقِ اسلامیہ کے فہم و ادراک کے لیے اس کی کوئی ضرورت نہیں، اور یہ خیال کہ منطق "میزان علوم" ہے بالکل غلط بات ہے؛ یہ کوئی فن نہیں بلکہ مجموعۂ اوہام ہے، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ بتاتے ہیں کہ امام غزالیؒ سے پہلے فقہاء اس فن کو بغض و نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور اس کو اسلامی علوم کے لیے خطرہ محسوس کرتے تھے، غزالیؒ پہلے شخص ہیں جس نے صراحت کے ساتھ یہ بات کہی ہے کہ منطق علوم کے لیے بمنزلۂ میزان کے ہے، امام غزالیؒ سے پہلے علماء اگر منطق سے کچھ تعلق رکھتے بھی تھے تو چوری چھپے؛ اس کا علانیہ اظہار حجۃ الاسلام[1] کی طرح نہیں کرتے تھے۔

چنانچہ حافظ ابن الصلاحؒ[2] منطق کو "شر" قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"علم منطق، فلسفہ کا زینہ اور مدخل ہے، لہٰذا "شر" کا ذریعہ "شر" ہی ہونا چاہیے منطق سے دلچسپی رکھنا، اس کی تعلیم و تعلّم میں حصہ لینا شریعت کی مباح چیزوں سے نہیں ہے۔ نہ ہی صحابہؓ، تابعین، ائمہ مجتہدین، سلف صالح اور تمام اکابر نے اس کی اجازت دی ہے[3]۔"

---

[1] "حجۃ الاسلام" امام غزالیؒ کا لقب ہے (رئیس احمد جعفری)۔ [2] حافظ ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن المتوفی ۶۴۳ھ ۔ مقدمہ فی علوم الحدیث کے مصنف۔ طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص ۱۳۷۔۱۴۲ ج ۵) [3] فتاوی ابن الصلاح (ص ۳۵)

علومِ اسلامیہ میں منطقی و فلسفی اصطلاحات کے استعمال کے بارہ میں حافظ ابن الصلاح کی یہ رائے ہے کہ :

"یہ امر منکرات قبیحہ سے اور دین میں بدعت کا پیوند ہے، احکام شرعیہ کو اس منطق کی قطعاً ضرورت نہیں، یہ منطقی لوگ "حد و برہان" کی باتیں لیے پھرتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ ہر صحیح الذہن شخص کو اس سے مستغنی کیے ہوئے ہے، چہ جائیکہ شرعی علوم کے خادموں کو اس کی ضرورت ہو، شریعت اور اس کے علوم اپنی منتہا کو پہنچ گئے۔ اس کے حقائق و دقائق کے وسیع سمندر میں علمائے کرامؒ خوب غواصی کر چکے جبکہ منطق تھی نہ فلسفہ اور فلاسفہ۔ جو شخص منطق و فلسفہ میں کسی فائدہ کے لیے مشغول ہوتا ہے اس کو شیطان نے دھوکے میں مبتلا کر رکھا ہے[1]!"

امام ابن تیمیہؒ نے بلاشبہ حافظ ابن الصلاح کے اس فتویٰ کو درست قرار دیا، اور غزالیؒ نے المستصفی کے مقدمہ میں منطق کو جو ضروری بتایا ہے، اس پر علمائے اسلام کا انکار نقل کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

"مدرسہ نظامیہ بغداد کے مدرس اور اپنے دور کے مشہور مناظر یوسف دمشقی سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ غزالیؒ کی اس بات پر سخت نکیر کرتے اور کہتے تھے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور فلاں فلاں بڑے بڑے اکابر ایمان و یقین کی دولت سے مالا مال تھے لیکن وہ اس "مقدمۃ العلوم" سے واقف تھے نہ اس کے اسباب سے۔ شیخ ابو عمرو (ابن الصلاح) کہتے ہیں کہ مجھے اس (یوسف دمشقی) کی بات سے وہ مناظرہ یاد آگیا جسے ابو حیان توحیدی نے اپنی کتاب الامتاع والموانسہ میں ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ ابن الفرات[2] نے ایک دفعہ بغداد میں ایک مجلس کا اہتمام کیا جس میں بڑے بڑے فاضل علمائے کلام وغیرہم بلائے گئے، اس مجلس میں ایک عیسائی فلسفی متی بن یونس بھی موجود تھا۔ وزیر نے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم میں سے کوئی صاحب متی سے اس بات پر مناظرہ کریں جو وہ کہتا ہے کہ حق و باطل، صحیح و غلط، شبہات و حجت اور شک و یقین کی پہچان ہمارے

---

[1] فتاویٰ ابن الصلاح ص ۲۰۹ — [2] ابو الفتح الفضل ابن جعفر بن الفرات المتوفی ۳۲۷ھ (تسندات) اس مناظرہ کا ذکر امام ابن تیمیہؒ نے الرد علی المنطقیین ص ۱۷۰ میں بھی کیا ہے۔ (ع-ح)

علم منطق کے بغیر نہیں ہو سکتی، اس پر ابو سعید سیرافی اٹھے، آدمی فاضل تھے، ایسی پُر زور گفتگو کی کہ متی کو خاموش کرا دیا[۱]۔

غرض اس طرح امام صاحبؒ سابق اہل علم کے اقوال سے بھی منطق پر گولہ باری کرتے تھے، پھر یہ مناظرہ نقل کر کے بتا دیا کہ منطق کو یونانی سے عربی میں منتقل کرنے والا شخص بھی اس پر حملے کے دفاع میں کس قدر ناکام رہا۔

امام صاحبؒ کا عقیدہ تھا کہ منطق کے جن اسالیب کو فلاسفہ اور متکلمین نے اپنا منہاج بنا لیا ہے، اور جسے امام غزالیؒ نے دینی علوم میں عام کر دیا ہے، یہ وہ چیز ہے جس نے قرآنی دلائلِ توحید اور براہینِ ایمان سے ناواقفِ محض تھے۔ ان کے افکار و عقائد تمام تر ظن پر مبنی تھے۔

ایک معرکہ آرا مناظرہ بغداد میں ابو سعید سیرافی اور متی بن یونس (ایک عیسائی فلسفی عالم[۲]) کے مابین منطق پر جس مناظرہ کا مختصر ذکر اوپر ہوا ہے، اس کی پوری تفصیل ابو حیان[۳] توحیدی کی کتاب الامتاع والموانستہ میں موجود ہے، اس مناظرہ کا کچھ حصہ ذیل میں پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے،

مناظرہ کا آغاز متی کی تقریر سے ہوا، جس نے علم منطق کی غایت پر اظہار خیال کرتے ہوئے کہا:

"منطق آلات کلام میں سے ایک ایسا آلہ ہے، جس کی مدد سے سقیم کلام سے صحیح کی، اور فاسد معنی سے صالح کی تمیز ہوتی ہے جیسے ترازو (میزان) کی مدد سے ہم دیکھ لیتے ہیں کہ پلڑا کس طرف جھکتا اور کدھر دبتا ہے، کتنا اونچا جاتا ہے، اور کتنا جھکتا ہے؟"

متی کی اس تقریر کے جواب میں ابو سعید سیرافی نے کہا:

"آپ نے غلط کہا، سقیم کلام سے صحیح کی پہچان نظم مالوف اور اعراب معروف پر مبنی ہے، اور صحیح معنی سے فاسد معنی کی شناخت عقل سے ہوتی ہے۔ رہا ترازو کے پلڑے کا جھکنا اور اٹھنا، بے شک وزن کا نتیجہ ہے لیکن سوال یہ ہے کہ وزن

---

[۱] شرح عقیدہ اصفہانیہ ص ۱۱۶ [۲] متی بن یونس مسیحی کے ان تراجم کی تفصیل کے لیے دیکھیے فہرست ابن ندیم ص ۲۶۰ (۳۲۸ھ میں یہ فوت ہوا (حاشیہ الامتاع ص ۱۰۸) [۳] علی بن محمد المتوفی ۳۸۰ھ (بغیۃ الوعاۃ ص ۳۴۸، ۳۴۹ ۔ ۲/۱۴۴) سے غرض

تو آپ نے معلوم کر لیا، لیکن موزون (جس کا وزن کیا گیا) کی معرفت میں منطق سے کیا مدد مل سکتی ہے؟ یہ کیسے معلوم ہوگا کہ موزون تانبہ ہے، یا سونا، یا پیتل؟ ٹھیک اور درست وزن کرنے کے بعد بھی موزون کی قدر و قیمت کی معرفت میں آپ صفر محض نظر آتے ہیں، اس صورت میں جس "وزن" پر آپ کو اتنا اعتماد ہے اس سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے ۔!؟

اس کے بعد ابو سعید اور متی کے درمیان فلسفہ و حکمت میں یونان کے فضل و کمال پر بحث چھڑ گئی، ابو سعید نے کہا:

"فن منطق کا بانی اور واضع سارا یونان ہی تو نہیں ہے، ان میں سے صرف ایک شخص ارسطو ہے۔ لیکن منطقی اصول اس سے پہلے بھی اسی طرح انسانی طبائع میں کار فرما تھے جس طرح اس کے بعد نظر آ رہے ہیں، خلق کثیر اور جم غفیر پر صرف ایک شخص حجت نہیں ہے، اس کے منطقی نظریات کے مخالف یونان میں بھی موجود رہے اور یونان کے باہر بھی۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اختلاف رائے اور اختلاف نظر کا جہاں تک تعلق ہے، نیز بحث و گفتگو اور سوال و جواب، یہ سب چیزیں فطری اور طبعی ہیں، یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک شخص منطق کا ترازو لیکر کھڑا ہو جاتے اور یہ سارے اختلافات ختم ہو جائیں، یا ختم نہ ہوں تو کم ہو جائیں ——— یہ محال ہے؛ ارسطو کی منطق کے بعد بھی دنیا اسی اختلافی حالت پر ہے جس طرح اس سے پہلے مختلف رہا کرتی تھی۔

پھر آگے چل کر اسی سلسلہ میں ابو سعید سیرافی[1] نے مزید کہا:

"کیا اس منطق نے آج تک دو اختلاف رائے رکھنے والے لوگوں میں اتفاق پیدا کیا؟ کیا زیادہ نہیں صرف دو آدمیوں کا اختلاف بھی اس منطق سے کبھی رفع ہوا؟ کیا منطق اور اس کے دلائل کے بل پر ہی تم نے یہ عقیدہ قائم کیا ہے کہ اللہ تین خداؤں

---

[1] ابو سعید سیرافی کا پورا نام، حسن بن عبداللہ بن مرزبان ہے، یہ بغداد کے باشندے تھے، اور یہاں منصب قضا پر مامور تھے، ان کے پایۂ علم و فضل کے تمام لوگ صدق دل سے معترف تھے ۳۶۸ھ میں ان کا انتقال ہوا (بغیۃ الوعاۃ ص ۲۲۱-۲۲۲)۔ زیر بحث مناظرہ ۳۲۶ھ میں ہوا تھا۔ (کتاب: الامتاع ج ۱ ص ۱۰۸) (ع-ج)

میں سے تیسرا خدا ہے ؟"

غرض اس طرح ابو سعید نے منطق کی ساری کائنات کی حقیقت کھول کر رکھ دی، بلیغ الفاظ اور معانی مستقیمہ سے اس کا ضعف ثابت کر دیا یہی مناظرہ ہے جس کا ذکر امام ابن تیمیہؒ نے کیا ہے[1]، جس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ اثباتِ حقائق میں فن منطق کا حصہ بالکل کمزور ہے، وہ اس قابل نہیں ہے کہ علماء کے مابین فکری اعتبار سے کسی منزلت کی مستحق قرار پاتے، کیونکہ علماء اس کے عالم وجود میں آنے سے پہلے بھی خود بخود اسی طرح اس سے کام لیتے تھے جس طرح فلاسفہ اسے وجود میں لانے کے بعد لینے لگے، اور اگر اس کا ثمرہ یہ ہوتا کہ لوگوں کے اختلافات ختم کر دیتی تو پھر اس کے وجود میں آنے کے بعد، خود علماء کے اندر جو اختلافات قائم ہوتے انہیں تو بہر حال ختم ہو جانا چاہیے تھا، لیکن عوام و خواص سب کے اختلافات جوں کے توں موجود ہیں، سوا ان کے جو توفیقِ الٰہی سے سرفراز ہوں۔ اگر منطق میں یہ قوت ہوتی کہ وہ اختلافات رفع کر دے تو پھر یہ اتنے مختلف الافکار فرقے کیوں وجود میں آتے ؟ یہ متضاد خیالات رکھنے والے گروہ کیوں پیدا ہوتے ؟ بلکہ اصل سوال تو یہ ہے کہ منطق کے بعد باہم برسر پیکار افکار و آراء اور باہم برسر پرخاش مذاہبِ فلسفیہ جو ایک دوسرے کے انہدام و اعدام کے درپے ہیں، کیوں اور کس لیے موجود ہیں ؟

بات یہ ہے کہ منطق استدلال کا وزن تو کر لیتی ہے لیکن دلیل نہیں دے سکتی، اور صرف منطق ہی کا نہیں تمام علوم آلیہ کا یہی حال ہے کہ وہ پرکھ کی صلاحیت تو پیدا کر دیتے ہیں، لیکن پرکھی جانے والی چیز کی تخلیق میں ممد و معاون نہیں ہو سکتے، حالانکہ اصل چیز وہی ہے، مثلاً علم عروض کو ہی لیجیے کہ اس سے وزن معلوم ہو سکتا ہے، لیکن کیا شاعری کی استعداد بھی پیدا ہو سکتی ہے ؟ علم نحو سے کلمات ناپے جا سکتے ہیں، لیکن متکلم کے لیے صحیح اور درست عبارت تو نہیں فراہم ہو سکتی ؟ علم نقد سے کلام بلیغ کے مراتب اور اسرارِ بلاغت تو فاش ہو سکتے ہیں لیکن کیا فصاحت و بلاغت، شیرینیٔ گفتار، اور عذوبتِ بیان کا مادہ بھی عالم وجود میں آ سکتا ہے۔ اسی طرح وہ تمام علوم جو صرف "میزان" کی حیثیت رکھتے ہیں۔ افکار و اقوال کا وزن بے شک

---

[1] مناظرہ کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو "الامتاع والموانسۃ" ص ۱۰۷ - ۱۲۸ ج ۱ - یاقوت حموی نے معجم الادباء (ص ۱۰۵ - ۱۲۲ ج ۳) میں بھی اس مناظرہ کا ذکر کیا ہے۔ (ع - ح)

کریں گے، لیکن اس کے آگے ؟ ــ کچھ نہیں ! ــــ غرض ابو سعید سیرافی نے متی بن یونس کو، اس مناظرہ میں اپنے وزنی دلائل سے بالکل ناچار کر دیا۔

فن منطق بے ضرورت شئے ہے

امام ابن تیمیہؒ نے منطق پر جو حملے کیے وہ ہر جہت سے تھے، انہوں نے ثابت کیا کہ منطق سے نہ کوئی علمی فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ نظری، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے دنیا میں ایک آدمی بھی ایسا نہیں دیکھا جس نے منطق سیکھ کر، کسی خاص فن میں محقق کا مرتبہ حاصل کیا ہو، یا منطق کی مدد سے کسی علم وفن میں امام بن گیا ہو، نہ دینی علوم میں نہ غیر دینی علوم میں، طبیب، مہندس (انجینئر) محاسب، فن کار، ان سب نے اپنے اپنے علوم و فنون میں جو مرتبہ اور درجہ بھی حاصل کیا، وہ منطق کی امداد و اعانت کے بغیر! اسلام میں کئی علوم عالمِ وجود میں آتے ؛ اور علم نحو، علم عروض، علمِ فقہ، علم اصول، اور دوسرے بہت سے علوم و فنون میں کتابیں تصنیف ہوئیں لیکن کیا ان میں کوئی بھی اپنے وجود میں منطق کا شرمندۂ احسان ہے ؟ ان فنون کے ائمہ اور اکابر میں کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس نے منطق کی طرف توجہ کی ہو، بلکہ ان میں بہت سے تو ایسے تھے کہ ان کے زمانہ میں منطق یونانی نے ابھی سر بھی نہیں اٹھایا تھا۔[۱]

دینی علوم کے متعلق امام صاحبؒ فرماتے ہیں :-

"انبیاء کے علوم موروثہ اس بات سے بہت بلند و برتر ہیں کہ ان کے بارے میں یہ خیال کیا جاتے کہ ان کے حامل منطق کی جانب توجہ رکھتے تھے۔ کیونکہ اس خیر امت کے قرونِ ثلاثہ میں کسی نے منطق کی طرف توجہ نہیں کی۔ حالانکہ تحقیقِ علوم اور کمالِ غایت میں جس درجہ تک وہ پہنچے ہوئے تھے وہاں تک کوئی اور نہیں پہنچ سکا، یہ اصحاب علم کے اعتبار سے عمیق، قلب کے لحاظ سے پاکیزہ تر، اور تکلف کے خیال سے بالکل ماوراء تھے، جو کچھ انہوں نے کہدیا ہے وہ بات کوئی اور نہیں کہہ سکا، دونوں کے کلام میں وہی فرق ہے، جو پاؤں اور سر میں ہے، (یعنی ایک انتہائی پست اور دوسرا نہایت بلند) بلکہ استقراء کے بعد ہم نے تو یہ محسوس کیا ہے کہ منطق و فلسفہ کے جو لوگ علمبردار ہیں سب سے زیادہ تنگ اور اضطرابِ فکر کے مریض بھی یہی ہیں، نیز علم کے لحاظ سے فرومایہ، اور تحقیق کے اعتبار سے کمتر، ان میں سے اگر

---

[۱] نقض المنطق ص ۱۶۸

کوئی محقق اور نکتہ سنج نظر آتا ہے تو اس کا یہ کمال منطق کا رہین منت نہیں ہے، بلکہ صحت مواد کے ساتھ اس کی جودتِ طبع، ذہن رسا، اور صحیح ادراک کا نتیجہ ہے، بلکہ علوم صحیحہ میں منطق کو ٹھونس دینے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عبارت طویل ہو جاتی ہے، اشارہ بعید ہو جاتا ہے، یعنی جلدی معلوم ہونے والی بات بعید تر ہو جاتی ہے، جو آسان ہوتا ہے وہ دشوار بن جاتا ہے۔ چنانچہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے کہ اختلافی، کلامی، اصلی اور فقہی امور و مسائل میں جب کوئی منطق کی آمیزش کر دیتا ہے، تو اس سے کوئی فائدہ سوا کثرتِ کلام اور سختی کے نہیں حاصل ہوتا، نیز قلت علم و تحقیق مستزاد[1]!

امام ابن تیمیہؒ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے کہ یہ ثابت کر دیں، کہ منطق ایک غیر مفید اور غیر ضروری فن ہے، بلکہ وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ منطق جن ستونوں پر قائم ہے، وہ بجائے خود سست بنیاد اور حد درجہ کمزور ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"منطق کی بنیاد، حد اور نوع کیسان پر ہے مثلاً اہلِ منطق کا کہنا یہ ہے کہ "علم" یا تصور ہے یا تصدیق۔ وہ طریقہ جس سے تصور کی معرفت ہوتی ہے، "حد" کہلاتا ہے، اور جس سے تصدیق کی شناخت ہوتی ہے وہ "قیاس" ہے۔ اس دعویٰ کا حاصل چار امور قطعی طلب ہوتے ہیں۔ دو سلبی، یعنی کیا یہ درست ہے کہ مطلوب تصور "حد" کے بغیر نہیں حاصل کیا جا سکتا اور نہ ہی تصدیق بلا قیاس حاصل ہو سکتی ہے۔ اور دو ایجابی، یعنی کیا سچ مچ "حد" سے تصور اور "قیاس" سے تصدیق حاصل ہو ہی جاتی ہے؟ اگر منطقیوں کی پہلی دو باتیں ثابت ہو جائیں تو غیر منطقیوں نے تصور و تصدیق کے حصول کے جو طریقے اختیار کیے ہیں ان کی نفی ہو جائے گی، اور اگر دوسری دو باتوں کے ثبوت دینے میں وہ کامیاب ہو جاتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ مناطقہ کے طریقوں سے ہی "تصور و تصدیق" حاصل ہو سکتے ہیں، دوسرے کسی طریقے سے نہیں[2]!"

---

[1] نقض المنطق، ص ۱۶۹ [2] جہد القریحہ فی تجرید النصیحہ در مجموعہ صون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام للسیوطی ص ۲۰۲ و مناہج البحث عند مفکری الاسلام از استاذ شامی نشار (مصنف)۔ یہ عبارت امام ابن تیمیہؒ کی کتاب الرد علی المنطقیین ص ۴-۷ کی ہے۔ واضح رہے کہ جہد القریحہ اسی کتاب کا غیر کافی اختصار ہے (ع ح)

لیکن نفی واثبات کے ان تمام دعاوی کو امام ابن تیمیہؒ کذب قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک نہ وہ تمام طریقے باطل ہیں جن کی وہ نفی کرتے ہیں، نہ وہ تمام طرق حق ہیں جن کا وہ اپنے مخصوص دلائل کی بنا پر دعویٰ کرتے ہیں۔[1]

مختصر یہ کہ امام صاحبؒ نے مناطقہ کے اس حصر کو کہ ان کی مصطلحہ حد کے بغیر حقائق اشیا کا پتہ چلنا اور منطقی قیاس کے سوا تصدیقِ حق تک پہنچنا غیر ممکن ہے"، توڑ پھوڑ کر رکھ دیا ہے۔ وہ یہاں تک فرماتے ہیں کہ حد و قیاسِ منطقی کے ذریعے حق قطعی و یقینی تک وصول ہی مشکل ہے، امام صاحبؒ اہلِ منطق کے سلبی و ایجابی دعاوی کو متعدد وجوہ سے ایک ایک کر کے توڑتے چلے گئے ہیں جن کا ذکر ان سب سے تعرض ہمارے لیے یہاں مشکل ہے۔ کیونکہ اس کے لیے ہمیں ان کی ساری کتاب نقض المنطق نقل کرنا ہوگی، پھر ظاہر ہے کہ ان کی بیان کردہ ہر وجہ بطلان سے ہمارا اتفاق ضروری نہیں، بنا بریں اگر کسی جگہ مقدارِ مبالغہ کی نشان دہی کی جائے، تو اس سے طول ہوگا۔ لہٰذا ہم یہ مشورہ دے کر آگے بڑھتے ہیں، کہ پوری بحث کا شائق براہِ راست امام صاحبؒ کی کتاب نقض المنطق اور سیوطی کے مجموعہ صون المنطق والکلام کا مطالعہ کرے،[2] ان میں کافی و وافی تفصیل ہے۔

افکارِ ابن تیمیہؒ پر تبصرہ

امام ابن تیمیہؒ نے منطق اور مناطقہ کے بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، اس میں دو باتیں تو ایسی ہیں جن سے ہمیں کامل اتفاق ہے،

(۱) ایک تو یہ کہ صرف منطق کا حصول ہی یقین کی طرف رہنمائی نہیں کرتا، کیونکہ یقین دلیل کا نتیجہ ہے نہ کہ دلیل۔

(۲) دوسرے یہ کہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اسلامی عقیدہ کے عرفان سے متعلق ہر چیز موجود ہے، اس چشمۂ صافی میں کہیں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس سے عقل کی ترائی میں گدلا پن آجائے، اور یہ کہ سلف صالح رضوان اللہ تبارک و تعالیٰ عنہم کی ساری علمی کائنات اسی سے

---

[1] مجموعہ صون المنطق، ص ۲۷۰ - والرد علی المنطقیین ص ۱۸۱ (ع-ح)

[2] مصنف کے سامنے امام صاحب کی کتاب الرد علی المنطقیین نہیں تھی جو اب طبع ہو کر آگئی ہے۔ اس کے ص ۳ تا ص ۱۴۴ پہلا امرِ اول، اس کے بعد ص ۴۰۰ تک امرِ ثانی، پھر ص ۴۶۲ تک امرِ ثالث، پھر آخر کتاب تک چوتھے امر کی تحقیق ہے۔ پانچ سو بڑے صفحات پر یہ عظیم الشان کتاب مشتمل ہے (ع-ح)

ماخوذ تھی، ان کی ساری راہ یابیاں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رہنمائی کا نتیجہ تھیں۔ اسی وجہ سے ان کا ایمان سب سے زیادہ قوی، ان کا یقین سب سے زیادہ شدید اور ان کا اطمینان سب سے بڑھا ہوا تھا۔

یہ ایک واضح حقیقت ہے کہ قرآن حکیم میں عقائد کا بیان صرف اسی حیثیت سے ہی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے صفات اور امور معاد وغیرہ کے متعلق محض "خبریں" دے دی گئی ہوں۔ بلکہ وہ نتیجہ اور ٹھوس دلائل بھی ہیں۔ پھر قرآن نے نظر و فکر کی ترغیب دی ہے۔ انسانی عقول کو کائنات میں غور کی طرف متوجہ کیا ہے، ارادہ رکھنے والے علیم اور خالق کے بارے میں دلائل پیش کیے ہیں اور ایسے بیّن اَدِلّہ جنہیں پاکر ہمارے سابقین اوّلین (صحابۂ کرامؓ) ایمان صحیح کی بلندی پر فائز ہوئے، یہی حال ان علماء ادیان اور حکماء ذی شان کا ہے جنہوں نے اسلام کو بطور نظام زندگی اپنے لیے پسند کر لیا، انہوں نے قرآنی طریقِ استدلال میں کوئی نقص دیکھا نہ اس کے دلائل میں کسی احتمال کا دخل پایا، بلاشبہ یہ حضرات سچے مومن تھے۔ یہاں پر امام ابن تیمیہؒ کا کیسا اچھا ارشاد ہے جو سننے کے قابل ہے:

"علم[1]" کیا چیز ہے؟ ہر شخص وجدانی طور پر خود فیصلہ کر سکتا ہے کہ وہ "جانتا ہے" یا "نہیں جانتا"۔ منکرِ علم سے ہم یہی کہیں گے کہ ہمارے نفوس میں "علم" موجود ہوتا ہے تواتر سے ملنے والی خبر کا اگر کوئی شخص نہ مانتا ہو تو اسے یہی کہا جائے گا کہ "محسوسات" سے حاصل ہونے والے یقین کی طرح ہمارے نفوس کو متواتر خبروں سے بھی یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی بات علم و یقین پیدا کرنے والی دلیل کے معاملے میں کہی جائے گی کہ اس قسم کی دلیل سے ویسا ہی یقین پیدا ہوتا ہے جیسے سننے سے آواز کا، اور سورج، چاند کے دیکھنے سے ان دونوں کی موجودگی کا "یقین" آجاتا ہے۔ حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ اسباب سے دوسرے ادراکات و حرکات کی طرح "علم" بھی نفس میں حاصل ہو جاتا ہے[2]۔"

امام صاحبؒ کی تحقیق کی رو سے سلف صالح کے ایمان و ایقان کی وجہ سمجھ میں آجاتی ہے کہ انہوں نے قرآن کے بیّن دلائل ہی سے اپنے اندر ایمان کو موجود پایا اور ان ہی پر کیا موقوف ہے

---

[1] یہ بحث غالباً "علم" کی تعریف کے لایعنی طویل مباحث میں فیصلہ کے طور پر ہے جو کلامی اور بعض اصول فقہ کی کتابوں میں لائی گئی ہے (ع۔ح)   [2] نقض المنطق ص ۲۸۔

قرآن کو جس نے اس نقطۂ نظر سے دیکھا، اس کو اس میں صاف صاف دلائل نظر آ گئے۔

امام رازی کا نکتہ خام امام ابن تیمیہؒ کی اس رائے سے ہمیں اتفاق ہے کہ قرآن اپنے عقیدہ کی شرح میں، اور اپنے دلائل میں کسی اور چیز کا محتاج نہیں ہے، اور طالب یقین کو وہ مستغنی کر دینے کے لیے کافی ہے، اس وجہ سے علامہ رازی نے اپنی کتاب نہایۃ العقول میں جو کچھ لکھا ہے اس سے ہم اختلاف کرنے پر مجبور ہیں۔ علامہ رازی لکھتے ہیں:

"اصولی مسائل (عقائد) میں سمعیات (قرآن، حدیث، لغت عربیہ وغیرہ) سے استدلال کرنا کسی طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ استدلال ظنی مقدمات پر اور عقلی معارض کے رفع کرنے پر موقوف ہوتا ہے، اور انتفاء معارض کے ساتھ کسی چیز کا علم ممکن نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کی دلیل سے نفس الامر میں عقلی دلیل متناقض ہو۔"[1]

امام فخرالدین رازی کے اس قول سے ہمارے اختلاف کی تین وجوہ ہیں:

(۱) امورِ اعتقاد میں قرآن صرف خبر ہی نہیں دیتا، دلیل بھی پیش کرتا ہے، چنانچہ آیاتِ قرآنی میں دعوت دی گئی ہے کہ کائنات پر نظر ڈالی جائے، اور اس میں طرفگی، عمدگی، اور احکام و اتقان کی جو رنگا رنگی نظر آتی ہے اس پر غور کیا جائے، نیز قرآن میں توحید سے متعلق کوئی ایسی آیت نہیں ہے جس کے ساتھ حقائق کونیہ کے اشارات بھی موجود نہ ہوں، لہٰذا قرآن صرف خبر ہی نہیں ہے، بلکہ محکم اور پختہ عقلی دلیل بھی ہے، ــــ اس کے لیے، جو فکر و بصیرت کا حامل ہو۔

(۲) امام رازی نے یہ فرض کر لیا ہے کہ قرآن کے دلائل اور عقلی دلائل میں تناقض ہو سکتا ہے، ہوتا ہے۔ اور جب کسی امر میں احتمال اور شک و شبہ پیدا ہو جائے تو استدلال ساقط ہو جاتا ہے لیکن یہ سوچنے کا عجیب ڈھنگ ہے، کیونکہ قرآن جو دلیل دیتا ہے وہ نتیجہ بخش بھی ہوتی ہے، پھر ہم اس کا متناقض فرض کس طرح کر سکتے ہیں جب تک واقعی کوئی متناقض اس کے سامنے نہ آ کھڑا ہو، ورنہ پھر ہر صریح عقلی دلیل کو اس احتمال کی بنا پر مسترد کر دینا لازم آتا ہے کہ اس کا کوئی نہ کوئی متناقض موجود ہی ہوگا، کیونکہ متناقض کا احتمال جس طرح قرآن کے دلائل پر ہو سکتا ہے اس طرح دوسری غیر قرآنی دلیلوں پر بھی ہو سکتا ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ فلاسفہ کے دلائل عقلی ہونے ہیں اور ان کا نقیض نہیں ہوتا، تو پھر یہی مفروضہ آخر قرآن کے دلائل پر کیوں چسپاں نہیں ہو سکتا کیونکہ قرآن کی دلیلیں تو کائنات کے حقائق

---

[1] نہایۃ العقول کی یہ عبارت امام ابن تیمیہؒ نے موافقۃ صریح المعقول ص۰ اج ا میں نقل کی ہے۔ (ع۔ ح)

پر غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں اور یہ خصوصیت بذاتہ احتمال النقیض کی نفی کرتی ہے۔

(۳) امام رازی الہیات میں، دلائلِ عقلی پر پورا ایمان رکھتے ہیں، ان کا خیال ہے کہ ان سے جزم و یقین کی کیفیت پیدا ہوتی ہے لیکن یہ بات علماء و حکماء کے مابین محلِ نظر ہے، کیونکہ عقلی طور پر یہ حقیقت تسلیم شدہ ہے کہ جہاں تک براہین ریاضیہ کا تعلق ہے، ان کے بارے میں تو بلاشبہ جزم اور قطعیت کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ یہ شک و شبہ سے بالاتر ہیں۔ کیونکہ بدیہیات پر مبنی ہیں مگر جو دلائل طبیعیات سے تعلق رکھتے ہیں وہ فلاسفہ کے نزدیک بھی ظنی ہوتے ہیں کیونکہ ان کی بنیاد استقراء پر ہوتی ہے، اور استقراء ناقص بھی ہو سکتا ہے۔

اب رہے وہ دلائل جو الہیات سے تعلق رکھتے ہیں، ان کے بارے میں اربابِ فکر و نظر کا اختلاف ہے، لیکن محققین کی ایک بڑی جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ دلائل بذات، جزم اور قطعیت کے حامل نہیں ہوتے، البتہ ان کی تائید جب کثرت اور تواتر کے ساتھ ہوتی ہو تو ان سے جزم و یقین پیدا ہو سکتا ہے[1]

پس اگر امام رازی اثباتِ عقائد میں قرآنی دلائل کو معتبر نہیں قرار دیتے، یہ گمان کرکے کہ "سمعی" ہونے کی وجہ سے ان پر بھروسہ نہیں کیا جا سکتا، تو اس طرح امام رازی نے جزم و یقین کا راستہ ترک کر دیا، اور عقل کی سرگشتگی و گمراہی کی طرف دوڑ پڑے ـــــ یہی وہ چیز ہے جس سے شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ بیزار اور برہم ہیں، اور یہی وجہ ہے کہ ایک مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہمیں بھی امام رازی سے یہاں اختلاف ہے کیونکہ ایک مسلمان کو اپنے عقیدے کی عمارت قرآن[2] ہی سے تعمیر کرنی چاہیے، جس میں صاف و شفاف عقاید کا بیان ہے۔ عقول کو چاہیے کہ ان کے حصول میں ادراک و فہم کو کام میں لائیں، قرآن کی کوئی بات عقل میں نہ آتی ہو، تو اس کو تفسیر و تاویل سے عقل کے مطابق کرنے یا اس کے قریب لانے کی کوشش کریں، بشرطیکہ اس تاویل و تفسیر کے معتبر اسباب و دواعی موجود ہوں، صرف ہوسِ عقل کی بنا پر نہ ہو۔

عقل اور قرآن | سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا قرآن سے الگ ہو کر عقل کے لیے مناسب نہیں ہے کہ

---

[1] اس موضوع پر پروفیسر شیخ حسین والیؒ کی کتاب التوحید ملاحظہ فرمایئے۔

[2] لیکن احادیث و آثار صحابہ و لغت عربیہ صحیحہ کی تائید و تشریح اور روشنی میں کیونکہ "سمعیات" کا لفظ سب کو شامل ہے (ع۔ح)

کسی علم کی جستجو کرے؟

نیز یہ کہ کیا یہ ممکن ہے کہ ایک غیر مسلم قرآن کے دلائل سے مطمئن ہو جائے؟ اور پھر اسے کسی دوسری دلیل کی ضرورت باقی نہ رہے؟

یہاں ہم دوسرے سوال کا جواب دیں گے، کیونکہ اس میں پہلے کا جواب بھی آجائے گا۔

غیر مسلم دو گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو طالب حق ہے، اس گروہ کے لیے قرآن میں ہدایت کا پورا پورا سامان موجود ہے، بشرطیکہ صاف اور سیدھے طریقے سے قرآن ان پر پیش کیا جائے۔ دیکھیے صحابۂ کرامؓ نے قرآنی دعوت سے جو حق سمجھا، وہ قرآن ہی کی دلیلوں سے تو سمجھا، فلسفیانہ دلائل اور قیاس و برہان سے تو نہیں سمجھا؛ اور جن لوگوں نے قرآن کے پیام اور دعوت کو قبول کرنے سے انکار کیا وہ قرآنی دلائل کے نقص کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کا سبب دل کی کج روی، فسادِ نفس اور ہوا و ہوس تھا۔ ان منکرین میں بہت سے ایسے تھے جو حق کو اپنی آنکھوں سے واضح طور پر دیکھ رہے تھے لیکن ایمان لانے سے جس چیز نے انہیں روکا، وہ ان کے کبر و نخوت کا اندھا اور غلط تصور تھا؛ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ۔ (النمل ع ۱)

غیر مسلموں کا دوسرا گروہ وہ تھا، جس نے کفر کی روش جان بوجھ کر اختیار کی۔ یہ معاند تھا، گمراہ تھا، گمراہ کُن تھا، یہ وہ گروہ نہ تھا، جو حق کو دیکھ کر اس کی پیروی پر کمربستہ ہو جاتا ہے، جو آیاتِ بینات کے سامنے سر جھکا دیتا ہے۔ یہ وہ لوگ تھے جو اسلام کو ناکام اور رسوا دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کا مقصد فتنہ و فساد کے سوا کچھ نہ تھا، ایسے لوگوں کے لیے صرف قرآن کریم کا سادینا کافی نہ تھا کہ شاید وہ اس کے دلائل سے متاثر ہوں۔ نہ یہی کفایت کرتا ہے کہ ان کو کائنات میں غور کرنے کی دعوت دی جائے، نہ یہ کہ قرآن میں جو آیات و دلائل موجود ہیں ان کا مطالعہ کریں۔

اس قبیل کے لوگوں کے لیے ضرورت ہوتی ہے کہ عقلی دلائل سے ان کو مطمئن کیا جائے یا پھر لاجواب کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس لیے اُس طریقہ کو اختیار کرنا مناسب ہے جس سے وہ مانوس ہوں، یا اسے تسلیم کرتے ہوں تاکہ ان کے مسلّمہ نظریات سے ان پر الزام قائم کیا جا سکے۔ بنابریں ہماری رائے میں اسلام کی حمایت اور اس سے دفاع اور سنجیدہ مناظرہ اور بطریقِ احسن مجادلہ کے لیے علومِ عقلیہ کے سیکھنے میں کوئی حرج نہیں[1]۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص اس راستہ سے راہِ حق کی طرف آجائے۔ اگر کوئی اپنی

---

[1] امام ابن تیمیہؒ بھی اس غرض کے لیے منطق وغیرہ سیکھنے کے مخالف نہیں بلکہ قائل ہیں۔ دیکھیے موافقہ صریح المعقول (ص ۲۲-۲۳ ج ۱) و جیلیننسہ (ص ۲۵) وغیرہ (ع۔ ح)

ضد پر اڑا بھی رہے تو اپنے مسلمات کی وجہ سے اس کو منہ کی کھانی پڑے گی اور اس کو خاموش ہونا پڑیگا۔
ضدی اور غرض پرست گروہ کی حالت یہ رہی ہے، کہ انہوں نے صرف یہی نہیں کہ اسلام نہیں قبول کیا، بلکہ وہ اس کے ارد گرد شک اور شبہ کا تانا بانا بنتے رہے، چنانچہ ان سے معرکہ آرائی ضروری ہو گئی، شروع ہی سے معتزلہ ان کے حریف مقابل کی حیثیت سے میدان میں اُتر آئے تھے۔ کیونکہ فتوحاتِ اسلامیہ کا سلسلہ شروع ہوا اور لوگ جوق در جوق دینِ الٰہی میں داخل ہونے لگے، تو یہود، نصاریٰ، اور مجوس، کا ایک متعصب گروہ یہ طے کرکے میدان میں اتر آیا کہ اسلام میں رخنے اور مسلمانوں میں بے یقینی کی کیفیت پیدا کرے، چنانچہ ان لوگوں نے مسلمانوں کے مابین ایسے افکار کی نشر و اشاعت شروع کر دی جن کا اسلام سے دُور کا تعلق بھی نہ تھا، تاکہ آسانی کے ساتھ ان پر زبانِ طعن دراز کر سکیں۔ اس صورتِ حال سے نمٹنے کے لیے بہت سے مسلمان میدان میں کود پڑے، خصوصًا معتزلہ جن میں پیش پیش تھے، چونکہ یہود، عیسائی، علومِ عقلیہ کے زور سے اسلام کے بگاڑنے میں مصروف تھے، اس لیے اسلام کی طرف سے دفاع کرنے والوں نے ان کے استدلال کے طرق سے واقفیت بہم پہنچائی۔ مدافعینِ اسلام کے ان سربراہوں میں طبقۂ اولیٰ میں واصل بن عطاء، عمرو بن عبید وغیرہ اور بعد کے لوگوں میں ابو الھذیل علاف، نظام، اور جاحظ قابلِ ذکر ہیں۔

علاوہ ازیں مسلمان علاقوں میں سوفسطائیوں کا ایک گروہ بھی پیدا ہو گیا تھا، مثلاً صالح بن عبد القدوس وغیرہ جنہوں نے یونانی سوفسطائیوں کی تقلید میں حقائقِ واقعیہ سے انکار اور ان میں شک پیدا کرنے کی تحریک چلا دی تھی۔ ایسے ہی لا ادریہ اور عندیہ کی ٹولیاں تھیں۔ یہ سب فرقے مل ملا کر مسلمانوں میں ایسے خیالات اس لیے پھیلا رہے تھے کہ اتحادِ اسلامی پارہ پارہ ہو کر رہ جائے، اور دشمنانِ اسلام کو من مانے کھیل کھیلنے کا موقع مل سکے۔

اس طرح کے فتنوں کی روک تھام کے لیے بھی فنِ منطق و فلسفہ کے اسلحہ سے مسلح ہونا ضروری سمجھا گیا، جس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یونان کے فلسفی منطقی مناقشات و جدلیات کو استعمال کر کے اپنے ہاں کے سوفسطائیوں کا علاج کر چکے تھے، یعنی وہی قیودِ منطقیہ کا طریقہ جو سقراط کے محاورات اور ارسطو کی منطق میں ہے، مسلمانوں نے پرانے فلاسفہ ہی کے مجرب ہتھیار سے کام لینا ضروری خیال کیا۔
غرض یہ ہے پس منظر معتزلہ کے منطق کی راہ پر چلنے کا۔ جس سے یہ بھی پتہ چل سکتا ہے کہ ارسطو کی منطق کو عربی میں کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ فی الجملہ یہ کارنامہ مفید ہی رہا، اور منطق کا فائدہ ہے بھی اتنا ہی کہ دو جھگڑالو فریقوں کے درمیان میزانِ حق کا کام دے سکتی تھی۔ اس کے حدود،

قیاس کی شکلوں اور مختلف قسم کی مثالوں کے ذریعے حریف کے استدلال کی خامی ظاہر کی جا سکتی تھی۔

اس کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ ماضی میں منطق کا چلن ہوا تو اسی زمانے میں جب جدل و مناظرات کے بازار گرم تھے، اس کا کام اوہام میں ایسے امور کو ابھار دینا تھا جن کا حق سے کچھ تعلق نہ ہوتا، اب تک اس کا کردار یہی ہے، کلامی و فقہی مسائل کے جھگڑوں میں داخل ہو کر بھی منطق نے یہی پارٹ ادا کیا ہے۔

تاہم اگر منطق کو طریق انتاج تسلیم کر بھی لیا جاتے تو بلاشبہ صرف منطق ہی واحد طریق انتاج نہیں ہے، کیونکہ انتاج کے عقلی آراء منطق ہی کے ساتھ مقید نہیں ہیں، ہو سکتا ہے منطق کبھی ایک ضابطۂ میزان ہو جاتا ہو، لیکن اس کے باوجود ضبط علمی کا وہی ایک طریقہ نہیں ہے، کیونکہ فطرت کی سلامتی اور عقل کی استقامت بجائے خود ایک محکم ضابطہ ہے، جو مسائل کے جمع و تالیف، اور متضاد نظریات میں تطبیق کے سلسلے میں انسان کو منطق سے بے نیاز کر دے سکتی ہے۔ چنانچہ علماء اولین بھی اپنے فکر و تدبر سے انہی نتائج پر پہنچے جن پر منطقی پہنچے تھے، حالانکہ وہ منطق سے ناواقف تھے۔ امام شافعیؒ کا "الرسالہ" دیکھیے، جو حسن کلام، تبویب و ترتیب، اور سلامت عقل کے لحاظ سے اپنی مثال آپ ہے، حالانکہ وہ "منطق" نہیں جانتے تھے، اس وقت تک منطق کا ترجمہ اول تو عربی میں ہوا ہی نہیں تھا، اور اگر ہوا بھی تھا تو شائع و ذائع نہیں ہوا تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے نہ صرف یہ کہ فلاسفہ پر شدید تنقید کی ہے بلکہ ان اہل علم سے بھی وہ ناخوش ہیں، جنہوں نے اسلامی عقائد اور ان سے متعلقہ مباحث میں فلسفی طریقہ اختیار کیا ہے، علامہ غزالی پر ان کی تیز تنقید کی وجہ بھی یہ ہوئی کہ انہوں نے علوم اسلامی میں منطق کو داخل کر دیا۔ امام صاحبؒ کا پختہ عقیدہ تھا کہ عقاید و احکام کے لیے صرف قرآن اور اس کی شارح سنت کافی ہے، ایک مسئلہ جب قرآن سے ثابت ہو جاتے اور سنت وضاحت کرتی ہوئی اس پر مہر تصدیق ثبت کر دے تو اسے وہ من و عن قبول کر لیتے تھے، صریح قرآن و حدیث پر کسی قسم کی عقلی تاویل و تشریح اور اتباع ہیچ کی سلطانی گوارا نہیں فرماتے تھے۔ قرآن کے اپنے الفاظ اور صحیح و ثابت شدہ حدیث سے تجاوز جائز نہیں سمجھتے تھے بلکہ اس کو فہم و عقل سے قریب کرتے اور مدلل طور پر ثابت کر دکھاتے کہ قرآن و حدیث کا کوئی بھی مسئلہ صریح عقل انسانی کے ہرگز منافی نہیں، وہ عقل کو نہ حاکم مانتے ہیں، نہ شاہد، البتہ ان کے نزدیک عقل، وحی الہٰی کی مؤید ضرور ہے جس کی بنا پر منقول کو معقول سے قریب کرنے کی صورت نکالتے تھے۔

عقاید میں امام صاحبؒ کے منہج و طریق پر اجمالی گفتگو کے بعد آئندہ صفحات میں ان کے

سلفی عقاید کے موٹے موٹے عنوان زیر بحث آئیں گے یعنی مبحث وحدانیت و صفات باری تعالیٰ، مبحث توحید ربوبیت، مبحث توحید فی العبادۃ (یا الوہیت)۔

عقائد

وحدانیت اور صفاتِ الٰہیہ

(۳۴)

وحدانیت اور اس کا مفہوم و مطلب

وحدانیت اسلام کا شعار اور اس کی خصوصیت ہے، جو شخص موحد نہ ہو اسے مسلمان نہیں کہا جا سکتا، اسلام میں وحدانیت تین اجزاء پر مشتمل ہے۔

(۱) وحدتِ خالق[1] ——— یعنی صرف خدا ہی پیدا کرنے والا، بنانے والا، اور ایجاد کرنے والا ہے۔

(۲) وحدانیت معبود[2] ——— یعنی خدائے واحد کے سوا کسی کی عبادت نہیں کی جا سکتی۔ بندہ اپنے رب کے ساتھ کسی اور کو شریک نہیں کر سکتا، نہ بشر کو نہ حجر کو، کوئی ہستی بھی ایسی موجود نہیں ہے

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کی اصطلاح میں "توحید ربوبیت" جس کو تقریباً دنیا کے سب ہی مذاہب مانتے ہیں، جیسا کہ قرآن مجید میں اس کا جا بجا ذکر ہے۔ ہمارے متکلمین کی "اثبات توحید" کے بارے میں ساری کاوشیں "توحید ربوبیت" کے دلائل سے آگے نہیں بڑھ سکیں اور ان کی حیثیت بھی کوہ کندن و کاہ برآوردن کی ہے۔ قرآنی براہین ان سے بدرجہا اکفی واشفی ہیں۔ (ع۔ ح)

[2] یعنی باصطلاح امام ابن تیمیہؒ "توحید الوہیت" جس کی طرف دعوت کے لیے سب انبیاء علیہم السلام مبعوث فرمائے گئے۔ اور حق یہ ہے کہ امام ابن تیمیہؒ سے پہلے کسی نے اس توحید کو نہ منقح کیا نہ اس کی طرف دعوت دی۔ نہ قرآنی دلائل و براہین کے ساتھ اس کو پیش کیا۔ (ع۔ ح)

جسے رب العالمین کے ساتھ شریکِ عبادت کیا جاتے۔ اسلام اور شرک کے درمیان یہی حدِ فاصل ہے۔ شرک یہ ہے کہ خدائے یکتا و تنہا کے ساتھ کسی اور کی بھی عبادت کی جائے، اور جو شخص کسی مخلوق کی اس درجہ تقدیس کرتا ہے کہ وہ درجۂ پرستش تک پہنچ جاتے، یہ بھی شرک ہے، مسلمانوں میں اس مفہوم پر کامل اتفاق ہے، ذرا بھی اختلاف نہیں اس لیے کہ توحید فی العبادۃ اسلام کی حقیقت اور روح ہے اور وہ شخص اسلام کا حلقہ بگوش نہیں تسلیم کیا جاسکتا جو اس حقیقت پر ایمان نہ رکھتا ہو، اور اس خصوصیت کے سامنے سرِ تسلیم نہ خم کرتا ہو۔

لیکن بعض لوگوں نے بعض اشیاء یا اشخاص کی تکریم و تقدیس میں بہت افراط سے کام لیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی تعظیم آیا شرک منہی عنہ مانی جاتے گی، یا اس بنا پر اسے حرام قرار دیا جائے گا کہ یہ بہر حال غیر اللہ کی عبادت کا ذریعہ ہے، یہیں سے تقدیس صالحین، زیارتِ قبور، اور صالحین کے ذریعہ خدا سے توسل کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے علماء میں اختلاف شروع ہوتا ہے، ابن تیمیہؒ اس تکریمِ مفرط کے سخت مخالف ہیں، اور اسے منافیِ توحیدِ خالص قرار دیتے ہیں، اور یہ کہ فرضاً اگر منافیِ توحید نہ بھی ہو تو بھی کم از کم شرعِ الٰہی میں اس کا کوئی نام و نشان نہیں ملتا، پس اگر یہ شرک یا قریب بہ شرک نہیں ہے تو بھی دین میں بدعت ہے اور اللہ کے دین پر سراسر بہتان اور شریعت میں زیادتی ہے۔

(۳) وحدانیت فی الذات، — یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کی یکتائی، جیسا کہ قرآن میں ہے: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (حٰم الشوریٰ-ع ۲) وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (الروم ع۳) — وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ (الاخلاص)

اور یہ کہ خدائے کریم کی ذاتِ گرامی واحد ہے، دوسری مخلوقات کی طرح وہ اجزا سے مرکب نہیں ہے[1]

بدیہیاتِ معلومہ | وحدانیتِ ذات میں تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ اس لفظ کے مفہوم و معنیٰ،

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے "ترکیب" و "غیر ترکیب" کی اصطلاح بہت سے اچھے اور بُرے پہلو رکھتی ہے اور فائدوں سے زیادہ اس کے نقصان ہیں اللہ اور اس کے رسولؐ سے یہ لفظ مروی بھی نہیں۔ بنا بریں وہ مبہم صورت میں اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز نہیں سمجھتے۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اس معنی میں "توحید ذات" سے متکلمین کی غرض اللہ تعالیٰ کے وصفِ علو ذاتی اور دوسرے صفات کی نفی کرنا ہے۔ (تدمریہ ص ۲-۱۰) (شارح)

اور مقصد وغایت میں کوئی اختلاف نہیں۔ سب اہلِ قبلہ اس پہ پوری طرح متفق ہیں، اس کا شمار دین کے بدیہیاتِ معلومہ میں ہوتا ہے، اس میں نہ تو کسی عالم کو شک پیدا ہوا ہے، نہ کسی فرقہ نے شبہ کا اظہار کیا۔ مذاہبِ اسلامیہ میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جو اس میں قیل وقال کرتا ہو، خواہ وہ فلسفہ سے متاثر ہوا، یا اس سے بیزار۔

توحید کی نوعیت لیکن اسلامی فرقوں کے اس اتفاقِ کامل کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کی صفاتِ کمال کے بارے میں اسلامی فرقے مختلف الرائے ہیں، باوجودیکہ قرآن کریم میں صفاتِ الٰہیہ کا واضح بیان موجود ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"توحید، تنزیہ، تشبیہ اور تجسیم ایسے الفاظ ہیں جن کے معنوں میں متکلمین وغیرہم کی اصطلاحات میں اختلاف کی وجہ سے اشتباہ پیدا ہو گیا ہے[1]۔ ہر گروہ دوسرے گروہ سے مختلف مفہوم لیتا ہے، معتزلہ وغیرہ توحید اور تنزیہ کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کسی صفتِ کمال سے موصوف نہ مانا جائے، ان کے نزدیک کسی بھی صفت کے ماننے سے تجسیم اور تشبیہ لازم آتی ہے، چنانچہ دیدارِ الٰہی کو تسلیم کرنے والے کو وہ (معاذاللہ) مجسمہ ومشبہہ سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو صفتِ علم سے موصوف کہنے والا ان کے نزدیک مجسم ہے، معتزلہ کے سوا جو متکلمین ہیں ان میں سے اکثر فرقے[2] توحید و تنزیہ سے سب ہی صفاتِ خبریہ یا بعض کی نفی مراد لیتے ہیں[3] اور ان کے تسلیم کرنے والوں پر یہی تجسیم و تشبیہ کا الزام لگاتے ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک توحید کے معنی وہی ہیں جو معتزلہ کے نزدیک ہیں یعنی صفات کا انکار، بلکہ اس پر اتنا اضافہ کرتے ہیں کہ خدا کے جو صفات ہیں، وہ یا تو سلبی ہیں[4] یا اضافی یا

---

[1] ورنہ درحقیقت اصل معنی کے اعتبار سے ان میں کوئی اشتباہ نہیں (ع-ح)، [2] یعنی اشاعرہ وغیرہ (ع-ح)

[3] ان متکلمین کے دعوے کے مطابق اللہ تعالیٰ کی سات صفات — حیاۃ، علم، قدرۃ، ارادہ، سمع، بصر، کلام — ایسی ذاتی صفات ہیں جو عقل سے ثابت ہوتی ہیں۔ ان کے علاوہ جو صفات ہیں، مثلاً استواء علی العرش، نزول، ضحک، حب، بغض وغیرہ ایسی صفات ہیں، جن کا پتہ صرف وحی کی خبر سے چلتا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کی جن صفات کی خبر قرآن وحدیث میں دی گئی ہے وہ صفاتِ خبریہ کہلاتے ہیں۔ (ع-ح)

[4] "سلبی صفات" ایسے صفاتِ الٰہیہ جن کے مفہوم میں صرف سلب ہے یعنی اللہ تعالیٰ "یہ نہیں اور

(بقیہ بر ص۳۹۲)

مرکب[۱]، اتحادیہ[۲] کے نزدیک توحید کا مطلب وجود مطلق ہے۔

توحید کے سلسلے میں اس طرح امام ابن تیمیہؒ نے تمام اقوال جمع کر دیئے ہیں۔ اصل مقصد کا جہاں تک تعلق ہے اس امر پہ سب ہی متفق ہیں، کہ "کوئی اس کے مثل نہیں ہے" اور یہ کہ "وہ ہر چیز کا خالق ہے۔"

لیکن امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ لفظ مشترک ہے۔ بنا بریں لفظ میں جب اشتراک ثابت ہے تو اب تشدد اور اختلاف جو کچھ ہے وہ تنزیہ میں ہے نہ کہ اصل معنی میں[۳]، چنانچہ فلاسفہ اور معتزلہ تنزیہ میں یہاں تک آگے نکل گئے کہ خدا کی ذات سے ان تمام صفات کی نفی کر دیتے ہیں۔ وہ صرف ان ہی صفات کا اعتبار کرتے ہیں جنہیں عقل و ادراک متمیز طور پر محسوس کر سکیں۔ اور جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے

(بقیہ ص ۳۹۱) "وہ نہیں"۔۔۔ اصل بات یہ ہے کہ "سلبی"، "اضافی" وغیرہ اصطلاحیں مسلمان فلاسفروں کا اختراعی گورکھ دھندا ہیں، جن کو انہوں نے اسلام کے سیدھے سادے عقائد کو خراب کرنے کے لیے گھڑا تھا۔ ان کی تشریح سے دلچسپی رکھنے والا الملل والنحل (ص ۱۲۷ ج ۲ طبع جدید) شہرستانی کی طرف رجوع کرے، نیز اس پر قدرے بحث امام صاحبؒ نے بھی منہاج (ص ۱۰۷، جلد اول) میں فرمائی ہے۔ (ع ح)

[۱] یعنی سلبی و اضافی سے مرکب۔

[۲] وحدت الوجود کے قائل صوفیہ۔ (ع۔ ح)

[۳] امام صاحبؒ نے مدعیان علم و عقل کی اس پریشان خیالی کو ذکر کر کے توحید کے صحیح معنی بھی ساتھ ہی بیان کر دیئے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: واما التوحید الذی بعث اللہ بہ الرسل وانزل بہ الکتب فلیس ہو متضمنا شیئا من ہذہ الاصطلاحات بل امر اللہ عبادہ ان یعبدوہ وحدہ لا یشرکوا بہ شیئاً فلا یکون لغیرہ نصیب فیما یختص بہ من العبادۃ وتوابعہا۔ ہذا فی العمل یہ وفی القول ہو الایمان بما وصف بہ نفسہ ووصفہ بہ رسولہ (نقض المنطق۔ ص ۱۴۴)

"لیکن جس توحید کے ساتھ انبیاء مبعوث ہوئے اور جو الٰہی کتابوں میں موجود ہے اس کو ان مبتدعہ اصطلاحوں سے کوئی تعلق نہیں، وہ توحید یہ ہے کہ ایک اللہ کی عبادت کی جائے اور اس میں اس کے ساتھ کسی دوسرے کو شریک نہ سمجھا جائے اور جن صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو اس نے خود یا اس کے رسول نے موصوف ذکر کیا ہے اس کو ان سے موصوف تسلیم کیا جائے"۔۔۔ اس عبارت کو پچھلی عبارت سے ملا کر پڑھا جائے تو اس سے وہ نتیجہ نہیں نکلتا جس استنتاج کے محترم مصنف درپے ہیں۔ (ع ح) [۴] یہ درست نہیں، "توحید" کے جو معنی مذکور بالا گروہ فرقے کرتے ہیں۔

(بقیہ بر صفحہ ۳۹۳)

لیے بطور اسماء استعمال فرمایا ہے اور بس[1] اور اس کے لیے صفات ثابت کرنے کو حوادث مجسمہ سے مشابہت دینا قرار دیتے ہیں۔ اشاعرہ بعض صفات کا اثبات اور بعض کی نفی کرتے ہیں[2]۔ صوفیہ اتحادیہ وحدانیت سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجود مطلق ہے، اور صرف اسی کا وجود لیا وجود ہے جو مطلق ہے، اور کسی قسم کی تقیید میں گھرا ہوا نہیں ہے، ابن عربی فصوص میں لکھتے ہیں:

"وجود یا تو ازلی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کا فی نفسہٖ وجود صُور عالم میں سے کسی کی طرف بھی اس کی اضافت نہیں کی جا سکتی، یا غیر ازلی، اور وہ ہے اللہ کا وجود، کائنات کی رنگا رنگ شکلوں میں[3]"

ابن عربی کے اس قول کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ ہی موجود مطلق ہے، اور دنیا کی یہ گوناگوں صورتیں اسی کے وجود کا پرتو ہیں!

مخالفین کے دلائل کا تجزیہ | یہ ہے مسلمانوں کے مختلف فرقوں کے نزدیک حسب بیان امام صاحب رح

(بقیہ ص ۳۹۲) امام صاحب کے نزدیک وہ بدعت ہیں، اور قرآن و حدیث کے خلاف "توحید" کے مشترک معنی تو اہل بدعت کے اختراعی معنی ہیں۔ شرعی معنی وہی ہیں جس کو امام صاحب رح نے آخر میں بیان کر دیا ہے۔

جیسا کہ اس بحث کے آخر میں ہم ذکر کریں گے یہ بات امام صاحب نے علامہ عز بن عبدالسلام کے جواب میں لکھی ہے جس میں انہوں نے لکھا تھا کہ اہل حدیث کا مذہب اقرار صفات، سلف کے مذہب توحید و تنزیہ کے منافی ہے۔ ان کے جواب کے سلسلے میں مصنف کی نقل کردہ عبارت آئی ہے چنانچہ توحید کے شرعی معنی۔ جیسے ہم نے اوپر نقل کیا ہے ــ لکھ کر امام صاحب رح لکھتے ہیں: فان کنت تعنی (یعنی ابن عبدالسلام) ان مذھب السلف ھو التوحید بالمعنی الذی جاء بہ الکتاب والسنۃ فھذا حق واھل الصفات الخبریۃ لا یخالفون ھذا وان عنیت ان مذھب السلف ھو التوحید والتنزیہ الذی یعنیہ بعض الطوائف فھذا یعلم بطلانہ کل من تامل اقوال السلف الثابتۃ عنھم (نقض المنطق ص ۱۲۴)

یعنی اگر توحید کا شرعی معنی آپ کی مراد ہے تو اہل حدیث اس کے قائل ہیں اور اگر گمراہ فرقوں کے معنی سے آپ کا مطلب ہے تو مذہب سلف سے اس کا بطلان ثابت ہو چکا ہے" افسوس! مصنف محترم نے امام صاحب رح کی عبارت کو ان کے مقصد کے خلاف استعمال فرمایا ہے۔ (ع۔ح)

[1] لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ طرز فکر کفر و الحاد کے دروازے کھول دیتا ہے۔ (ع۔ح)

[2] یعنی صفات معانی جو جمہور کے ادعا کے مطابق "عقل" سے ثابت ہو سکتی ہیں کا اثبات اور صفات خبریہ (استواء علی العرش، نزول اور محبت وغیرہ) کی نفی۔ (ع۔ح)

[3] فصوص الحکم، الفص الموسوی ص ۲۵۶۔

توحید کے الگ الگ معانی جن کو وہ ان فرقوں کی اپنی اپنی اصطلاحات قرار دیتے ہیں، سلف صالح کے ہاں جو توحید کے معنی تھے، یہ مصطلحہ معانی ان سے بالکل علیحدہ چیز ہیں[1]۔ سلف میں سے کسی نے بھی ان اصطلاحات میں سے ایک اصطلاح بھی کبھی نہیں استعمال فرمائی ہے، اگرچہ مذکورۂ بالا فرقوں میں سے ہر فرقہ یہی دعویٰ کرتا ہے کہ اس کی اصطلاح اور رائے سراسر دین ہے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ بتائیں کہ امام ابن تیمیہؒ کی نظر میں دین کیا ہے؟ یہ ذکر کر دینا چاہتے ہیں کہ توحید کے بارے میں مخصوص رائے رکھنے کی بنا پر کسی نے بھی معتزلہ یا اشاعرہ کی تکفیر نہیں کی ہے، حتیٰ کہ ابن تیمیہؒ نے بھی نہیں، البتہ ان پر زیغ وضلال، کجی اور گمراہی کا حکم ضرور لگایا ہے، عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ قرآن کی بات کا انکار نہیں کرتے، البتہ اس کی تاویل وتشریح کرتے اور تفریعات سے کام لیتے ہیں، امام ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ التدمریہ میں اشاعرہ اور فلاسفہ وغیرہ کے نظریات کی توضیح فرمائی ہے، چنانچہ (سلف صالح کے مذہب حق وصواب کا مدلل ذکر کرنے کے بعد) منکرین صفات باری تعالیٰ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"جو شخص بھی سلف کے راستہ سے کجی اور روگردانی اختیار کرتا ہے خواہ وہ کفار ومشرکین میں سے ہو یا اہل کتاب میں سے صابی ہوں یا متفلسفہ اور جہمیہ اور قرامطہ وباطنیہ وغیرہ یہ لوگ خدائی صفات سلبیہ کے قائل ہیں، یہ لوگ صرف "وجود مطلق" مانتے ہیں جو نہ ماننے کے برابر ہے یعنی ایسا وجود جو ذہن کا مفروضہ ہے خارج اور واقعہ میں اس کا قطعاً کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ پس ان کا قول تعطیل اور تشبیہ دونوں کو مستلزم ہے۔ کیونکہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو، ممتنعات، معدومات اور جمادات سے مشابہت دیتے ہیں۔ اور اس کو اسماء وصفات[2] اس طرح معطل کر دیتے ہیں جس سے اس کی مقدس ذات کی نفی لازم آجاتی ہے۔ پھر ان میں سے جو طبقہ غلو پسند ہے وہ "وجود" سے نقیضین سلب کر لیتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں نہ وہ موجود ہے نہ معدوم۔ نہ زندہ ہے نہ مردہ۔ نہ عالم ہے۔ نہ جاہل، کیونکہ ان کے زعم باطل میں اگر اللہ تعالیٰ کو صفات سے متصف مان لیا جائے تو گویا اسے

---

[1] چنانچہ اوپر حاشیہ میں نقض المنطق کے حوالہ سے وہ معنی ذکر کر دیا گیا ہے (ع۔ح)۔

[2] جس کا تھوڑا سا ذکر ہم ابھی ہم ہیں آرہا ہے (ع۔ح) [3] اس کی تفصیل اگلی سطور میں آرہی ہے (ع۔ح)

فنا پذیر چیزوں سے تشبیہ دے دی گئی! لہٰذا انہوں نے اس سے نقیضین سلب کر لیے لیکن ان کا یہ گمان بداہتہً باطل اور از روئے عقل ممتنع ہے۔ اگرچہ اس کے لیے انہوں نے آیاتِ قرآنی اور احادیثِ پاک میں تحریف بھی کر ڈالی ہے پھر بھی نتیجہ یہ ہوا کہ جس چیز سے بھاگے تھے اس سے زیادہ بری چیز میں پھنس گئے، کیونکہ اس طرح خدا کی ممتنعات سے تشبیہ ہو گئی۔ بلا شبہ سلبِ نقیضین بھی ویسا ہی ہے جیسا جمع نقیضین دونوں صورتیں ممتنعات میں سے ہیں۔ کیونکہ اس بات کے ملنے بغیر کوئی چارۂ کار ہی نہیں کہ وجود کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ موجود واجب الذات ہو، ماسوا سے مستغنی ہو، قدیم ہو اور ازلی ہو، نہ اس پر حدوث واقع ہو سکتا ہو، نہ عدم۔ لیکن یہ لوگ اس کا وصف ایسا بیان کرتے ہیں جس سے اس کا وجود ہی ممتنع ہوا جاتا ہے۔ چہ جائیکہ اس کا موجود ہونا ثابت ہو یا واجب الوجود اور قدیم ہونا۔

اس سے ملتے جلتے خیالات بعض دوسرے فلاسفہ اور ان کے مقلدین کے بھی ہیں۔ چنانچہ وہ بھی اسے "سلوب و اضافات" سے منسوب کرتے ہیں۔ ثبوتی صفات سے نہیں، وہ اسے ایسا "وجودِ مطلق" قرار دیتے ہیں، "اطلاق" جس کی شرط ہے، مگر معمولی سی سوجھ بوجھ والا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ ایسا وجود صرف ذہن میں ہو سکتا ہے۔ ذہن سے باہر خارجی موجودات میں وہ موجود نہیں، نیز ان لوگوں نے صفت کو ہی موصوف اور "علم کو ہی" عین عالم" قرار دیا، حالانکہ یہ بات بدیہی قضایا کے بالکل خلاف ہے، انہوں نے ایک ظاہر و باہر حقیقت کا انکار کر کے اللہ تعالیٰ کے علم، قدرت اور مشیت کے مابین حدِ فاصل نہیں قائم کی، نہ ان کا الگ الگ وجود تسلیم کیا۔

ایک تیسرا طائفہ بھی ان کے خیالات سے قریب تر ہے، یہ معتزلہ اور ان کے اتباع متکلمین ہیں، یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے "اسماء" کا اثبات تو کرتے ہیں لیکن اسماء جن صفات پر دلالت کرتے ہیں ان کو تسلیم نہیں کرتے، چنانچہ ان میں سے بعض حضرات علیم، قدیر، سمیع، بصیر وغیرہ اسماء کو صرف مترادف اعلام (نام) کی حیثیت دیتے ہیں اور بعض ستم ظریف کہتے ہیں، خدا علیم ہے، بلا علم کے، قدیر ہے بلا قدرت کے، سمیع و بصیر ہے بلا سمع و بصر کے، یعنی "اسم" کو تو لے لیتے ہیں، لیکن جو صفات اس سے سمجھے جاتے ہیں انہیں یہ بھی نہیں تسلیم کرتے۔[1]

---

[1] الرسالۃ التدمریہ ص ۱۰

اہلِ زیغ کی پانچ قسمیں

امام صاحبؒ نے، اہل زیغ کو پانچ گروہوں میں تقسیم کیا ہے:

(۱) پہلا طائفہ باطنیہ یا قرامطہ کا ہے، ان لوگوں کا قول ہے کہ اللہ موجود ہے مگر اس کا ادراک صرف اذہان میں ہو سکتا ہے، خارج اور واقعہ میں ممکن نہیں! یہ لوگ صفات کا اثبات نہیں کرتے ــــ امام صاحبؒ کی ان کے مذہب پر تنقید یہ ہے کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کی نفی اور اس کا معطّل رہے کا، ہونا لازم آتا ہے!

(۲) دوسرا گروہ فلاسفہ کا ہے، یہ لوگ وجود اور صفاتِ سلبیہ کے قائل ہیں، یعنی خدا کو قدیم، مخالفِ حوادث، رب العٰلمین اور خالق الاکوان مانتے ہیں[1]

(۳) تیسرا فرقہ اتحادیہ کا ہے، یہ ابنِ عربی کے ہم نوا ہیں، یہ لوگ خدا کو "وجودِ مطلق" مانتے ہیں جو "اشیاءِ مقیدہ" میں اپنی جھلک دکھاتا ہے،

(۴) چوتھا طبقہ معتزلہ کا ہے، یہ لوگ فلاسفہ سے ملتے جلتے ہیں جو صرف صفاتِ سلبیہ کے قائل ہیں، صفاتِ معانی[2]، اور قرآن میں آنے والی صفات کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ قرآن میں جو کچھ وارد ہوا ہے وہ خدا کی ذات برتر کے "اسماء" ہیں "صفات" نہیں، یعنی وہ ایسے اسماء ہیں جو مخلوقات میں اللہ تعالیٰ کے اثر کی الگ الگ نوعیت ہی ظاہر کرتے ہیں، (صفات پر دلالت نہیں کرتے)۔

(۵) حزبِ پنجم میں اشاعرہ ہیں، یہ لوگ صفاتِ سلبیہ کے ساتھ صفاتِ ثبوتیہ کے بھی قائل ہیں مثلاً علم، قدرت، ارادہ اور دوسرے صفاتِ معانی، لیکن ان کے ماسوا، قرآن میں اللہ تعالیٰ کے جن صفات کا ذکر وارد ہے انہیں نہیں مانتے، مثلاً استواء علی العرش، حب، بغض وغیرہ صفاتِ خبریہ جو قرآن کی ظاہر عبارتوں سے ثابت ہوتی ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ ان مختلف فرقوں کے سخت مخالف ہیں۔ فلاسفہ اور باطنیہ کے تو مطلق طور پر مخالف ہیں، اسی طرح اتحادیہ کے بھی سخت مخالف ہیں، ان کی کسی بات سے بھی اتفاق نہیں کرتے۔

---

[1] امام ابن تیمیہؒ "صفاتِ سلبیہ" سے فلاسفہ کا یہ نظریہ مراد لیتے ہیں کہ "واجب الوجود" نہ کائنات میں داخل ہے، نہ خارج، نہ اس میں حیات ہے نہ قدرت، نہ علم ہے نہ کلام، وہ نہ سمیع ہے نہ بصیر وغیرہ (ع۔ح)

[2] یعنی حیات، علم، قدرت، سمع، بصر وغیرہ ایسی صفات جو زائد علی الذات ہیں، لیکن اس طرح کہ ذات کا تحقق ان پر موقوف نہیں (ع۔ح)

لیکن معتزلہ اور اشاعرہ سے امام صاحبؒ کی مخالفت جزئی ہے[1]، یہ لوگ وہ تمام باتیں مانتے ہیں جو امام صاحبؒ کہتے ہیں، فرق یہ ہے کہ یہ لوگ تاویل کے خوگر ہیں اور امام صاحبؒ تاویل کے قائل نہیں، صرف ظاہر معنیٰ مراد لیتے ہیں، لہٰذا اشاعرہ اور معتزلہ سے جو اختلاف ہے وہ استواء علی العرش وغیرہ مسائل کی نوعیتِ تسلیم میں ہے[2]، ہاں معتزلہ سے صفات کے اثبات میں بھی امام صاحبؒ شدید مخالفت رکھتے ہیں۔

معتزلہ کا مسلک تنزیہ مطلق؟ حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک توحید کے معنی تنزیہ مطلق کے ہیں، چنانچہ اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مقالات الاسلامیین کی عبارت نقل کر دی جائے:

"اللہ تعالیٰ واحد ہے، یکتا ہے اس کے مثل کوئی چیز نہیں، وہ سمیع و بصیر ہے نہ اس کا جسم ہے، نہ قد و قامت، نہ جثہ، نہ صورت نہ گوشت، نہ خون، نہ بدن، نہ جوہر نہ عرض، نہ رنگ، نہ ذائقہ نہ خوشبو۔ نہ اسے ٹٹولا جا سکتا ہے۔ وہ نہ حرارت رکھتا ہے نہ برودت، نہ رطوبت، نہ یبوست، نہ طول، نہ عرض، نہ عمق، نہ وہ اجتماع ہے نہ افتراق، نہ متحرک ہے نہ ساکن۔ وہ ذی ابعاض بھی نہیں، نہ اجزاء رکھتا ہے، نہ جوارح نہ اعضاء، وہ جہات[؟] الانہیں دار اس کا داہنا نہ بایاں نہ آگے نہ پیچھے، نہ اوپر نہ نیچے نہ کوئی کان اس کا احاطہ کیے ہوتے ہے نہ اس پر زمانہ جاری ہوتا ہے اس پر چھونا اور عزلت بھی جائز نہیں۔ نہ اماکن میں وہ حلول کرتا ہے وہ کسی ایسی صفت سے بھی متصف نہیں ہے جو فنا پذیر مخلوق میں پائی جاتی ہو اس کو متناہی بھی نہیں کہہ سکتے، اس کی پیمائش بھی نہیں لی جا سکتی نہ کسی جہت میں اسے مانا جا سکتا ہے وہ محدود بھی نہیں، نہ وہ کسی کا باپ ہے نہ کسی کا بیٹا، نہ اقدار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں۔ نہ پردے اسے چھپا سکتے ہیں، نہ حواس اس کا ادراک کرنے پر قادر ہیں، اسے انسانوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، نہ کسی صورت میں بھی وہ

---

[1] یعنی بعض باتوں میں مخالفت ہے تو بعض میں موافقت بھی ہے کیونکہ بعض مسائل میں دونوں طرف حق و باطل کی آمیزش ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اختلاف معمولی ہے۔ جہاں اختلاف ہے وہ بنیادی اور جوہری ہے چنانچہ آئندہ بیان ہوگا۔

[2] یہ بہت بڑا فرق ہے۔ ایک طرف سنت ہے دوسری طرف بدعت۔ اس فرق کی موجودگی میں یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ امام صاحبؒ کی تمام باتیں مانتے ہیں (ع۔ ح)

مخلوق سے مشابہت رکھتا ہے، نہ اس پر آفتیں آسکتی ہیں نہ مصیبتیں، جو بات اندیشہ میں اور جو تصور وہم میں آسکے، وہ اس سے مشابہ نہیں ہے۔ وہ اول ہے، سابق ہے، متقدم ہے، مخلوقات سے قبل وہ موجود تھا، ہمیشہ سے عالم ہے، قادر ہے، زندہ ہے، آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی، نظر اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اوہام اس کا احاطہ نہیں کر سکتے، وہ سماعت سے سنتا نہیں وہ شے ہے، لیکن اشیا کی طرح نہیں عالم ہے، قادر ہے، زندہ ہے، لیکن دنیا میں قدرت رکھنے والے، زندہ اور جاننے والوں کی طرح نہیں، وہ قدیم ہے، تنہا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی قدیم نہیں، نہ اس کے سوا کوئی معبود ہے، نہ اس کی سلطنت میں کوئی اس کا شریک ہے، نہ اس کے اقتدار میں اس کا کوئی وزیر ہے، جو کچھ وہ کرنا چاہتا ہے اس میں کوئی اس کا مددگار نہیں، اس نے نمونہ دیکھ کر مخلوق نہیں پیدا کی، یہ نہیں کہ اس کے لیے ایک چیز کا پیدا کرنا بمقابلہ دوسری کے آسان ہو، نہ یہ کہ ایک کی پیدائش دوسری سے مشکل ہو۔ نہ اسے نفع پہنچ سکتا ہے، نہ نقصان۔ نہ وہ مسرت سے آشنا ہے اور نہ لذت سے، نہ اسے اذیت پہنچتی ہے نہ الم، نہ اس کی کوئی غایت ہے کہ وہاں تک پہنچنے کی کوشش کرے، اس پر فنا بھی نہیں طاری ہو سکتی، نہ اس میں کسی طرح کا عجز اور نقص ہے۔ وہ اس سے پاک ہے کہ عورتوں سے ملامست کرے، یا کسی کو اپنی بیوی بناتے یا اولاد پیدا کرے[1]۔"

یہ ہے معتزلہ کا مسلک توحید کے بارے میں جو سراسر تنزیہ مطلق پر مبنی ہے یہی وجہ ان کے رویتِ الٰہی کی نفی کرنے کی ہے۔ کیونکہ رویت کے لیے جہت اور مکان لازم ہے، اور (ان کے زعم میں) خدا کے لیے جہت اور مکان کو تسلیم کر لینا اس کی تنزیہ کے منافی ہے[2]۔

---

[1] مقالات الاسلامیین از امام ابوالحسن اشعری ص ۲۱۶ - ۲۱۷ جلد اول طبع القاہرہ (ع، ح)

[2] معتزلہ کی "تنزیہ مطلق" اللہ تعالیٰ کو صفات کمال اور اوصاف حسنہ سے عاری ماننے کے سوا اور کیا ہے؟ مصنف کی معتزلہ کی جانب سے یہاں وکالت بے کار ہے اس لیے کہ:

(۱) امام اشعری کے کلام سے معتزلہ کا مذہب "مجموعہ سلوب محضہ" ہی معلوم ہوتا ہے جس پر امام صاحب نے جا بجا سخت اور مدلل تنقید کی ہے اور پُرزور دلائل سے ثابت کر دکھایا ہے کہ معتزلہ کے اس مذہب کے

(باقی بر ص ۳۹۹)

معتزلہ صفات اثباتیہ کی نفی بھی کرتے ہیں، اس لیے کہ انہیں اگر مان لیا جائے تو تعدد قدماء لازم آئے گا۔ کیونکہ معتزلہ کے نزدیک صفات، ذات سے الگ کوئی چیز نہیں ہیں، اور قرآن میں صرف اللہ کے اسماء حسنیٰ کا ذکر ہے، ایسے صفات کا نہیں جو غیر ذات ہوں[1]

(بقیہ صفحہ ۳۹۸) فلاسفہ کے مذہب سے جا ملتے ہیں جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات حسنہ سے (معاذ اللہ) معطل (عاری) ہے۔

(۲) آخرت میں دیدار الٰہی کا عقیدہ تنزیہ کے قطعاً منافی نہیں، جہت اور مکان وغیرہ کے لزوم کی حیثیت خود ساختہ اصطلاحی گورکھ دھندے سے زیادہ نہیں، "تنزیہ" کے مفہوم میں جہت و مکان کے علم کے داخل ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے نہ نقلی، سینکڑوں براہین سے اللہ تعالیٰ کا علو بھی ثابت ہے اور آخرت میں اس کا دیدار بھی ساب جو لازم آتا ہے آجاتے، اس سے علو اور رؤیت کے ثبوت پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ یہ ایک مضحکہ خیز بات ہے کہ رؤیت کو تسلیم کر کے جہت سے فرار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک متکلم امام ابن فورکؒ سلطان محمود غزنوی (۴۲۱ھ) کے سامنے لاجواب ہو گئے جب انہوں نے ابن فورکؒ سے سوال کیا کہ رؤیت بلا جہت کیا ہوتی ہے؟ امام ابن تیمیہؒ نے اس دلچسپ گفتگو کا ذکر کیا ہے جو سلطان محمود اور استاذ ابن فورکؒ کے مابین ہوئی (مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ ص ۳۰۲)۔ علامہ ابن رشد الحفید نے بھی اس کو اشعریوں کا تناقض قرار دیا ہے۔ (الکشف عن مناہج الادلہ ص ۷۵)

امام صاحبؒ نے اس مسئلہ پر منہاج السنہ (ص ۲۱۵-۲۲۰ جلد اول) و موافقہ (ص ۱۵۱ ج اول) میں بڑی تفصیل سے بحث فرمائی ہے، اور مصنف نے جن "اشکالوں" کی طرف اشارے کیے ہیں ان کا مدلل رد فرمایا ہے۔ مصنف کے لیے ضروری تھا کہ امام صاحبؒ کے نقطہ نظر کی پوری وضاحت کرتے۔ (ع-ح)

[1] امام صاحبؒ نے ان سب شبہات و وساوس کا پُر زور طریقہ سے ازالہ کر دیا ہے:

(الف) اللہ تعالیٰ کے صفات اس کی ذات مقدسہ کو لازم ہیں، "اللہ" کے مفہوم ہی میں سب داخل ہیں۔ تاہم اپنی اپنی جگہ ان کی حیثیت مستقل ہے یعنی حیات، علم، قدرت، خلق، ارادہ، سمع، بصر، کلام، رحمت، ید، حب، بغض، نزول، ضحک وغیرہا کے الگ الگ مقتضیات، متعلقات اور خصوصیات ہیں۔ ہر خصوصیت کی وجہ سے ہر صفت کا مستقل وجود ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہر صفت کا قیام ہے، اور اس کو لازم، جیسا کہ ہر موصوف کے ساتھ صفت قائم ہوتی ہے اور اپنا مستقل وجود رکھتی ہے۔

(ب) اللہ تعالیٰ کے جتنے "اسماء" ہیں ان کی حیثیت "اعلام محضہ" کی نہیں کہ ان کا کوئی مقصود معنی

(باقی بر صفحہ ۴۰۰)

یہاں تک ہم نے مختصر طور پر اس اختلاف کو بیان کیا ہے جو امام صاحب کو معتزلہ اور اشاعرہ سے ہے۔ اتحادی صوفیوں کے متعلق اُن کی رائے کا آگے چل کر ذکر کیا جائے گا، اب ہم زیر بحث موضوع کے بارے میں ان کا اپنا مسلک بیان کرتے ہیں جس کی اچھی طرح وضاحت انھوں نے اپنی بکثرت تصانیف میں فرمائی ہے۔

سلف صالح کا مذہب ہی صحیح ہے

امام ابن تیمیہؒ کی یہ پختہ رائے تھی کہ صفاتِ الٰہی سے متعلق سلف صالح جس مسلک پر عامل تھے، اور اسماءِ حسنیٰ کے بارے میں قرآن نے جو کچھ کہا ہے بس وہی حق ہے اور ہر طرح کے شک و شبہ سے بالاتر ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اگر کفر و شرک نہیں تو زیغ و ضلال، یعنی کجی اور گمراہی ضرور ہے!

امام صاحبؒ کی نظر و تحقیق میں مذہبِ سلف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان تمام اوصاف سے متصف تسلیم کیا جائے جن سے قرآن نے موصوف بیان فرمایا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن

(بقیہ ص ۳۹۹) ہو بلکہ ہر اسم پاک، مخلوق سے اس کے خصوصی تعلق پر دلالت کرتا ہے۔

(ج) صفات "عین ذات" ہیں۔ یا "غیر ذات" یہ بحث ہی فضول ہے۔ کوئی "ذات" دنیا میں بغیر صفات و خصوصیاتِ متمیزہ کے ہو ہی نہیں سکتی؟ "ذات" "موجود ہی" "باصفات" ہوتی ہے۔ تاہم ذات مستقل شئی ہے اور اس کی ہر صفت مستقل شئے۔ "زید" اگر موجود ہے تو اس کے ہاتھ، پاؤں، کان، آنکھ، شفقت، ترس، غصہ وغیرہ بھی اس کے ساتھ ہی ہوتے ہیں، اس کے باوجود "موصوف" کے ساتھ ہر صفت بھی "استقلال" کے شرف سے مشرف ہے، بنابریں موصوف و صفات کے باہمی تعلقات کو اگر تعبیر کرنا ہو تو یہی کہا جا سکتا ہے کہ موصوف کو اس کے صفات لازم ہیں۔

(د) اسی سے "تعدد قدماء" والا مغالطہ بھی حل ہو گیا۔ کیونکہ تعددِ صفات سے تعددِ موصوف بھلا کوئی عقل میں آنے والی بات ہے؟ اگر انسان کی صفت کو انسان نہیں کہا جا سکتا۔ تو "اللہ" کی کسی صفت کو "اللہ" کیسے کہا جا سکتا ہے؟ علاوہ ازیں امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک "قدیم" کے مروجہ مفہوم کی رو سے صفات کے قدیم ہونے پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے، نہ نقلی۔

اس مبحث کو امام ابن تیمیہؒ نے بہت سے مقامات پر تفصیل سے لکھا ہے۔ مثلاً دیکھیے منہاج السنہ ص ۱۷۸ - ۱۸۰ جلد اول التدمریہ ص ۴۲ - ۴۷۔ مصنف کے سامنے یہ کتابیں موجود ہیں۔ پھر بھی امام صاحبؒ کے مسلک کی ترجمانی میں یہ بحث بہت تشنہ رہی۔ (ع-ح)

کی محکم آیات میں اپنے اسماء و صفات کا ذکر کر دیا ہے :۔

لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ (پوری آیۃ الکرسی البقرہ)	"کوئی معبود نہیں ہے سوا اس اللہ کے جو حی و قیوم ہے۔"

یا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ، اَللّٰهُ الصَّمَدُ ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُوْلَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ (الاخلاص)	"(اے محمدؐ) کہہ دیجیے، اللہ تعالیٰ ایک ہے سب سے بے نیاز ہے، نہ اس نے کسی کو جنا، نہ اسے کسی نے جنا، اور نہ اس کا کوئی ہمسر ہے۔"

یا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

علم و حکمت	هُوَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ (یوسف ع ۱۱)	"اللہ تعالیٰ جاننے والا ہے، حکمت والا ہے۔"
مغفرت و رحمت	وَهُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ (الاحقاف ع ۱)	"وہ گناہ بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے۔"
سمع و بصر	وَهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ۔	"وہ سب کچھ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔"
مودت	وَهُوَ الْغَفُوْرُ الْوَدُوْدُ - (البروج)	"وہ مغفرت کرنے والا اور محبت کرنے والا ہے۔"
ذوالعرش، مجد	ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيْدُ - (البروج)	"عرشِ مجید والا ہے۔"
ارادہ	فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيْدُ (البروج)	"کرنے والا ہے جو چاہے۔"
اول، آخر، ظاہر، باطن	هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ (الحدید ع ۱)	"وہی اوّل ہے اور آخر ہے، ظاہر ہے اور باطن ہے۔ وہ ہر چیز کا علم رکھنے والا ہے۔"
خلق، استوی علی العرش بعینہٖ علی	هُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ	"اس نے زمین و آسمان کو چھ دن میں پیدا کیا اور پھر عرش پر بلند ہو گیا۔"

فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَعْلَمُ مَا یَلِجُ فِی الْاَرْضِ وَمَا یَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا یَنْزِلُ مِنَ السَّمَآءِ وَمَا یَعْرُجُ فِیْهَا وَهُوَ مَعَكُمْ اَیْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِیْرٌ۔ (الحدید ع۱)

جانتا ہے زمین میں جو کچھ داخل ہوتا اور جو کچھ اس سے نکلتا ہے۔ اور آسمان سے جو کچھ اترتا اور جو کچھ اس کی طرف چڑھتا ہے (وہ بھی خدا جانتا ہے) تم جہاں کہیں بھی ہو خدا تمہارے ساتھ ہے۔ تم جو کچھ بھی کرتے ہو خدا اسے دیکھتا ہے۔

غصہ، کراہت | ذٰلِكَ بِاَنَّهُمُ اتَّبَعُوْا مَآ اَسْخَطَ اللّٰهَ وَكَرِهُوْا رِضْوَانَهٗ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَهُمْ۔ (محمد ع۳)

"یہ (سزا) اس لیے کہ اس پر چلے جس سے اللہ ناراض ہے۔ اور انہوں نے اللہ کی رضامندی کو برا جانا پھر اس نے بھی ان کے عمل ضائع کر دیئے۔"

محبت | فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰهُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَیُحِبُّوْنَهٗ اَذِلَّةٍ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ اَعِزَّةٍ عَلَی الْكٰفِرِیْنَ (المائدہ)

"تو بہت جلد اللہ ایسی قوم لائے گا کہ جن سے وہ محبت کرے گا، اور وہ اس سے محبت کریں گے، مومنوں پر نرم، اور کافروں پر سخت۔"

رضا | رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِیَ رَبَّهٗ (البینہ)

"اللہ ان (مومنوں) سے راضی اور وہ اس سے راضی۔ یہ اس کی بات ہے جو اپنے رب سے ڈرے۔"

غضب | وَمَنْ یَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خٰلِدًا فِیْهَا وَغَضِبَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَلَعَنَهٗ۔ (النساء ع۱۳)

"اور جو کوئی کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کر ڈالے اس کی سزا جہنم ہے۔ اس میں ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب اور پھٹکار نازل ہو گی۔"

مقت | اِنَّ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا یُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللّٰهِ اَكْبَرُ مِنْ مَّقْتِكُمْ اَنْفُسَكُمْ اِذْ تُدْعَوْنَ اِلَی الْاِیْمَانِ فَتَكْفُرُوْنَ (المؤمن ع۲)

"بلاشبہ جن لوگوں نے کفر کیا ان کو آواز دی جاتے گی کہ اللہ کا غصہ بڑا تھا اس غصے سے جو تم غصہ کرتے ہو اپنے جی سے جب تم کو ایمان کی طرف بلایا جاتا تھا۔"

استواء الی السماء | ثُمَّ اسْتَوٰىٓ اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَآ اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ (حم السجدہ ع۲)

"پھر اس (اللہ) نے آسمان کی طرف قصد کیا جب کہ وہ دھوئیں کی شکل تھا پھر اس کو اور زمین کو کہا گیا آؤ تم خوشی سے یا ناخوشی سے۔ انہوں نے کہا ہم آتے ہیں خوشی سے۔"

کلام | وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا (النساء ع۲۳)

"اللہ نے موسیٰ سے خوب باتیں کیں"

نداء | وَنَادَيْنٰهُ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ الْاَيْمَنِ وَقَرَّبْنٰهُ نَجِيًّا (مریم ع۴)

"ہم نے اس (موسیٰ) کو آواز دی طور کی دائیں طرف سے، اور اس کو قریب کر لیا رازداری کے لیے"

وَيَوْمَ يُنَادِيْهِمْ فَيَقُوْلُ اَيْنَ شُرَكَآءِيَ الَّذِيْنَ كُنْتُمْ تَزْعُمُوْنَ (القصص ع۷)

"اور جس دن (اللہ) آواز دے کر ان کو کہے گا کہ کہاں ہیں میرے وہ شریک جن کا تمہیں گھمنڈ تھا۔"

قول | اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (یٰس ع۵)

"اس کی بات تو یہ ہے کہ جونہی کسی چیز کا ارادہ کرتا ہے تو بس اتنا کہہ دیتا ہے ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔"

متضمنہ صفات، چند اسمائے حسنیٰ | نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ اَلْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۭ سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ ۔ هُوَ اللّٰهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى ۭ يُسَبِّحُ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ۔ (الحشر ع۳)

یہ اور اس طرح کی دوسری آیات سے اور احادیث ثابتہ سے جو اللہ کے اسماء و صفات سے متعلق ہیں پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ذات و صفات کی وضاحت ہو جاتی ہے، اور تمثیل و تشبیہ کی نفی کے ساتھ ساتھ اس کی وحدانیت کا اثبات بھی یہی ہے وہ صراطِ مستقیم جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو دکھائی ہے۔ اور یہی ہے تمام انبیاء

کا طریقہ صلوات اللہ علیہم وسلامہ اجمعین[1]!

اس سے ثابت ہوا کہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک مذہبِ سلف عبارت تھا، حدیث و قرآن میں وارد ہونے والے تمام صفاتِ الٰہیہ کو ثابت کرنے سے۔ اور یہ کہ ان پر اس طرح ایمان ضروری ہے جس طرح حدیث و قرآن میں ان کا ذکر آیا ہے، کیونکہ اس عقیدہ رکھنے میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو منافی تنزیہ یا مخالفِ توحید ہو، یا جس سے خدا اور اس کی مخلوق اشیاء کے درمیان مشابہت پائی جاتی ہو، کیونکہ ایک وصف اگر اللہ تعالیٰ اور بندوں میں (مثلاً) دونوں جگہ پایا جانے کی وجہ سے دونوں کا نام ایک ہی ہے تو یہ اتحادِ اسم اس امر کو قطعاً مستلزم نہیں کہ دونوں میں مشابہت ہے۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ جب اپنے لیے "متکبر" کا وصف استعمال کرتا ہے، تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ خدا کا "تکبر" بھی ویسا ہی ہے جیسا اس کے پیدا کیے ہوتے لوگوں کا، یا جب خدا اپنے آپ کو "غضب" کی صفت سے متصف کرتا ہے تو اس کا مطلب بھی انسانوں جیسا غضب نہیں ہوتا، یا خدا جب اپنی ذات کے لیے "محبت" کی صفت استعمال کرتا ہے تو وہ مخلوقِ انسانی کی سی "محبت" نہیں ہوتی، بلکہ یہ تمام اوصاف ذاتِ الٰہی کے شایانِ شان ہیں۔ نیز شرطِ تنزیہ کے ساتھ مشروط اور خالی چیزوں کی مشابہت سے بالکل جدا ہوتے ہیں، بات یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی "ذات" اس کی مخلوقات کی "ذوات" جیسی نہیں اسی طرح اس کی صفات بھی مخلوقات کی صفات جیسی نہیں ہیں، اگرچہ ان کا "اسم" یکساں ہی کیوں نہ ہو، چنانچہ امام صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں:-

"یہ بات معلوم ہے کہ وجود میں دو صورتیں ہوتی ہیں قدیم اور محدث پس جو قدیم ہے، وہ واجب بنفسہ ہے، اور جو حادث ہے، وہ موجود ہو سکتا ہے تو اس کا معدوم ہونا بھی ممکن ہے، جب ہم کہتے ہیں "یہ موجود ہے" اور "یہ موجود ہے"؟ تو وجود کے مسمیٰ میں ان دونوں "یہ" کا اتفاق اس بات کو لازم نہیں کر دیتا کہ یہ دونوں "یہ" ایک ہی ہیں، یعنی جس نوعیت کا حامل "یہ" کا وجود ہے، وہی نوعیت دوسرے "یہ" کی بھی ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جس طرح پہلا "یہ" اپنے وجود میں خاص ہے، اسی طرح دوسرا "یہ" اپنا مخصوص، متشخص اور الگ وجود رکھتا ہے، ان دونوں کی

---

[1] التدمریہ ص ۷-۸-۹

ایک ہی نام میں یکسانیت ان دونوں کے مسمیٰ کے تماثل کی متقضی نہیں جب کہ ہر مقام کا استعمال اضافت تخصیص، اور تقیید کی صورت میں مختلف ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ "عرش ایک شئے موجود ہے" اور "مچھر ایک شئے موجود ہے" تو کوئی سمجھدار شخص اس سے یہ نہیں سمجھے گا کہ مسمیٰ کے اتفاق نے عرش اور مچھر کے وجود میں تماثل پیدا کر دیا ہے[1]۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر وجود اپنی خصوصیت کے اعتبار سے ممیز اور الگ ہوتا ہے۔ چنانچہ جمادات کا وجود، وجود تو ہے لیکن وجود انسانی سے مختلف۔ اسی طرح حیوان کا وجود بھی انسان کے وجود سے جدا ہے۔ یونہی وجود، واجب الوجود، وجودِ ممکن الوجود سے الگ ہے۔ اشتراک جو کچھ ہے۔ وہ مطلق ذہنی معنی میں ہے، نہ کہ واقعی مقیدہ میں، یہی حال اللہ سبحانہٗ تعالیٰ کے صفات کا ہے، یہ اگرچہ صفاتِ مخلوق کے ساتھ نام میں مشترک ہیں لیکن ان کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہے، جو فانی چیزوں کی مشابہت سے منزہ ہے، ان کے معنی مخصوص طور پر وہی لیے جائیں گے جو ذات کریم الٰہی کے لائق ہوں، اور جو اس کی ذات برتر اور کمالِ مطلق کے شایاں ہوں، مثلاً اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو "علم" سے متصف کرتا ہے تو اس کا علم لوگوں کے علم کی طرح نہیں ہوگا، یہ وہ علم ہے جو ذاتِ خداوندی کی شان سے مطابق ہے۔

چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

اللہ حی ہے| "اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو "حی" (زندہ) فرمایا ہے۔ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ، (۲:۲۵۵)

مخلوق حی ہے| اسی طرح مخلوقات کے لیے بھی یہ لفظ استعمال فرمایا ہے" یُخْرِجُ الْحَیَّ مِنَ الْمَیِّتِ وَیُخْرِجُ الْمَیِّتَ مِنَ الْحَیِّ" (الروم ۲۴) ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کا "حی" ہونا اور مخلوق کا "حی" ہونا مختلف ہیں، کیونکہ پہلا "حی" اللہ کے لیے مخصوص ہے اور دوسرا مخلوق کے لیے، یہ دونوں "حی" اگر تخصیص کے دائرے سے نکال لیے جائیں، اور مطلق طور پر استعمال کیے جائیں تو بے شک ایک ہیں لیکن مطلق کا وجود خارج میں نہیں ہوتا، اور عقل مطلق کے لفظ سے ہر دو "وجود" کے قدر مشترک کو

---

[1] التدمریہ ص ۱۲

سمجھ لیتی ہے، اور معین و خاص استعمال کی صورت میں اس کو ایسی قید سے مقید کر لیتی ہے جس سے خالق، مخلوق سے اور مخلوق خالق سے ممیز ہو جاتے ہیں[1]"

یہی حال دوسرے تمام ان الٰہی صفات کا ہے جن کو قرآن کریم میں بندوں کے لیے بھی کبھی استعمال کیا گیا ہے لیکن انسانوں پر اطلاق کا مصداق الگ ہے، جو انسانی خصوصیات کا حامل ہے، اور اللہ تعالیٰ کے اسماء وصفات کا مصداق بالکل دوسرا جو اس کی ذات برتر کے لیے خاص اور اس کے شایانِ شان ہے، مثلاً "علیم" اور "حلیم" اللہ تعالیٰ کا وصف ہے، تاہم اللہ کے بعض بندوں پر بھی یہ دونوں لفظ بولے گئے ہیں، لیکن اللہ کا "علم" اور "حلم" اپنی مخصوص بے مثل نوعیت کے ہیں، اور جہاں بندے کے لیے یہ مستعمل ہوتے ہیں وہاں ان کی حیثیت بالکل دوسری ہے جو مخلوق ہے۔ یہی بات سمع، بصر، کلام، رأفت (شفقت)، رحمت، ملک، عزت، وغیرہا کے بارے میں کہی جا سکتی ہے، ایسا ہی معاملہ اس کا بھی ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جبّار، ذو القوۃ المتین بھی وارد ہے۔ یہ سب صفات، اللہ تعالیٰ اور اس کے بعض بندوں کے لیے بظاہر ایک جیسے مستعمل ہیں، لیکن ان کی حقیقتیں متغائر اور ایک دوسری سے یکسر الگ ہیں، بنا بریں جب حقائق متغائر ہیں تو اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کے ثابت کرتے وقت مخلوق سے تشبیہ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

خلاصہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے خود کو، یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کو جن صفاتِ عالیہ سے موصوف ہونے کا ذکر فرمایا ہے، امام ابن تیمیہؒ ان سب سے اللہ کو موصوف مانتے اور ان افعال و احوال کو اس کے لیے ثابت جانتے ہیں، جن پر وہ صفات و اسماء دلالت کرتے ہیں۔ اگر وہ صفات مخلوق کے اوصاف کے ساتھ اشتراک رکھتے ہیں تو وہ اشتراک صرف اسم (عنوان)، کی حد تک ہے، حقیقت ان کی مخلوق کے صفات سے بالکل جدا ہے۔ یعنی تشابہ صرف ظاہر میں ہے۔ درحقیقت اللہ کی طرف منسوب صفت ہرگز ویسی نہیں جیسی مخلوق کی طرف منسوب صفت ہے۔ اول الذکر، ثانی الذکر سے مغایر ہے اور ویسی ہی ہے جیسی اس کی شانِ منزہ کے لائق ہے[2]

پھر امام صاحبؒ کے نزدیک سب صفات ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ نہیں کہ بعض

---

[1] التدمریہ ص ۱۲ [2] تدمریہ ص ۲۱

صفات مثلاً ارادہ اور کلام تو اللہ کے ساتھ قائم ہوں[1] لیکن محبت، رضا، استواء، ید وغیرہ کا اس کے ساتھ قیام نہ ہو، جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں، بلکہ سب ہی بلا امتیاز اس کے ساتھ قائم ہیں لیکن یہ قیام ویسا ہی ہے جیسا اس کی شان ہے کیفیت ہم کو معلوم نہیں، ہمیں تو بس ایمان لانا ہے۔

جو لوگ بعض صفات کو مانتے مگر استواء، ید، قدم وغیرہ کا انکار کرتے ہیں، ان کا رد کرتے ہوئے امام صاحبؒ لکھتے ہیں:

> "اگر کوئی کہے کہ جو صفات از قبیلِ اعراض ہیں، مثلاً حیات، علم، قدرت وغیرہ ان کا قیام تو کسی ذات کے ساتھ ممکن ہے، اس لیے ان کو اللہ کے لیے ثابت کرنا درست ہے لیکن جو صفات از قبیل اجزاء و ابعاض ہوں جیسے ید، (ہاتھ)، قدم (پاؤں)، وغیرہ ان کے اثبات سے ترکیب حسی اور تجسیم لازم آتی ہے، اس لیے ایسے صفات کو اللہ کے لیے نہیں مانا جا سکتا۔
>
> اس کا جواب یہ ہے کہ تمہارے مزعومہ اعراض کا قیام بھی تو مخلوق کی ذوات سے اور اجسام ہی کے ساتھ ہوتا ہے، تجسیم تو پھر بھی لازم آ ہی گئی یہی بات "ترکیب" میں ہے اگر "ترکیب حسی" لازم آتی ہے تو تمہاری پیش کردہ صورت میں بھی "ترکیب عقلی" لازم آ جائے گی، لیکن اگر تم ایسے طریقے سے ان کا اثبات کرو گے کہ جسمیت و ترکیب لازم نہ آ سکیں تو بالکل اسی طریقے سے ید، قدم، محبت، رضا وغیرہا کو بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا جاتا ہے کہ ترکیب و تجسیم کا وہم بھی نہ پڑے[2]۔"

غرض امام صاحبؒ نے ایسے انداز سے بحث فرمائی ہے کہ صفات کا بلا کیف اثبات ہو جائے، اور مخلوقات سے مشابہت بھی لازم نہ آئے

امام صاحبؒ کے مسلک کی بنیاد: اصل بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ اس معاملے میں دو بنیادوں پر اعتماد کرتے ہیں:

۱۔ قرآن و سنت میں جو کچھ وارد ہوا ہے بغیر کسی تاویل کے، اور ظاہری معنی سے ہٹے بغیر

---

[1] اشاعرہ، کلام نفسی کا قیام اللہ کے ساتھ مانتے ہیں لیکن اس طرح نہیں کہ اللہ تعالیٰ جب چاہے کلام کرتا ہے۔ بدیں وجہ امام صاحبؒ کو ان سے اختلاف ہے۔ آئندہ اس کا مختصر بیان ہوگا۔ انشاء اللہ (ع۔ح)

[2] الاکلیل ص ۲۶ در مجموعہ رسائل کبریٰ جلد ۲۔ امام صاحبؒ نے موافقۃ صریح المعقول (ص ۱۰۷ ج ۱) وغیرہ میں بھی اس موضوع پر تفصیل روشنی ڈالی ہے مصنف نے عبارت ادھوری نقل کی تھی، جس سے امام صاحبؒ کا مقصد خبط ہو کے رہ گیا تھا، ہم نے اصل کی طرف مراجعت کر کے درست کیا ہے (ع۔ح) [3] یعنی صحابہؓ و دیگر سلف نے لغت عرب کے اعتبار سے جو معنی کیے ہیں (ع۔ح)

اس پر ایمان، وہ اس کو ذرا اہمیت نہیں دیتے کہ ظاہری معنی میں کوئی عقلی استحالہ ہے، لہٰذا عقل کے سامنے گھٹنے ٹیک دیں، یہاں تک کہ تاویل کر کے، اسے عقل سے ہم آہنگ بنا دیں، ان کے نزدیک اس معاملہ میں عقل[1] کو کچھ دخل نہیں ہے، اس کا کام صرف تفویض[2] (سپردگی) ہے۔

۲۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ ظاہر قرآن سے تشبیہ اور تجسیم کا اقتضا نہیں ثابت ہوتا، کیونکہ حدیث و قرآن کی نصوص سے جو کچھ خدا کے لیے ثابت ہوتا ہے وہ اس جنس سے نہیں ہے، جو مخلوق میں ہے، بلکہ یہ صفات و احوال ذاتِ خداوندی کے شایانِ شان ہیں، اور جو اس کی تنزیہ اور وحدانیت کے مطابق ہیں، کیونکہ اسمی مشابہت، حقیقی مشابہت کی مقتضی نہیں ہوتی، معنی نفی حقیقی مشابہت کی مقصود ہے نہ کہ اسم کی، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"راہِ صواب وہ ہے جس پر ائمۂ ہدایت گامزن تھے، اور وہ یہ ہے کہ خدا کو ان صفات سے متصف مانا جائے جو خود خدا نے اپنے لیے بیان فرماتے ہیں یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جن اوصافِ الٰہی کا ذکر فرمایا ہے، اس سلسلہ میں قرآن و حدیث سے سرِ مو انحراف نہیں کرنا چاہیے، اور سلف کے راستہ کی پیروی کرنا چاہیے جو اہلِ علم و ایمان تھے، اور کتاب و سنت سے جو معانی مفہوم ہوتے ہیں وہ شبہات و اوہام کی بنا پر رد نہیں کیے جا سکتے، کیونکہ اس طرح تحریف کی صورت پیدا ہو جائیگی ان آیات کے سمجھنے سے اعراض مناسب نہ ہوگا مبادا ان لوگوں کے زمرے میں انسان آجائے جن کا ذکر اس آیت کے ضمن میں آگیا ہے۔ وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا (۲۵:۷۳) اور قرآن میں تدبر کر کے

---

[1] امام صاحبؒ کے نزدیک جس عقل کو کچھ دخل نہیں اس سے مراد فلاسفہ و متکلمین کی مصطلح و مخترعہ "عقل" ہے وہ عقل نہیں جو اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو بخشی ہے اور جس سے کام لینے کی قرآن و حدیث میں تاکید ہے، اور جس کی طرف امام صاحبؒ نے اپنی تصانیف میں جگہ جگہ توجہ دلائی اور اس پر زور دیا ہے۔ "عقلِ متکلمین" پر سیر حاصل تبصرہ کے لیے دیکھیے العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ۔ یہاں یہی بات جو مصنف نے امام صاحبؒ کے متعلق کہی ہے۔ عام اشاعرہ، اہلِ حدیث کے بارے میں کہا کرتے تھے، امام صاحبؒ نے اہلِ حدیث پر اس اعتراض کا ذکر فرما کر اس کی خوب مدلل تردید فرمائی ہے، ملاحظہ ہو نقض المنطق ص ۲۷، ۲۸-۲۹ (ع ح)

[2] امام صاحبؒ کے نزدیک تفویض سے مراد معنی و تفسیر کی تفویض نہیں بلکہ کیفیت کی تفویض ہے۔ (ع ح)

اس آیت کے مصداق سے بچنا چاہیے۔ لَا یَعْلَمُوْنَ الْکِتٰبَ اِلَّآ اَمَانِیَّ (البقرہ)

نہ "کیوں"؟ نہ "کیسے"؟

جب بات یہ ٹھہری کہ قرآن وحدیث میں، وارد ہونے والے سب الٰہی صفات کا بغیر "کیوں" اور "کیسے" کے، بغیر تشبیہ و تمثیل کے امام صاحبؒ اثبات کرتے ہیں تو پھر وہ ان لوگوں کے مخالف ہیں جو ان "صفاتِ خبریہ" کی نفی کرتے ہیں، اسی طرح تجسیم و تشبیہ کا عقیدہ رکھنے والوں کے بھی وہ مخالف ہیں، کیونکہ وہ لوگ خدا کے لیے تجسیم و تشبیہ ثابت کرتے ہیں، یا کم از کم تجسیم و تشبیہ کی نفی نہیں کرتے، ان لوگوں کا جو تاریخ میں "حشویہ" یا "مشبہہ"، اور "مجسمہ" کے نام سے معروف ہیں، کہنا ہے:

"اللہ تعالیٰ کا علم ویسا ہی ہے جیسا دوسروں کا، اس کی قدرت بھی ویسی ہے جیسی قدرت دوسروں کی ہوتی ہے، اس کے کان مخلوق کے کانوں جیسے ہیں، اس کی آنکھیں (مخلوق کی) آنکھوں جیسی ہیں۔ قیامت کے دن، خدا، کیف اور حد کے اندر دیکھا جاسکے گا، وہ عرش میں حلول کیے ہوتے ہے، قرآن میں اللہ کے لیے جو "ید" کا لفظ آیا ہے، اس سے مراد یہی عام ہاتھ ہے جسے ہم دیکھتے اور جانتے ہیں، اس کا چہرہ بھی ویسا ہی ہے جو چہرے کا مفہوم ہے، یعنی اس کی صورت بھی ہے اور یہ کہ خدا کے "نزول" سے مراد یہ ہے کہ وہ حرکت کرتا ہے، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، اور استواء علی العرش کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس پر بیٹھا ہوا ہے، اور اس میں حلول کیے ہوتے ہے، نیز یہ کہ قرآن کے الگ الگ حروف اور وہ "اجسام" جن پر وہ لکھے جاتے ہیں، اور وہ رنگ جو ان الفاظ کے لکھنے میں استعمال کیا جاتا ہے، اور جو کچھ دو دفتیوں کے درمیان، یعنی اس مجلد کے مابین ہے یہ سب قدیم اور ازلی ہے[۲]۔"

درمیانی مسلک

امام ابن تیمیہؒ اپنے مسلک کو "درمیانی" مسلک قرار دیتے ہیں۔ یعنی ان کا مسلک صفات کی نفی کرنے والوں اور تجسیم کا عقیدہ رکھنے والوں کے بین بین ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

---

[۱] الاکلیل ص ۲۸

[۲] تبیین کذب المفتری فیما نسب لابی الحسن الاشعری ص ۱۴۹، ۱۵۰ (لابی القاسم علی بن الحسن ابن عساکر الدمشقی، المتوفی ۵۷۱ھ)

"سلف کا مذہب تعطیل (صفاتِ الٰہی کا انکار) اور تمثیل (مخلوق کے مثل صفات کہنا) کے درمیان ہے، وہ صفات خداوندی کو صفات مخلوق سے مماثل نہیں قرار دیتے۔ جس طرح ذاتِ الٰہی کو ذاتِ مخلوق سے مشابہ نہیں مانتے، نہ ان صفات کی نفی کرتے ہیں، جو اللہ نے اپنے لیے بیان فرمائی ہیں یا خدا کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے جن کا ذکر فرمایا ہے، (اس کے برعکس سلف کے مخالف فرقوں نے) اسماء حسنیٰ اور صفاتِ علیا کو معطل قرار دے دیا ہے، انہوں نے اللہ کے کلام میں تحریف سے کام لیا ہے، اسماء الٰہی کے بارے میں آیاتِ قرآنی میں کجروی کی ہے، تعطیل اور تمثیل کے ان دونوں فرقوں میں سے ہر ایک دراصل تعطیل و تمثیل کا جامع ہے[1]۔"

اللہ تعالیٰ عرش کے اُوپر ہے

یہ بات ہم ثابت کر چکے ہیں کہ امام ابن تیمیہؒ، سلف صالح کے مذہب کو پسند کرتے اور صحیح سمجھتے ہیں پھر اس پر تجسیم کے الزام کی نفی کرتے ہیں، تاہم دیکھیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے فوقیت ثابت کرتے اور کہتے ہیں کہ اللہ عزوجل اوپر ہے۔ اس کی دلیل وہ ظاہر نص سے لاتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اوّل سے لیکر آخر تک کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ارشادات صحابہؓ و تابعینؒ، اور کلام ائمہ ہدیٰؒ جس چیز سے مملو ہے خواہ ازروئے "نص" ہو خواہ ازروئے "ظاہر[2]"، وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سب چیزوں سے اوپر ہے۔ وہ عرش کے "اوپر" ہے، وہ آسمان کے "اوپر" ہے۔

مثلاً قرآن کریم کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ:

(۱) إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ (۳۵:۱۰)	اُس کی طرف پاکیزہ کلمات چڑھتے ہیں اور عمل صالح ان کو اوپر لے جاتا ہے۔"
(۲) إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ (۳:۵۵)	"(اے عیسیٰ) میں تم کو پورے کا پورا اوپر اپنی طرف اٹھانے والا ہوں۔"
(۳) أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن	کیا تم نڈر ہو کہ جو (خدا) آسمانوں کے اوپر ہے

---

[1] العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ، ص ۴۲۸ (مجموع الرسائل ج ۱)

[2] یعنی اصول فقہ کی اصطلاح کے مطابق (ع-ح)

يَّخْسِفَ بِكُمُ الْاَرْضَ فَاِذَا هِيَ تَمُوْرُ ○ اَمْ اَمِنْتُمْ مَّنْ فِي السَّمَآءِ اَنْ يُّرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا (۶۷: ۱۶-۱۷)	وہ تم کو زمین میں دھنسا دے، یا تم پر پتھر برسا دے!"
(۴) بَلْ رَّفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ (۴: ۱۵۸)	"بلکہ اللہ نے اُس (مسیحؑ) کو اپنی طرف اٹھالیا"

(۵) قرآن میں سات جگہ ہے:

ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ	"پھر وہ عرش کے اوپر بلند ہو گیا"

(۷: ۵۴-۱۰: ۳-۱۳: ۲-۲۰: ۵-۲۵: ۵۹-۳۲: ۴-۵۷: ۴)

(۶) الرحمن علی العرش استوی (۲۰: ۵) "رحمٰن عرش کے اوپر بلند ہوا"

یہ مسئلہ یعنی اللہ تعالیٰ کے سب سے اوپر ہونے کا مسئلہ، صحیح و حسن احادیث میں بھی بکثرت وارد ہوا ہے، مثلاً وہ احادیث جن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی رات، اللہ تعالیٰ کی طرف آسمانوں کے اوپر تشریف لے جانے کا ذکر ہے، نیز وہ احادیث جن میں فرشتوں کا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے نیچے آنا اور اوپر اس کی طرف چڑھنا مذکور ہے۔ اس سلسلے کی وہ حدیث بھی ہے جس میں چند معترضین کو ڈانٹتے ہوئے فرمایا:

الا تامنونی وانا امین من فی السماء، یاتی الی خبر السماء صباحا ومساء	"کیا تم انہیں امین سمجھتے جب مجھے اس ذات نے امین بنایا جو آسمانوں کے اوپر ہے میرے پاس صبح و شام آسمان کی خبر آتی ہے"[1]

کتاب اللہ میں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں، سلفِ امت میں سے کسی کے قول میں، صحابہؓ، تابعینؒ کے ارشادات میں حتیٰ کہ ان ائمہ کے فرمودات میں جنہوں نے بدعات اور اختلافات کا زمانہ پایا، ایک حرف بھی ایسا نہیں ملتا، جو مذکورہ عقیدہ کے خلاف ہو، نہ از روئے "نص"، نہ از روئے "ظاہر"۔ ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان اور عرش کے "اوپر" نہیں ہے، اور نہ یہ کہ وہ ہر جگہ ہے، نہ یہ کہ جمیع امکنہ کی نسبت اس کی طرف برابر ہے، نہ یہ کہ وہ نہ عالم کے اندر ہے نہ باہر ہے، اور کہ نہ وہ متصل ہے، نہ منفصل ہے، نہ یہ کہ اس کی طرف

---

[1] مصنف نے یہاں پر امام صاحب کے بیان کردہ بہت سے تفصیلی دلائل قاطعہ ترک کر دیئے ہیں۔ (ع۔ح)

اشارۂ حسیہ انگلیوں وغیرہ سے ناجائز ہے[1]۔"

تنقید | ابن تیمیہؒ کے اصل الفاظ ہم نے پیش کر دیئے، اور ہم یہ کہنے پر اپنے تئیں مجبور پاتے ہیں کہ ہماری عقل اللہ کے آسمان کے اوپر ہونے، اس کی طرف اشارۂ حسیہ کرنے، اس کے عرش پر مستوی ماننے اور جسمیت سے تنزیہ مطلق اور "حوادث" سے عدمِ مشابہت کے مابین تطبیق دینے سے قاصر ہے[2]۔

ہاں اگر تاویل سے کام لیا جاتے تو بلاشبہ یہ عقیدہ ضرور ادراک بشری سے قریب تر ہو گا، اس لیے کہ انسان پر اتنا بوجھ نہیں لادنا چاہیے جو اس کی طاقت سے باہر ہو، ابن تیمیہؒ کی عقلِ وسیع اشارۂ حسیہ اور مکانی عدمِ حلول یعنی تنزیہ مطلق پر قادر ہے لیکن عام لوگوں

---

[1] الحمویۃ الکبریٰ ص ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱۔

[2] امام ابن تیمیہؒ العقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ (مجموعۃ الرسائل ص ۴۳۰ جلد اول) میں فرماتے ہیں:

"بعض لوگ کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا عقل میں نہیں آتا، اس لیے مجبوراً تاویل کرنی پڑتی ہے۔"

"لیکن اس فاسد بات کے غلط ہونے پر یہی دلیل کافی ہے کہ یہ حضرات اب تک کوئی ایسی معیاری عقل نہیں بتا سکے جس کے بل بوتے پر کسی امر کو محالِ عقلی قرار دیا جا سکے۔ ان حضرات کا اپنا یہ حال ہے کہ ایک صاحب کسی بات کو سندِ جواز عنایت فرماتے ہیں تو دوسرے صاحب اسی کو واجب تک پہنچاتے ہیں تیسرا آتا ہے تو وہ اسی کو "عقلاً محال" کہہ دیتا ہے! میں حیران ہوں کہ وہ عقل ہے کون سی جس سے قرآن و حدیث کے عقاید و مسائل کو ناپا اور تولا جائے! سچ فرمایا تھا حضرت امام مالکؒ نے کہ جو بھی مدعیٔ عقل چرب زبان مناظرہ باز آئیگا کیا اس کے جدل سے مرغوب ہو کر ہم ان باتوں کو ترک کر دینگے جس کو حضرت جبریلؑ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لائے؟ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا (۱) ہرگز ہرگز عقلاً محال نہیں (۲) قرآن و حدیث کی تصریحات میں جو اس بارے میں آتی ہیں تاویل کی گنجائش نہیں (۳) اگر اس قسم کے نصوص میں تاویل کا دروازہ کھولا جائے گا تو ان باطنیوں کا آپ کے پاس کوئی جواب نہیں جنہوں نے صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ، حج اور دوسرے نصوص احکام میں کئی تاویلات کر کے شریعت محمدیہ کا حلیہ بگاڑ کر رکھ دیا ہے۔"

امام صاحبؒ کی یہ مدلل تصریح مصنف کے شبہے کے ازالے کے لیے کافی ہے، ایسی تصریحات امام صاحبؒ کی تصانیف میں بہت جگہ ملتی ہیں۔ اور بڑی صاف، زوردار اور مدلل۔ اگر ان کے ملاحظہ کے بعد بھی کسی کے ذہن (باقی صفحہ ۴۱۵ پر)

کی عقل اتنی دُور تک نہیں جا سکتی، گو امام صاحبؒ کی بات کتنی ہی مدلّل کیوں نہ ہو[1]۔

حیرت کی بات ہے کہ امام صاحبؒ ان لوگوں پر سخت برہمی کا اظہار فرماتے ہیں جو ان نصوص

(بقیہ حاشیہ ص۴۱۲) میں یہ مسئلہ نہیں آتا یا اُس کی عقل قاصر ہے" تو ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ وہ "عقل" شفاف نہیں؛ اصطلاحاتِ مبتدعہ اور تفلسف کے دلدل میں گرفتار ہے! (ع-ح)

[1] جناب مصنف نے شاید غور نہیں کیا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ

(۱) فوقیتِ باری تعالیٰ کا مسئلہ بھی دوسرے مسائل صفات کی طرح تاویل کرنے سے "ادراکِ بشری" سے قریب نہیں بلکہ بعید تر ہوا ہے، ہر "عقلمند" نے تاویل میں اپنی اپنی عقل کی بولی بولی ہے۔ بمصداق ــــ شد پریشاں خواب من از کثرتِ تعبیرہا ــــ مختلف تاویلات کے انبار کا بوجھ انسان پر آ تنا لاد دیا گیا ہے جو برداشت سے باہر ہے۔ ان "عقلاء" نے ایک دوسرے کی تاویل کو عموماً مسترد کیا ہے، اور اپنی نئی تاویل گھڑی ہے۔ یعنی ہر کہ آمد عمارتِ نو ساخت!

(۲) بخلاف اس کے سلف صالح سب نصوص استواء علی العرش و علو کے معانی پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذاتاً عرش کے اوپر، ساری مخلوق سے الگ، اور علماً سب پر محیط ہے، اس علو و احاطہ کی کیفیت انسانی عقل سے باہر ہے۔ والکیف مجھول والاستواء معلوم

(۳) تاویلات کا دفترِ طولانی سارا دیکھ جائیے، ایسی معقول دلیل کوئی "عقلمند" پیش نہیں کر سکا جس سے ثابت ہو سکے کہ اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس کی طرف اوپر اشارہ کرنا شریعت میں ثابت شدہ تنزیہ کے منافی ہے۔

(۴) شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی "عقلِ وسیع" اس مسئلہ میں ہرگز منفرد نہیں بلکہ عہد صحابہؓ، عہد تابعین و تبع تابعینؒ اور ائمہ اربعہؒ کے زمانوں کے علاوہ خود بڑے بڑے نامی وگرامی علمائے کلام اور بعض فلسفیوں کی "وسیع عقلیں" بھی امام صاحبؒ کی ہم نوا ہیں۔ وسیع العلم و العقل علماء نے مؤولین کی سب تاویلوں کا تار و پود بکھیر کر رکھ دیا ہے۔ ــــ امام ابوالحسن الاشعری، قاضی باقلانی (ابوبکر محمد بن الطیب المتوفی سنہ ۴۰۳ھ) علامہ جوینی (عبداللہ بن یوسف المتوفی سنہ ۴۳۸ھ) محمد ابن رشد (المتوفی سنہ ۵۹۵ھ) وغیرہم ــــ چنانچہ ان حضرات کی مصرح عبارتیں ابن تیمیہؒ کی متعدد کتابوں میں، حافظ ذہبی کی کتاب العلو للعلی الغفار میں اور حافظ ابن القیمؒ کی جیوش اسلامیہ میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں۔ امام ابوالحسن الاشعری کی اپنی کتاب الابانہ (ص ۳۴-۳۶) و مقالات الاسلامیین (ص ۲۶۰ و ۳۲۰ ج ۱) اور جوینی کا رسالہ فی اثبات الاستواء و الفوقیہ (ص ۱۷۵-۱۸۷ المجموعۃ الرسائل المنیریہ جلد اول)، ابن رشد کی الکشف عن مناہج الادلۃ (ص ۶۳ و ۶۷) براہ راست دیکھی جا سکتی ہیں۔ ہماری اپنی

(باقی ص۴۱۴ پر)

کی تاویل کرتے ہیں یا حد تعبیر تک ان نصوص کی تفسیر مجازی انداز میں کرتے ہیں۔ مثلاً فی السماء کے معنی "معنوی بلندی" کے لیتے ہیں۔[1] لیکن اس برہمی اور سخت گفتاری اور انکارِ شدید کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ خود امام صاحب[2] نعیم جنت کے سلسلہ میں تمام اسماء وارده کو مجازی قرار دیتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

"ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جو کچھ جنت میں ہے وہ دنیا میں نہیں ہے، سوا اسماء کے)۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ جنت میں شراب ہے، دودھ ہے، پانی ہے، ریشم ہے، سونا اور چاندی ہے۔ (وغیرہ وغیرہ) اور ہم یہ بات قطعیت کے ساتھ جانتے ہیں کہ جنت کی یہ چیزیں دنیا کی چیزوں سے مماثلت نہیں رکھتیں، بلکہ مشابہت کے باوجود دونوں کے مابین تباینِ عظیم ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا (البقرہ)

پس دنیا اور جنت کی اشیاء کے نام جس طرح ایک جیسے ہیں ایسے ہی بعض باتوں میں حقائق سے مشابہت رکھتے ہیں، بنا بریں ہم کو جو ان "اسماء" سے خطاب کیا جاتا ہے، تو اسی وجہ سے کہ ان دونوں میں ایک معنی قدرِ مشترک کے طور پر موجود ہے لیکن جنت کی وہ اشیاء مخصوص نوعیت کی ہیں جن کا ادراک دنیا میں ہم نہیں کر سکتے۔ ان کا ادراک کسی طرح ممکن ہے، اس لیے کہ ان کی نظیر اور مشابہ کا ادراک پورے طور پر نہیں ہو سکتا"![3]

(بقیہ حاشیہ ص ۴۱۳) فطرت کے علاوہ محققین میں سے بعض نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اوپر سمجھنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ پھر معلوم نہیں عام لوگوں کی وہ "عقل" کہاں رہتی ہے جن کے متعلق مصنف فرماتے ہیں کہ وہ "وہاں تک نہیں جا سکتی"۔ (ع-ح)

[1] آیت کریمہ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ (الملک) سے "معنوی بلندی" مراد جن لوگوں نے لی ہے وہ سب خیر القرون کے بعد کے اہلِ بدعت میں یا اہلِ بدعت سے متاثر، ورنہ خیر القرون کے سلف صالح سبکے سب اس آیت کی تفسیر "حسی بلندی" سے کرتے ہیں۔ سب نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے آسمان سے اوپر ہونے کی ایک دلیل سمجھا ہے۔ اور یہی وجہ امام ابن تیمیہؒ کی برہمی کی ہے کہ یہ تاویل عہدِ سلف اور لغتِ عرب کے سراسر خلاف ہے! (ع-ح)

[2] یہ درست نہیں، جیسا کہ اگلے حاشیہ میں اس کی تفصیل آرہی ہے۔ (ع-ح)

[3] الاکلیل فی المتشابہ والتاویل، (ص ۸۔ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ جلد ثانی)

پھر اگر مجاز جاری کیا جا سکتا اور اس جگہ قبول کیا جا سکتا ہےتو کیا مجاز کو یہاں تک وسعت نہیں دی جا سکتی کہ تشکیک کے سرچشمے بند ہو جائیں۔ اور جسمیت کا تصور پورے طور پر باطل ہو جائے؟ امام صاحب رح اپنی صفاتی میں یہ فرماتے ہیں کہ جہاں وہ مجاز سے کام لیتے ہیں وہاں بھی نص کی پیروی کرتے ہیں، کیونکہ شرع محکم میں وہ عقل مجرّد کی فرماں روائی کے قائل نہیں، چنانچہ حدیث قدسی ہے کہ

اعددت لعبادی الصالحین مالاعین رأت، ولا اذن سمعت (صحیح بخاری ص ۴۶۰ ج ۱ باب ما جاء فی صفۃ الجنۃ)

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میں نے اپنے صالح بندوں کے لیے، وہ چیزیں تیار کر رکھی ہیں جنہیں نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہے نہ کسی کان نے سنا ہے۔

اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ جو کچھ جنت میں ہے وہ دنیا میں نہیں سوا نام کے، اس سے وہ ثابت کرتے ہیں کہ اس جگہ "مجاز" کے استعمال کا موجب نص ہوا ہے، لیکن صفات کے مسئلہ میں صحابہ یا تابعین کی کوئی نص ایسی نہیں ملتی کہ وہ حقیقت کو مجاز کے معنی پہنا سکے۔ اور اگر ہم کہیں کہ عقل ہی سے تقیید پیدا ہوتی ہے، تو ایسا کرنا نصوصِ شرع پر عقل کی بالادستی تسلیم کر لینا

لے امام صاحب رح کی عبارت میں ذکر کیا اشارہ تک نہیں کہ جنت کی اشیاء کے جو نام ہیں وہ ان کے نزدیک مجازی اطلاق کے طور پر ہیں۔ اس کے برعکس امام صاحب رح کا مقصد یہ ہے کہ جس طرح

"جنت کی چیزیں دنیا کی چیزوں سے مماثلت نہیں رکھتیں بلکہ دونوں میں اسمی مشابہت کے باوجود تباینِ عظیم ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے صفات، استواء علی العرش، سمع، بصر اور کلام وغیرہ کا معاملہ ہے، کہ نام کی حد تک مخلوق سے مشابہت ضرور ہے مگر درحقیقت ان میں تباینِ عظیم ہے مثلاً اللہ کے استواء کی حقیقت اور ہے۔ جو اس کے شایانِ شان ہے۔ مخلوق کے استواء کی حقیقت دوسری، جو اس کے مطابق ہے، لفظ کا اطلاق دونوں جگہ حقیقی ہے۔ اشیاء دنیا پر بھی، نعمائے جنت بلکہ اشیائے آخرت پر بھی۔ اللہ تعالیٰ اور اس کے صفات پر بھی، مخلوق اور اس کی صفات پر بھی۔ لیکن مدلولات الفاظ ہر شخص اپنے فہم کے مطابق جانتا ہے۔ حقیقت و کیفیت واقعیہ کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے"

یہ ہے معقول اور واضح بات جو اکلیل کی پوری عبارت سے بھی سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس موضوع پر تفصیل بحث تفسیر سورۂ اخلاص (ص ۱۰۸-۱۱۰) اور شرح حدیث النزول (ص ۱۲-۱۴) وغیرہ کتابوں میں فرمائی گئی ہے حیرت ہے، مصنف نے اس جگہ "مجاز" کہاں سے کشید کر لیا! (محمد عطاء اللہ حنیف) ؎ امام صاحب کے نزدیک تصور جسمیت کا دراصل صفات باری کا انکار کرنے والوں کی پیداوار ہے تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے منہاج ص ۱۹۵-۱۹۹ ج ۱ (ع-ح)

ہو گا۔ — یہ ہے امام صاحبؒ کی منطق[1]۔

یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ گو صحابہ اس امر میں ساکت ہیں لیکن نفی تاویل کے سلسلہ میں ان سے کوئی قول وارد نہیں ہے، اس طرح گو عبارات مرویہ تفویض (سپردگی) پر دلالت کرتی ہیں لیکن ان مروی عبارتوں میں جہت کا اقرار بھی نہیں ہے[2]۔

---

[1] لیکن امام صاحبؒ کی تردید سے یہ منطق ہی نہیں۔ غلط بنیاد پر یہ ٹیڑھی عمارت، بناتے فاسد علی الفاسد اور امام صاحبؒ کے مقصد کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ نہ امام صاحبؒ اشیائے جنت کے بارے میں مجاز کی بات درمیان میں لاتے۔ اور نہ ہی یہاں نص، غیر نص کے فرق کی بحث چھیڑی۔ نہ ہی انہوں نے نصوص کی ظاہر تفسیر کو خلافِ عقل سمجھا ہے۔ اُوپر کے حاشیہ اور امام صاحبؒ کی کتابوں میں یہ بحث پڑھنے سے امام صاحبؒ کی "اصل منطق" بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ (ع۔ح)

[2] تنقید کے اس حصے میں متعدد مغالطے ہیں، جن کی حقیقت مندرجہ ذیل معروضات سے واضح ہو جائے گی۔

(۱) صحابہؓ ہرگز ساکت نہیں، ان سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا اور اُس کی طرف اشارہ کرنا صراحۃً مروی ہے اور تواتراً۔ امام ابن تیمیہؒ نے متعدد جگہ صحابہ کرامؓ کی ایسی تصریحات ذکر کی ہیں جن کو حافظ ابن القیمؒ کی کتاب اجتماع الجیوش (صفحات ۲۸-۲۹ اور ۹۷-۹۸) میں یکجا ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

(۲) "تاویل بدعت" کی نفی صحابہ سے اگر منقول نہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مسئلہ استواء و علو باری تعالیٰ کا ان کے عہد میں کوئی انکار کرنے والا تھا ہی نہیں، ان نصوص صریحہ میں اگر کوئی تاویل و تحریف کی گئی ہوتی تو وہ اس کی نفی بھی کرتے! — عجیب معاملہ ہے کہ جس بات کو امام صاحبؒ بدعت کہتے ہیں صحابہ کے عہد میں اس کی نفی کا ان سے مطالبہ ہو رہا ہے۔ ان کا کہنا تو یہ ہے کہ تاویل کی یہ مصیبت آئی ہی اس وقت ہے جب تفلسفی عقل کا دور دورہ ہوا۔

(۳) صحابہؓ سے جو عبارات تفویض پر دلالت کرنے والی مروی ہیں ان سے مراد کیفیت کی تفویض ہے تفسیر و معانی کی تفویض نہیں، تفسیریں انہوں نے خود کی ہیں جن کا حاصل اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونے کا عقیدہ ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے شرح حدیث النزول (ص ۸۵-۸۷ طبع امرتسر) میں ان تفسیروں کو بڑی تحقیق و تفصیل سے بیان فرمایا ہے، امام صاحبؒ کے نزدیک آیاتِ صفات کی تفسیر کی "تفویض" کا تصور بہت بڑی بیہودگی ہے جیسا کہ خود مصنف اگلے صفحات میں تفسیر سورۂ اخلاص کے حوالہ سے ذکر کریں گے۔

(۴) اگر اللہ تعالیٰ کو عرش کے اوپر تسلیم کرنے کا نام اقرارِ جہت ہے، تو صحابہ کرامؓ اجماعاً اس کے قائل ہیں۔

(بقیہ بر ص ۴۱۷)

اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ امام صاحبؒ نے جو نصوص پیش فرمائے ہیں، ان میں مجاز اسی طرح واضح ہے جیسے حقیقت[1]، مثلاً

اِلَیْہِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ یَرْفَعُہٗ (الفاطر ع ۲) "اللہ تعالیٰ کی طرف پاکیزہ کلمے چڑھ جاتے ہیں اور عمل صالح اس (ذکر) کو اوپر اٹھاتے ہیں۔"

یا پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَفِی السَّمَآءِ رِزْقُکُمْ وَمَا تُوْعَدُوْنَ (الذاریات) "آسمان میں تمہارا رزق ہے جس کا تم سے وعدہ کیا گیا ہے۔"

ان میں بعض نصوص بیشک ایسی ہیں جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ خدا آسمان کے اوپر ہے۔ لیکن یہ دلالت ضمنی ہے، صریحی نہیں[2]۔ مثلاً خطبۂ حجۃ الوداع میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد:

(بقیہ حاشیہ ص۴۱۶) اور اس کے غلط اور ناجائز ہونے پر حسب ارشاد امام صاحبؒ کوئی بھی دلیل موجود نہیں، لیکن اس کا نام "جہۃ" رکھنا سلف صالح کے عہد سے بہت بعد کی پیداوار ہے۔ امام صاحبؒ اس اطلاق کو پسند نہیں کرتے اگرچہ شیخ عبد القادر جیلانیؒ غنیۃ الطالبین ص ۱۲۲، ابن رشد مناہج (ص ۶۶-۶۹) جوینی (۱۸۵ ج المجموعۃ رسائل منیریہ) نے جہۃ علو کو اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کیا ہے۔ (ع-ح)

[1] دوسری آیت کو امام صاحبؒ نے علو باری کی دلیل میں پیش نہیں کیا اور نہ اس کا زیر بحث مسئلہ سے تعلق ہے۔ اس لیے اس میں حقیقت و مجاز کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ البتہ پہلی آیت علو باری تعالیٰ کے لیے بلاشبہ زبردست دلیل ہے، اس میں "صعود" کے معنی واقعۃً اللہ کی طرف اوپر چڑھنے کے ہیں۔ یہ معنی اس آیت سے سب سے پہلے عبد اللہ بن مسعودؓ صحابی نے سمجھے (تفسیر ابن جریر ص ۱۷ جزء ۲۲) یہی استدلال امام بخاری (صحیح بخاری ص ۱۱۰۵ ج ۲) اور امام اشعری (الابانہ ص۳۳) کا ہے۔ اشعری کے بعد دوسرے علما حتیٰ کہ خود اشاعرہ نے بھی یہی استدلال اس آیت سے کیا ہے۔ کتاب الاسماء والصفات بیہقیؒ (ص ۳۰۲) والابانۃ للباقلانی (الحمویہ ص ۲۵۴)۔

خلاصہ یہ کہ اس آیت کریمہ میں مزعومہ مجاز "واضح" تو کجا خفی بھی نہیں ہے، اور نہ ہی امام صاحبؒ اس استدلال میں منفرد ہیں۔ رہا یہ وہم کہ اس سے جہت لازم آتی ہے سو گزارش ہے کہ اس قسم کے اوہام فلسفہ یونانی کے پیدا کردہ ہیں۔ شفاف عقل انسانی کو اس سے کوئی تعلق نہیں (ع-ح)

[2] بے دلیل دعویٰ ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کرنے اور اس کو اوپر ماننے کی صریح دلیل ہیں۔ (ع-ح)

اَللّٰهُمَّ فَاشْهَدْ[1] اَے اللہ تو گواہ رہ ۔

ابن تیمیہؒ اور ابن جوزی

امام ابن تیمیہؒ نے جس چیز کو سلف صالح کا عقیدہ قرار دیا ہے، کیا واقعی یہ بات درست ہے؟ لاریب کہ جو کچھ فرماتے ہیں اس کی تائید میں عبارتیں موجود ہیں لیکن کیا ایسی عبارتیں بھی نہیں ملتیں جو — گو ضمنی طور ہی سہی — تفسیر مجازی کو قبول کرنے کے حق میں ہوں؟ یا کم از کم سکوت تام پر دال ہوں؟

اس مسئلہ پر امام صاحبؒ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ تمام تر نیا نہیں ہے۔ ان سے پہلے بھی لوگ یہی باتیں کہہ چکے ہیں، ہاں یہ ضرور ہے کسی نے اتنے پرزور، اور محکم انداز بیان کے ساتھ اور ایسی برجستگی سے یہ بات نہیں پیش کی جیسے امام صاحبؒ نے۔

چنانچہ امام صاحبؒ سے قبل اس مذہب کی تائید میں حنبلی علماء کچھ نہ کچھ لکھتے اور کہتے رہتے تھے، جس کے رد کے لیے ایک حنبلی عالم ابن الجوزی[2] کھڑے ہوئے، جنہوں نے قائلین صفات

---

[1] یہ حدیث صحیح مسلم ج ۱ ص ۳۹۷ میں ہے، محل استدلال حصے کے پورے لفظ یہ ہیں کہ فیرفع اصبعہ الی السماء ویقول اللهم اشهد (خطبہ کے دوران آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آسمان کی طرف یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا اے اللہ! گواہ رہ کہ میں نے دین پہنچا دیا) اس حدیث سے صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف اوپر اشارہ کرنا ثابت ہوتا ہے ۔ (ع ۔ ح)

[2] حافظ جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی ابن الجوزی متوفی ۵۹۷ھ، شہرۂ آفاق عالم وفقیہ ممتاز حنبلی، اپنے دور کے بے نظیر واعظ، کثیر التصانیف، جن میں بعض بلا شبہ بلند پایہ ہیں، حافظ ابن رجب (متوفی ۷۹۵ھ) نے ان کے مناقب اور دلچسپ حالات سولہ صفحات میں لکھے ہیں (ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۹ تا ۴۳۳ جلد اول)۔ بے جا نہ ہوگا اگر حافظ ابن الجوزی پر ان کا تبصرہ بھی یہاں نقل کر دیا جائے۔ چنانچہ لکھتے ہیں،

"مذکورہ محاسن کے ساتھ ہی ان پر لوگوں نے تنقید بھی کی ہے۔ مثلاً:

(۱) ابن الجوزی کی تصانیف میں اغلاط بہت ہیں، جس میں وہ معذور بھی تھے، کیونکہ کتاب لکھ کر اس پر نظر ثانی نہیں کرتے تھے کہ دوسری کتاب لکھنی شروع کر دیتے تھے بعض دفعہ بیک وقت کئی کتابیں لکھ ڈالتے تھے۔

(۲) ان کی کئی کتابیں دوسروں کی تصانیف کا اختصار ہیں لیکن نقل میں اتقان وتحقیق بسا اوقات نہیں ہوتی، چنانچہ خود ان سے مروی ہے کہ انا مرتب ولست بمصنف (باقی اگلے صفحہ پر)

پر اعتراض کیا اور کہا کہ انھوں نے غلطی سے اضافات کو صفات قرار دے لیا اور استواء وغیرہ کو اللہ کی صفتیں سمجھ لیا، نیز یہ کہ یہ لوگ عبارتوں کے ظاہری معنی مراد لیتے، عقاید کا اثبات ادلۂ غیر قطعیہ سے کرتے اور اپنے مسلک کو سلف کا علم بھی سمجھ بیٹھے ہیں۔ چنانچہ ابن الجوزی نے بحث کرتے ہوتے ان کی سات غلطیاں نکالی ہیں، چنانچہ لکھتے ہیں :

"یہ اخبار کو۔ اخبار صفات قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ اضافات ہیں، اور ہر مضاف صفت نہیں ہوتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

"و نفخت فیہ من روحی"!

ظاہر ہے روح اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت نہیں ہے، پس جو لوگ مضاف کو صفت

(بقیہ حاشیہ ص۱۸) (۳) صفات باری وغیرہ میں تاویل کی طرف خاصہ میلان رکھتے تھے اور اس کی وجہ غالباً ابن عقیل حنبلی کا تلمذ تھا جن سے وہ بہت متاثر تھے، اور ابن عقیل فلسفہ و کلام مبتدع سے شدید مرعوبیت کی بنا پر تاویل پسند تھے۔ پھر جس طرح ابن عقیل متلون و مضطرب ہیں، یہ بھی ویسے ہی تھے، کہ کہیں تاویل کا ارتکاب ہے اور کہیں اس کو ناپسند کرتے ہیں۔

(۴) احادیث و آثار پر ان کی نظر بے شک وسیع تھی، لیکن متکلمین کے شبہات کا ازالہ ان سے نہیں ہو پاتا تھا۔ (ذیل طبقات الحنابلہ ص ۴۱۴ جلد اول و شذرات الذہب ۳۳۱ ج ۴)

اس کے بعد فقہ و حدیث کی ایک جامع ہستی علامہ موفق ابن قدامہ حنبلی (متوفی ۶۲۰ھ) کی یہ رائے نقل کی ہے : کان (ابن الجوزی) حافظاً للحدیث الا اننا لم نرض تصانیفہ فی السنۃ ولا طریقتہ فیہا (ص ۴۱۵ ج ۱) اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ سلفیت پسند حنابلہ کو حافظ ابن الجوزی کی روش تاویل سخت ناگوار تھی، بلکہ ابن رجب کے نقل کردہ ایک طویل مکتوب سے جو ایک ممتاز حنبلی علامہ اسحاق بن احمد (متوفی ۶۳۴ھ) نے امام ابن الجوزی کو لکھا تھا، اندازہ ہوتا ہے کہ حنبلیوں کے اکثر علما ان کو حنبلیت اور امام احمدؒ کے مذہب کا بدنام کنندہ سمجھتے تھے۔ یہ مکتوب ذیل طبقات کے پانچ صفحات پر پھیلا ہوا ہے (۲۰۵-۲۱۰ ج ۲) جس کے چند اقتباس مناسب موقعوں پر ہم ذکر کریں گے۔

علاوہ ازیں خود امام ابن تیمیہؒ نے بھی جا بجا ان کی تاویلات پر تنقید کی ہے اور ان کو اضطراب و اختلاف میں مبتلا بتایا ہے، بلکہ ان کے شیخ، ابن عقیل کو بھی۔ چنانچہ آئندہ کسی جگہ اس کا ذکر ہوگا۔ اس تفصیل کی روشنی میں کم از کم امام ابن تیمیہ پر تنقید کی حد تک دفع شبہۃ التشبیہ کی عبارت کا نقل کرنا اپنے اندر نہ کوئی ندرت رکھتا ہے نہ کوئی افادیت۔

(ع۔ح)

کہتے ہیں، وہ ایک نئی بات (بدعت) کہتے ہیں[1]۔

(۲) وہ کہتے ہیں احادیثِ صفات متشابہات سے ہیں جن کا علم خدا کے سوا کسی کو نہیں ہے، پھر یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم انہیں ظاہر معنیٰ پر محمول کرتے ہیں، کتنی عجیب بات ہے خدا کے سوا جس معنیٰ کو کوئی اور نہیں جانتا، وہ ہیں کیا؟ ظاہر معنیٰ؟ پھر ظاہر معنیٰ کے لحاظ سے کیا استواء کے معنیٰ بیٹھنے کے اور نزول کے معنیٰ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے نہیں ہیں[2]؟

---

[1] مثبتینِ صفات کب کہتے ہیں کہ ہر مضاف صفت ہوتی ہے؟ وہ اسی مضاف کو صفت کہتے ہیں جو واقعۃً صفت بھی ہو۔ یہ ایک مغالطہ ہے جس کا جواب خود امام صاحب نے بڑا مدلل دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"جہمیہ اور معتزلہ نے ایک باطل قاعدہ یہ گھڑ رکھا ہے کہ نصوص مثبتہ صفات کو نصوص اضافات کہتے ہیں "نصوصِ صفات" نہیں مانتے۔ حالانکہ ان کا یہ اصل قطعاً غلط اور ائمہ اصحاب مذاہب اربعہ کے مذہب کے سراسر خلاف ہے۔ گو اس مغالطے کا شکار ابن عقیل اور ابن الجوزی ضرور ہو گئے ہیں۔ لیکن یہ بات بالکل غلط ہے، کیونکہ اضافت دو قسم ہے اضافت صفت اور اضافتِ ملک۔ یعنی یا تو صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہوتی ہے جبکہ مضاف قائم بنفسہ نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو، مثلاً علم، قدرت، کلام، رضا، غضب وغیرہ اور یا ہوتی ہے مملوک کی اضافت، مالک کی طرف، جب کہ مضاف قائم بنفسہ ہو، مثلاً بیت، رگھر، ناقہ (اونٹنی)، روح وغیرہ اور ثانی الذکر اضافت بعض دفعہ کسی خصوصیت کی بنا پر ہوتی ہے، جیسے بیت اللہ، ناقۃ اللہ، روح اللہ وغیرہ اور ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، لہٰذا ان کی اضافت موصوف کی طرف ہوئی۔ اور یہ مضافات، اللہ تعالیٰ کے صفات قرار پاتے" (جواب اہل العلم والایمان ص ۹۶ - ۹۷)

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافتِ صفت کا اضافتِ ملک یا اضافتِ تشریفی پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔ دوسری جگہ امام صاحبؒ لکھتے ہیں، کل مایضاف الی اللہ ان کان عینا قائمۃ بنفسھا فھو ملک لہ وان کان صفۃ قائمۃ بغیرھا لیس لھا محل تقوم بہ فھو صفۃ للہ فالاول کقولہ ناقۃ اللہ و سقیاھا.. ۔ وقال عن آدم فاذا سویتہ ونفخت فیہ من روحی (الحجر) والثانی کقولنا علم اللہ و کلام اللہ وقدرۃ اللہ وحیاۃ اللہ وامر اللہ الخ (رسالۃ فی العقل والروح ص ۱۹ طبع المنیریہ) نیز دیکھئے کتاب الروح ص ۱۹۰

[2] امام ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ محقق حافظ ابن القیم نے تحقیقاً ثابت کیا ہے کہ استوی علی کذا کے دو ہی معنی ہیں

(۳) یہ لوگ خدائے تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کرتے ہیں حالانکہ خدا کی صفات کو بھی ویسے ہی ادلۂ قطعیہ سے ثابت کرنا چاہیے جس طرح کے قطعی ادلہ سے اس کی ذات ثابت ہوتی ہے[1]۔

(۴) اثبات کے سلسلہ میں خبر صحیح اور غیر صحیح کے مابین یہ کسی طرح کا امتیاز نہیں کرتے، جیسے آں حضرتؐ کا یہ صحیح و ثابت ارشاد:

ینزل اللہ تعالیٰ الی السماء الدنیا — اللہ تعالیٰ سماء دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے۔

اور یہ روایت، جو غیر صحیح ہے،

رأیت ربی فی احسن صورۃ — میں نے اپنے رب کو بڑی اچھی صورت میں دیکھا۔

(بقیہ حاشیہ ص۴۲۰) خاص لغتِ عرب اور سلفِ صالح کی تفسیروں میں علو اور ارتفاع کے سوائے دوسرے کوئی معنی موجود نہیں ہاں دیکھیے شرح حدیث النزول ص ۸۶ - ۸۷ - والصواعق ص ۱۴۵ - ۱۵۲ ج ۲)۔ "استواء" کے معنیٰ "قعود" کے سلف سے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے اس کی ذمہ داری امام صاحبؒ پر عائد نہیں ہوتی۔ "نزول" میں ان کا کہنا یہ ہے کہ نزول کے مفہوم میں "انتقال" داخل ہونا اجسام میں ہم کو نظر آتا ہے وللہ المثل الاعلیٰ، جیسا اللہ تعالیٰ ویسے ہی اس کا نزول۔ خالق کا قیاس مخلوق پر کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟ "جو ذہن میں جو گھر گیا وہ خدا کیونکر ہوا!"

علاوہ ازیں خود حافظ ابن الجوزی نے بھی استویٰ علی العرش کی تاویل کو اپنی تفسیر میں خلافِ لغتِ عرب قرار دیا اور اس پر خوب تنقید کی ہے۔ چنانچہ مجموعہ تفسیر ابن تیمیہ (ص ۲۲۷) میں امام صاحبؒ نے ان کی عبارت نقل کی ہے۔ شاید یہی ان کے کلام میں وہ اضطراب ہے جس کی طرف امام صاحبؒ نے اشارہ کیا ہے۔ (ع - ح)

[1] "ادلۂ قطعیہ" سے حافظ ابن جوزی کی مراد متکلمین کے "دلائل" سے ہے، جن کا قطعی ہونا بجائے خود محلِ نظر ہے۔ قرآن و حدیث کے ادلہ قطعی البتہ ہیں، سو ان سے الٰہی صفات ثابت ہیں۔ امام صاحبؒ نے اس مبحث پر موافقۃ صریح المعقول مستقل کتاب لکھی ہے۔ (ع - ح)

[2] دوسری حدیث کو امام ترمذی نے صحیح کہا ہے لیکن یہ واقعہ خواب کا ہے، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ بھی لکھتے ہیں۔ (مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۷۶ قسم ثانی) علاوہ ازیں مثبتین صفتِ صورت بلا کیف اپنے مسلک کی بنا بعض دوسری احادیثِ صحیحہ پر رکھتے ہیں، ملاحظہ ہو صحیح بخاری و کتاب التوحید لابن خزیمہؒ (ع - ح)

(۵) یہ لوگ حدیث مرفوع (جو آنحضرت تک پہنچی ہو) اور اس حدیث میں جو صحابی یا تابعی تک رہ جاتی ہو، کوئی فرق نہیں روا رکھتے۔ حدیث مرفوع سے بھی اثبات کرتے ہیں اور موقوف حدیث سے بھی،۔

(۶) کسی موقع پر بعض الفاظ کی تاویل کرتے ہیں، اور کسی موقع پر نہیں کرتے، جیسے،

من اتانی یمشی اتیتہ هرولة — خدا فرماتا ہے کہ جو میری طرف چل کر آتا ہے۔ میں اس کی طرف دوڑ کر جاتا ہوں۔

اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ خدا کے دوڑ کر آنے کا مطلب اس کا انعام ہے[1]۔

(۷) احادیث کو مقتضائے حس پر محمول کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں خدا کا نزول انتقال اور تحول ذاتی ہوتا ہے، پھر یہ بھی کہہ دیتے ہیں "لیکن اس طرح نہیں جیسے ہم سمجھتے ہیں" اس طرح مغالطہ دیکر حس اور عقل دونوں کی خواہ مخواہ مخالفت کرتے ہیں[2]۔

---

[1] پوری حدیث یہ ہے۔ یقول اللہ تعالی من تقرب منی شبرا تقربت منه ذراعا ومن تقرب منی ذراعا تقربت منه باعا ومن اتانی یمشی اتیته هرولة (صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۴۲) اس حدیث کا سلسلہ کلام قرب الٰہی کا مطلب واضح کر رہا ہے کہ معرفت و محبت مراد ہے۔ جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ نے قرب و معیت پر تفصیلی بحث کی ہے (دیکھئے شرح حدیث النزول ص ۱۴۹ تا ...) اور تفصیل نہیں واضح رہے کہ عربی کی کوئی عبارت جس جگہ جس معنی کی متحمل ہوگی اس جگہ وہی معنی لیا جائے گا۔ جس کے لیے متبعین سلف کے ہاں ایک ضابطہ ہے جس کو امام صاحبؒ نے الرسالۃ المدنیہ میں اور حافظ ابن القیمؒ نے الصواعق (ص ۲۴۹ و ۶۶۳۔ ج ۱) میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

اصل میں تاویل پسند فرقوں اور اہل حدیث کے مابین اختلاف یہ ہے کہ مؤولین کا دار و مدار نصوص کو اصطلاحات کلامیہ پر ڈھالنا ہوتا ہے، بخلاف اہل حدیث کے کہ ان کے نزدیک قرآن و حدیث کے نصوص کے معانی وہ لیے جاتے ہیں جن کی بنیاد عربی لغت اور تفسیر صحابہ پر ہو۔ فاین الثری من الثریا (ع۔ح)

[2] امام ابن تیمیہؒ کے کلام سے جو تھوڑی سی وضاحت اس مسئلہ کی اوپر کی گئی ہے، اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ مؤولین جس امر کو حس اور عقل کے مخالف سمجھتے ہیں وہ در اصل موہومی خطرے اور لوازم ہیں، فلسفیانہ اور متکلمانہ مفروضوں کو درمیان سے نکال دیا جائے، تو قرآن و حدیث کے سیدھے سادے معنی و تفسیر سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی۔ علاوہ ازیں امام ابن تیمیہؒ تو انتقال و تحول کی بحث میں نہ پڑتے ہیں نہ اس کو پسند کرتے ہیں شرح حدیث النزول میں اس کے بالتوا علیہ پر گفتگو کی ہے (ص ۲۶-۳۶) آخر میں لکھتے ہیں والصواب وھو المأثور عن سلف الامۃ ... السماء الدنیا الخ (ع۔ح)

یہ ہیں ابن جوزی کے الفاظ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ نفی تشبیہ کی جتنی جتنی سعی کی جاتی ہے، اتنی ہی اتنی وہ چپکتی جاتی ہے[1]، اور چونکہ امام ابن تیمیہؒ اپنے ہم مسلک پیش روؤں سے سو سے زائد سال کے بعد میدان میں تشریف لائے، لہٰذا انہوں نے فرمایا، یہ تشبیہ صرف اسم میں اشتراک ہے حقیقت میں نہیں، تاہم صورتِ حال یہ ہے کہ اگر یہ حضرات "استواء" کی تفسیر ظاہر لفظ سے کرنا چاہتے ہیں تو پھر اس کے معنی بیٹھنے اور متمکن ہونے کے ہیں[2]۔ اس صورت میں خدا کے لیے جسمیت لامحالہ لازم آتی ہے[3]، اور اگر اس کی تفسیر غیر حسی طور پر کرتے ہیں تو یہ تاویل ہے[4]۔ اس صورت میں خود جس سے منع کرتے ہیں اس میں مبتلا ہو جاتے ہیں، اور دونوں صورتوں میں سلف کے مسلکِ توقف کی مخالفت ہو جاتی ہے[5]۔

ابن جوزی کا بیان

ابن جوزی یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ ابن حنبلؒ کا یہ مذہب نہیں ہے[6]، یاد رکھنا چاہیے، ابن جوزی خود بھی حنبلی ہیں[7]، ابن تیمیہؒ سے پہلے جن حضرات نے یہ

---

[1] قطعاً نہیں، جیسا کہ اوپر ثابت کر دیا گیا ہے (ع-ح)

[2] یہ درست نہیں۔ زیر بحث استواء کے معنی لغت و عرف عہد سلف صالح میں علو و ارتفاع کے ہیں نہ "بیٹھنے اور متمکن ہونے کے نہیں"، نہ ہی اس کے امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اہل حدیث متبعین سلف قائل ہیں، اس کی بقدر ضرورت تحقیق اوپر لکھ دی گئی ہے۔ (ع-ح)

[3] یہ صرف واہمہ ہے، جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، امام صاحبؒ نے اس کی مکرات و مرات تحقیق فرمائی ہے (ع-ح)

[4] غیر حسی تفسیر نہیں کرتے کیفیت کی تفویض کو تاویل نہیں کہا جا سکتا۔ علو و ارتفاع تو ہر شخص کی سمجھ میں آنے والی چیز ہے۔ اگر نصوص سے انسان سمجھ ہی کچھ نہ سکے تو ان کے نازل کرنے کا فائدہ کیا۔ (ع-ح)

[5] سلف کا مسلک تفسیر میں توقف کا نہیں، کیفیت میں توقف کا ہے کما مر غیر مرۃ (ع-ح)

[6] کوشش ضرور کی ہے لیکن ثابت کر نہیں سکے، اور یہ کیسے ہو سکتا تھا۔ جبکہ "خلق قرآن" کے بارے میں معتزلہ کا امام احمدؒ کو قسم قسم کی تکالیف میں مبتلا کرنے کا مبنیٰ درحقیقت تاویل سے انکار ہی تھا۔ کوڑے کھانے والا بھلا کب تاویل کو پسند کر سکتا ہے، علاوہ ازیں طبقات الحنابلہ (صفحات ۲۸-۲۹، ۲۴۳ و ۲۴۱ جلد اول)، ان کے صاحبزادے کی کتاب السنۃ خود اپنی امام احمدؒ کی کتاب الرد علی الجہمیۃ، تصانیف امام ابن تیمیہؒ کو دیکھنے کے بعد کون باور کرے گا کہ حافظ ابن جوزی درست فرما رہے ہیں۔ (ع-ح)

[7] یہ درست کہ حافظ ابن الجوزی حنبلی تھے، لیکن حسب تصریح امام ابن تیمیہؒ وہ بھی فلسفہ و کلام مبتدع سے اسی طرح متاثر ہیں جس طرح دوسرے مسالک کے علماء (نقض المنطق ص ۱۴۶) جیسا کہ اوپر ہم لکھ چکے ہیں
ربانی [illegible]

باتیں کہی تھیں، وہ سب حنبلیؒ تھے۔ ابن جوزی لکھتے ہیں:

"میں دیکھتا ہوں کہ ہمارے اصحاب میں سے بعض لوگ اصول اعتقاد کے بارے میں غیر مناسب باتیں کہتے ہیں۔ چنانچہ اس موضوع پر ابو عبداللہ بن حامدؒ[۱]، قاضی ابو یعلیٰ[۲] اور ابن الزاغونی[۳] نے ایسی کتابیں تصنیف و تالیف کیں جن سے مذہب (حنبلی) کو انہوں نے عیب دار بنا دیا ہے۔ اور خود عوام کی سطح پر آ گئے ہیں، یعنی یہ حضرات

(بقیہ حاشیہ ص۴۲۳) تاویلی حنبلیت کو حنبلیت خالصہ کے مزاج نے کبھی پسند نہیں کیا۔ چنانچہ حافظ ابن الجوزی کے استاذ ابو الوفا علی ابن عقیل نے رجحن سے تاویل ان کو ورثے میں ملی، علمائے حنابلہ کے مجبور کرنے پر بالآخر کلامی تاویلات سے رجوع کر لیا (ذیل طبقات الحنابلہ لابن رجب ص ۱۴۴ ج اول وص ۲۰۹ ج ۲ نقض المنطق ص ۱۳۵) علامہ اسحاق بن احمد علثی حنبلی کے جس مکتوب کا اوپر ذکر ہوا ہے، اس میں حنابلہ کی ناگواری کا یوں بیان ہے۔ واعلم انہ قد کثر النکیر علیک من العلماء والفضلاء والاخیار فی الآفاق بمقالتک المفاسدۃ فی الصفات (ذیل طبقات الحنابلہ ص ۲۰۶ ج ۲) یعنی "علماء و فضلاء نے زمانے مسئلہ صفات میں آپ (ابن الجوزی) کے فاسد قول پر سخت نکیر کیا ہے"

ظاہر ہے کہ کسی مذہب کے متعلق فیصلہ اس کے حاملین کی اکثریت اور تحقیق کی نوعیت کے مطابق کیا جا سکتا ہے (ع، ح)

[۱] یہ اپنے زمانہ میں شیخ حنابلہ مانے جاتے تھے۔ پورا نام ابو عبداللہ حسن بن حامد بن علی بغدادی ہے۔ ۴۰۳ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ حنابلہ کے بہت بڑے مصنفین میں ان کا شمار ہوتا تھا، اصول اعتقاد کے فن پر انہوں نے ایک کتاب "شرح اصول الدین" تحریر فرمائی تھی (المنتظم للحافظ ابن الجوزی ص ۲۶۳ ج ۷، مختصر طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلیٰ ص ۳۵۹)۔

[۲] قاضی ابو یعلیٰ، محمد بن حسین بن خلف، ابن فراء، حنبلی ۴۵۸ھ میں ان کا انتقال ہوا تفصیلی حالات کے لیے دیکھیے مختصر طبقات الحنابلہ ص ۳۷۷-۳۸۰، والمنتظم ص ۲۴۳-۲۴۴ ج ۸)

[۳] ابو الحسن علی بن عبیداللہ بن نصر الزاغونی حنبلی المتوفی ۵۲۷ھ انہوں نے اصول اعتقاد میں ایک کتاب "الایضاح" لکھی ہے۔ حافظ ابن الجوزی کے استاذ تھے (المنتظم ص ۳۲ ج ۱۰ اور ذیل طبقات الحنابلہ ص ۱۸۰-۱۸۴ ج ۱)۔ واضح رہے، کہ جن تین حنبلیوں پر اس زور سے یہاں حافظ ابن الجوزی کی تنقید نظر آ رہی ہے، المنتظم میں تینوں کے مسلک پر کچھ نہیں لکھا، بلکہ ان سب کی مدح و توصیف ہی کی ہے بنا بریں اگر رسالہ دفع شبہۃ التشبیہ کی یہ عبارت خود انہیں کی ہے تو یہ حیران کن تضاد ہے(باقی ص ۴۲۵ پر)

صفات کو مقتضائے حس پر محمول کرتے ہیں۔ انہوں نے سنا کہ خدا نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ لہٰذا انہوں نے خدا کے لیے ازراہِ ذات صورت اور چہرہ کا اثبات شروع کر دیا۔ نیز اس کے لیے دو آنکھیں، منہ، حلق کا کوا، داڑھ، دو ہاتھ، انگلیاں ہتھیلی، چھنگلیا، انگوٹھا، سینہ، پنڈلی، پاؤں سب ثابت کر دیتے۔ مگر سر کے بارے میں کہا کہ ہم نے اس کا ذکر نہیں سنا ہے۔ انہوں نے اسماء اور صفات کو ظاہر معانی پر محمول کر کے ان کو صفات سے موسوم کر دیا۔ جو بالکل جدید نام ہے جس کی کوئی دلیل نہ نقل سے ملتی ہے نہ عقل سے۔ انہوں نے ان نصوص پر توجہ نہیں دی جو صفات کے بارے میں وارد ہونے والی عبارتوں کے ایسے معانی لیے جانے پر مجبور کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہیں اور نہ یہ خیال کیا کہ جن ظواہر سے اللہ کے لیے حدوث لازم آتا ہو ان سے احتراز کرنا چاہیے۔ پھر انہوں نے اس پر بھی بس نہیں کیا کہ صفت فعل کہنے پر اکتفا کرتے، بلکہ اسے ذات کی صفت قرار دے دیا۔ پھر جب ان کو صفات ہی قرار دے دیا تو انہیں لغت کی توجیہ پر محمول نہیں کیا۔ مثلاً "ید" کو نعمت اور قدرت کے معنی میں نہیں لیں گے نہ اتیان مجئی (آنے) کا مطلب لطف و کرم قرار دیں گے۔ "نہ "ساق" کے معنی شدت کے لیں گے۔ بلکہ ان سب کے ظاہر اور متعارف معنی مراد لیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ متعارف معنی وہی مراد لیے جا سکتے ہیں جو آدمیوں میں پائے جاتے ہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو شے حقیقت پر محمول کی جائے گی۔ اور اگر ممکن نہ ہو تو پھر مجاز پر[1]۔ ان لوگوں کی حالت یہ ہے کہ تشبیہ سے گریز بھی کرتے اور اپنی طرف اس کی نسبت کو عار سمجھتے ہیں اور کہتے

(بقیہ حاشیہ ۴۲۴) اس میں علامہ اسحاق علثیؒ ابن الجوزی کو جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

وتدعی ان الاصحاب خلطوا فی الصفات قبحت اکثرھم وما وصفک السنة فاتق اللہ سبحانہ ولا تتکلم برایک فھذا خبر غیب لا یسمع الا من الرسول المعصوم فقد نصبتم حربا للاحادیث الصحیحة والذین نقلوھا نقلوا شرائع الاسلام (الیضاً ص ۲۰۹ ج ۲) یعنی آپ حنابلہ کو برا کہتے ہوئے اللہ سے ڈریں غیب کی باتوں میں دخل دے کر احادیث صحیحہ سے مقابلہ ذکریں۔ بات یہ ہے کہ قاضی ابو یعلیٰ اور ابن حامد جو عبارتیں ابن جوزی اپنے اس رسالہ میں لائے ہیں ان میں یہ تو ممکن ہے کہ کسی روایت کے متنًا یا سندًا سمجھنے میں غلطی ہو گئی ہو، لیکن امام ابن الجوزی کا یہ الزام ان پر ثابت نہیں ہو سکتا۔ (ع-ح)

[1] اگلے کسی حاشیہ میں حقیقت و مجاز کے متعلق امام ابن تیمیہؒ کے نظریہ کا ذکر آئے گا۔ (ع-ح)

ہیں کہ ہم اہلِ سنت ہیں، حالانکہ ان کا کلام سراسر تشبیہ ہی سے مملو ہے۔ عوام کے ایک گروہ نے ان کا حلقۂ تقلید اپنے گلے میں ڈال لیا۔ میں تابع اور متبوع دونوں کو نصیحت کرتے ہوئے کہتا ہوں اے دوستو! تم اصحابِ نقل و اتباع ہو، تمہارے امامِ اکبر احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کوڑے کھاتے مگر یہی فرماتے رہے "میں وہ بات کیسے کہہ دوں جو (سلف صالح کے زمانے میں) نہیں کہی گئی"[1] پس اے دوستو! امام احمدؒ کے مذہب میں ایجاد و اختراع سے خدارا بچو، اور اس رجلِ صالح سلفی کے مذہب میں وہ چیزیں نہ داخل کرو، جو اس میں نہیں ہیں"[2]

یہ ہے ابن الجوزی کا کلام جو اس بات کے درپے ہیں کہ آیاتِ صفات کے ظاہری (لغوی) معنی کرنے سے خدا کی مخلوق سے تشبیہ لازم آتی ہے۔ گو اس لزوم سے بچنے کی کتنی ہی کوشش کی جائے

---

[1] علامہ اسحاق علثیؒ نے اپنے مکتوب میں امام ابن الجوزیؒ کو خطاب کرتے ہوئے لکھا ہے:

"عجیب بات ہے کہ آپ مذہبِ سلف کی طرف منسوب ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، اور کہتے یہ ہیں کہ "یہ" کہیں تو "وہ" لازم آئے گا۔ صفاتِ خالق کو صفاتِ مخلوق پر قیاس کرتے ہیں۔ خدا کے لیے مبتدعین کو ہم پر ہنسنے کا موقع نہ دیجیے۔ جو۔ کہتے ہیں کہ تم (حنابلہ) ہم کو مرتکبِ بدعات قرار دیتے ہو مگر خود ہم سے زیادہ بدعات و تاویل کا ارتکاب کرتے ہو! جس شخص (امام احمدؒ) کے صحت و سلامتیٔ عقیدہ کے آپ معتقد ہیں، کیا ان کا یہ فرمان یاد نہیں کہ "میں وہ بات کیسے کہہ دوں جو (سلف صالح کے زمانے میں) نہیں کہی گئی۔ کَیْفَ اَقُوْلُ مَا لَمْ یُقَلْ۔ بہت ہی عجیب بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو صفات اپنے لیے پسند فرمائی ہیں، اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسانید صحیحہ کی رو سے جن کی خبر دی ہے، صرف ظنون و اوہام کے احتمالات پیدا کر کے ان کی آپ نفی کرتے ہیں۔ متکلمین کے خیالات کی اتباع کرنے کے لیے معلوم نہیں آپ کے پاس کیا وجہ جواز ہے؟"

(طبقات ابن رجب ص ۲۰۷-۲۰۸ ج ا ع ح)

[2] علامہ اسحاق علثیؒ کے مذکورۂ بالا خط میں ہے:

"آپ (ابن جوزی) نے صفاتِ الٰہیہ کی جو تاویلیں کی ہیں وہ امام احمدؒ کا ہرگز مذہب نہیں، ان کی طرف اپنا انتساب ترک کر دیجیے اور خود اپنا مذہب بنا لیجیے۔ اذا ناولت الصفات۔۔

(بقیہ بر ص ۴۲۷)

حافظ ابن جوزی نے قاضی ابو یعلیٰ کا مسلک اس بارے میں ابن تیمیہؒ سے متعارف ہے جو تنقید کی ہے معلوم ہوتا ہے اس کا امام صاحبؒ کو علم تھا لیکن کوشش کے باوجود اس بارے میں ان کی رائے کا پتہ نہیں چل سکا۔ حالانکہ علامہ عز بن عبدالسلامؒ پر انہوں نے رد کیا ہے۔ علامہ موصوف

(بقیہ ۴۲۶) ... فلیس ھو مذھب الامام احمد بن حنبل قدس اللہ روحہ فلا یمکنک الانتساب الیہ بھذا فاخترلنفسک مذھب الخ۔ آپ نے منفرد اور شاذ بات کر کے ہمیں رو سیاہ کر دیا لقد سودت وجوھنا بمقالتک الفاسدۃ وانفرادک بنفسک" (طبقات ابن رجب ص ۱۷۰ ج ۲)

اس خط سے ثابت ہو گیا کہ ابن الجوزی کی تاویلات کی گنجائش امام احمدؒ کے مذہب میں نہیں، شاید یہی وجہ ہے کہ موصوف کو بالآخر اسی عدم تاویل کے مسلک کو اختیار کرنا پڑا جیسا کہ ابھی ہم ذکر کریں گے۔ (ع ح)

[1] یہ صحیح نہیں، امام صاحبؒ، قاضی ابو یعلیٰ کے مسلک صفات کو اعتدال سے ہٹا ہوا سمجھتے اور اس کو ناپسند کرتے ہیں، چنانچہ اسی کتاب نقض المنطق (ص ۱۳۶) میں ان کا بیان موجود ہے، معلوم نہیں جناب مصنف کی نظر سے کیسے اوجھل رہ گیا۔ (ع-ح)

[2] لیکن خود اس کتاب نقض المنطق میں جو مصنف کے سامنے موجود ہے، ابن الجوزی کے ان خیالات پر بھرپور رد موجود ہے، ملاحظہ ہو ص ۱۲۵ تا ۱۵۵۔ اس کے علاوہ بھی متعدد جگہ اور مختلف طریقوں سے امام صاحبؒ نے حافظ ابن الجوزی کے ان مغالطات کا پردہ چاک کیا ہے جس "قاعدہ اضافات" کو مصنف نے حافظ ابن الجوزی سے یہاں نقل کیا ہے۔ اس کا مدلل جواب امام صاحبؒ کی کتاب جواب اہل العلم والایمان (ص ۹۵ ۹۶) میں موجود ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، امام صاحبؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابن الجوزیؒ اور ان کے استاذ ابن عقیلؒ (جن سے وہ متاثر ہیں)، دونوں مسئلہ صفات میں معتزلہ کی طرف مائل تھے (دیکھئے نقض صریح المعقول ص ۱۶۱ ج ۱) اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہ دونوں دوسرے دلدادگان علم کلام کی طرح اس بارے میں مضطرب اور پریشان تھے، کبھی صفات کا اثبات کرتے تھے، کبھی انکار (نقض المنطق ص ۱۳۹) وان کان فی موضع آخر یقولان بخلاف ذالک (جواب اہل العلم ص ۹۶) ابن الجوزیؒ کے متعلق نقض المنطق میں لکھتے ہیں:

"وہ مسئلہ صفات میں خود متناقض ہیں، نہ اثبات پر ثابت قدم ہیں نہ نفی پر، بلکہ اپنی نظم و نثر میں بہت سے ان صفات کو ثابت کیا ہے، جن کی اس رسالے (دفع شبہۃ التشبیہ؟)

(باقی ص ۴۲۸ پر)

نے لکھا تھا:

"حشویہ دو قسم کے ہیں، ایک وہ جو عامیانہ باتیں کرتے ہیں اور تشبیہ و تجسیم سے پرہیز نہیں کرتے۔ دوسرے وہ جنہوں نے مذہب سلف کا پردہ ڈال رکھا ہے حالانکہ سلف کا مذہب توحید و تنزیہ تھا، تجسیم و تشبیہ نہیں"

(بقیہ ص۴۲۷) میں نفی کی ہے" (ص ۱۳۹)

چنانچہ حافظ ابن الجوزیؒ کی کتاب صید الخاطر (ص ۴۹۱ وغیرہ) سے امام صاحبؒ کے فرمان کی تصدیق ہوتی ہے جہاں انہوں نے تقریباً وہی مسلک اختیار کیا ہے جو امام ابن تیمیہؒ کا ہے، مسئلہ استواء علی العرش، مسئلہ اتیان باری تعالیٰ کے متعلق ان کی رائے پر مفصل تبصرہ مجموعہ تفسیر ابن تیمیہؒ (ص ۲۲۴-۲۲۸) میں دیکھا جا سکتا ہے۔

۱؎ علامہ عبد العزیز بن عبد السلامؒ کے اس نیز دوسند فتویٰ کا ذکر تاج الدین سبکیؒ نے طبقات الشافعیہ (ص ۸۰ ج ۵) میں کیا ہے اور ساتھ ہی اس کا پس منظر بتایا ہے کہ سلطان موسیٰ بن ایوب کو بعض حنابلہ نے علامہ موصوف کے خلاف برانگیختہ کرنے کی کوشش کی تھی، جس کا اثر دور کرنے کے لیے علامہ نے ایک لمبی چوڑی تحریر لکھی جس کا ایک ٹکڑا منقولہ عبارت ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے نقض المنطق عنوانی کتاب میں اس تحریر پر تفصیلی تنقید (ص ۱۱۸-۱۲۵) کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس میں جو باتیں حنابلہ کی طرف منسوب کی گئی ہیں وہ غلط ہیں، نیز لکھا ہے، کہ علامہ عزالدین مذہب سلف سے چنداں واقف نہ تھے، اسی لیے جس چیز کو انہوں نے مذہب سلف سمجھا ہے، وہ سلف صالح کا مذہب نہ تھا۔ (ع۔ ح)

۲؎ بقول امام ابن تیمیہؒ سب سے پہلے عمرو بن عبید بانی فرقہ معتزلہ نے عبد اللہ بن عمرؓ کو "حشوی" کہا، اس کے بعد بدعتیوں نے اور ان کی دیکھا دیکھی بعض دوسرے ناواقفوں نے بھی بطور طعن، یا طنز جماعت اہل حدیث کو "حشویہ" کہنا شروع کر دیا، حالانکہ اہل حدیث کے مذہب میں قطعاً کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی شان کے منافی ہو فاعتقاد اهل الحديث هو السنة المحضة لانه هو الاعتقاد الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس في اعتقاد احد من اهل الحديث شيئ من هذا و الكتب شاهدة بذالك (منہاج السنۃ ص ۱۴۲ ج ۱)

حضرت امام احمدؒ کے زمانے میں بھی بار لوگ اہل حدیث کو "حشویہ" ہی کے لقب سے نوازتے تھے (طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلیٰ ص ۳۶ جلد اول)۔ اس لفظ کے لغوی معنی ص ۱۰۴ کے حاشیہ پر گزر چکے ہیں۔

(ع۔ ح)

اس پر گفتگو فرماتے ہوئے امام صاحبؒ نے لکھا:

"جس مذہب کو سلف کی طرف منسوب کر کے رد کیا گیا ہے، وہ رد تو ٹھیک ہے لیکن سلف کا اصل مذہب ان کو معلوم نہیں تھا۔ اللہ کو اس کی مخلوق کے مماثل کہنا، اور سلف کے ذمے غلط باتیں لگانا دونوں امور منکرہ سے ہیں۔ یہ درست ہے کہ اثبات صفات میں غلو کرنے والے بعض لوگ اس قسم کی واہیات باتیں کرتے ہیں اور اس سلسلے میں چند جھوٹی روایتیں بھی انہوں نے گھڑ رکھی ہیں، لیکن ایسی روایات محض جھوٹ ہیں۔"[1]

ذات و صفات کی یکسانی | اس طرح امام صاحبؒ نے "حشویہ" پر رد کر کے ابن عبد السلام سے ایک حصے میں موافقت[3] کی ہے۔ رہا دوسرا حصہ تو اس کے متعلق امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ قرآن اور احادیث صحیحہ میں جو صفات الٰہی ذکر ہوئے ہیں ظاہر معنیٰ کے ساتھ ان کا اثبات مذہب سلف ہے، لیکن اس طرح کہ اللہ کی ذات کریمہ کی شان کے لائق ہوں، چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے صفات کی حیثیت تسلیم کے اعتبار سے ایک جیسی ہے۔ یہ بات کہ خدا کا مثل کوئی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کا مثل نہ ذات میں ہے، نہ صفات میں، نہ افعال میں۔ پس جس طرح خدا کی ذات دوسری کسی ذات سے مماثل نہیں ہے، اسی طرح اس کی ذات صفات حقیقی سے متصف ہے، لیکن ان کی مماثلت دوسروں کے صفات سے کسی طرح نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص سوال کرے "یہ کیسے؟" تو اسے وہی جواب دیا جائے گا جو ربیعہؒ اور مالکؒ وغیرہ کا ارشاد ہے یعنی یہ کہ:

"استوا معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت نامعلوم ہے، اور اس پر ایمان واجب ہے، اور اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے"، اس لیے کہ یہ ایسا سوال ہے جس کے بارے میں کسی آدمی کو کچھ نہیں معلوم، اس طرح اگر یہ پوچھا جائے کہ اللہ تعالیٰ آسمان دنیا تک کس طرح نازل ہوتا ہے؟ تو اس سے پوچھا جائے گا، خود اللہ تعالیٰ کیسا ہے؟ اگر وہ کہے کہ "اس کی کیفیت ہمیں نہیں معلوم" تو کہا جائے گا کہ ہمیں اس کی

---

[1] منہاج السنۃ (ص ۲۶۱۔ ۲۶۲ ج ۱) اور نقض المنطق وغیرہ میں ان روایتوں پر مفصل تنقید کی گئی ہے۔ (ع۔ ح)

[2] نقض المنطق ص ۱۱۹

[3] موافقت نہیں کی بلکہ علامہ کی غلط فہمی بیان کی ہے کہ جس بات کی تردید کے وہ درپے ہیں وہ اہل حدیث کا مذہب ہی نہیں۔ (ع۔ ح)

کیفیتِ نزول کا علم بھی نہیں ہے کیونکہ کیفیتِ صفت کا علم تو کیفیتِ موصوف کا تابع اور فرع ہے، جب موصوف (ذات) کی کیفیت کا پتہ نہیں تو صفات کی کیفیت کا پتہ کیسے چل سکتا ہے۔[1]

آگے چل کر امام صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں:

"جب یہ کہا جاتا ہے کہ "ظاہر نصوص مراد ہیں" یا یہ کہ "ظاہر نصوص مراد نہیں ہیں" تو اس سلسلے میں سمجھنے کی چیز یہ ہے کہ خود "ظاہر" کا مطلب کیا ہے، سو واضح رہے کہ لفظ "ظاہر" مجمل بھی ہے اور مشترک بھی۔ اگر ظاہر سے کوئی شخص صفاتِ مخلوق سے مماثلت مراد لیتا ہے تو بلاشبہ ظاہر کا یہ معنی ہرگز مراد نہیں۔ نہ ہی سلف صالح اور ائمۂ ہدیٰ کے "ظاہر" معنی مراد لینے کا یہ مطلب ہے۔ وہ کیونکر پسند کر سکتے تھے کہ ظاہر قرآن و حدیث کفر و باطل ہو؟ — اور اگر کسی شخص کا اعتقاد یہ ہے کہ جس طرح بعض نصوص کے — مثلاً متعلقہ علم، قدرت وغیرہ کے — ظاہر معنی مراد لیے جاتے ہیں اسی طرح سارے نصوص متعلقہ مسائل صفات — مثلاً محبت، غضب، استواء علی العرش وغیرہ — کے بھی ظاہری معنی لیے جائیں یعنی سب آیاتِ صفات ایک جنس سے ہیں، متنازعہ فیہ نصوص کو متفقہ کے برابر حیثیت دی جانی ضروری ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ جب اپنے لیے یہ فرماتا ہے کہ

اِنَّهٗ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ — وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔

اور یہ کہ

اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ — وہ ہر چیز پر قادر ہے

تو اس امر پر ائمۂ مسلمین اور اہلِ سنت کا اتفاق ہے کہ یہاں "ظاہر معنی" مراد ہیں، لیکن اس طرح نہیں کہ خدا کا علم، ہمارے علم کی طرح اور خدا کی قدرت ہماری قدرت کی طرح ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد کہ:

---

[1] التدمریہ ص ۲۷۔ حافظ ابن الجوزی نے صید الخاطر میں یہی کچھ کہا ہے: ان ذاته سبحانه لا تشبه الذوات وصفاته ليست كالصفات فانا لا نعرف ذاتا الا ان تكون جسما . . . فاذا اثبتنا ذاتا قديمة خارجة عما يعرف فليعلم ان الصفات تابعة لتلك الذات (ص ۲۶۷-۲۶۸) اسی طرح ص ۱۴۹ پر لکھا ہے۔ (ع۔ ح)

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ (۵:۵۴) "اللہ ان سے محبت رکھتا ہے اور وہ اللہ سے"

رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ (۹ : ۱۰۰) "اللہ ان (صحابہ) سے راضی ہوا، اور وہ خدا سے خوشنود ہوتے"

یا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ:

ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ۔ (الاعراف وغیرہ) "پھر اللہ تعالیٰ عرش پر بلند ہو گیا"

جب یہ قرار دیا جاتا ہے کہ ان آیتوں کے ظاہری معنی مراد ہیں تو ہرگز اس کا یہ مطلب نہیں کہ عرش کے اوپر اللہ تعالیٰ کا ہونا اس طرح کا ہے جیسے لوگ مسند پر بیٹھتے ہیں، یا وہ اسی طرح محبت کرتا ہے جیسے دنیا کے لوگ کیا کرتے ہیں[1]!"

اوصافِ الٰہی میں حقیقت اور مجاز[2]

حاصل کلام یہ کہ امام ابن تیمیہؒ "ید" "نزول" "قدم" "وجہ" اور "استواء" کو ظاہر معنیٰ پر محمول کرتے ہیں۔

---

[1] التدمریہ ص ۴۷-۴۹

[2] اوپر ص ۶۱ (حاشیہ ۱) میں اس طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ حقیقت و مجاز میں تقسیم لغت کا مسئلہ علماء میں مختلف فیہ ہے محققین کی ایک جماعت کہتی ہے جن میں مالکی، شافعی، حنبلی سب ہی ہیں۔ کہ ہر لفظ موقع و مقام کے لحاظ سے اپنی مخصوص ترکیب میں ایک خاص معنی رکھتا ہے، ہر جگہ وہ معنی اصل ہی ہوگا جس معنی میں مستعمل ہوگا، کیونکہ جب بھی کسی مطلب کے ادا کرنے کے لیے لفظ کی ضرورت ہوتی ہے تو اللہ تعالیٰ دل میں ڈال دیتا ہے: اور پھر اسی کے مطابق انسانوں سے خطاب فرماتا ہے۔ یہ کہنا کہ فلاں لفظ کی اصل وضع فلاں ہے، دوسری جگہ اس کا استعمال مجازاً ہوا ہے، ان محققین کے نزدیک درست نہیں، حسب تصریح امام ابن تیمیہؒ اسلام کی پہلی دو مبارک صدیوں میں اس تقسیم کا کوئی وجود نہیں ملتا، نہ صحابہ میں، نہ تابعین و تبع تابعین میں، نہ ائمہ محدثین و فقہاء میں، نہ اہل لغت و نحو میں۔ یہ اصطلاح بھی دراصل جہمیہ و معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کی پیداوار ہے، اور اسی پر صفاتِ الٰہیہ وغیرہ میں ان کی تاویلاتِ فاسدہ کا بڑا سہارا بھی ہے۔ اگرچہ اس پر پورا غور کیے بغیر متاخرین فقہاء بھی بعد میں اس کو لے اڑے۔ والغالب انه کان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين (كتاب الايمان ص ۳۵) وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص وكان منشأه من جهة المعتزلة والجهمية (الصواعق ص ۵ ج ۲)۔ (باقی بر ص ۴۳۲)

لیکن وہ ظاہر معنیٰ جو ذاتِ خداوندی کے شایانِ شان ہوں۔

لیکن ذرا ٹھہریے!

ان الفاظ کی اصل وضع حسی معنیٰ کے لیے ہوئی ہے، اور اگر ان کا اطلاق کسی دوسرے معنیٰ پر کیا جاتے خواہ وہ معلوم ہوں یا مجہول تو ماننا پڑے گا کہ اصل معنیٰ میں نہیں استعمال کیے گئے۔ نہ ہی وہ ظواہر میں استعمال ہوتے بلکہ ان میں تاویل کر لی گئی ہے جب یہ بات ہے تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحبؒ نے ایک تاویل سے گریز کیا تو دوسری تاویل میں گر پڑے یعنی وہ مجازی تفسیر سے بھاگے ہی تھے کہ پھر دوسری مجازی تفسیر میں مبتلا ہو گئے[1]

(بقیہ ۴۳۱) علم کلام و اصولِ فقہ کی مروجہ کتابوں کے عادی ذہنوں کے لیے شاید یہ بات عجیب معلوم ہو لیکن ٹھنڈے دل و دماغ سے اس کو سوچنا چاہیے، امام ابن تیمیہؒ نے کتاب الایمان کے بارہ صفحات میں (ص ۴۴-۷۴) اور ان کے تلمیذ محقق حافظ ابن القیم نے الصواعق المرسلہ کے ایک سو سے زائد صفحات (۲-۱۰۶ ج ۲) میں اس موضوع پر بڑی تفصیل و تحقیق سے لکھا ہے، اور اس سلسلہ کے سب دلائل و شبہات پر بحث کی ہے۔ حافظ ابن القیم نے اسی بحث کی روشنی میں مسائل صفات کو اطمینان بخش اور ایمان پرور طریقے سے حل کر دکھایا ہے انہوں نے اس بحث کو اس عنوان سے ہی شروع کیا ہے۔ کسر الطاغوت الذی وضعته الجهمية لتعطيل حقائق الصفات وهو طاغوت المجاز۔ امام ابن تیمیہؒ اس بحث کے دوران ایک جگہ لکھتے ہیں، انهم قد تعودوا اما اعتادوه اما من خطاب عامتهم واما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ فی معنى فاذا سمعوه فی القرآن والحديث ظنوا انه مستعمل فی ذالك المعنى فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة وهذا مما دخل به الغلط على طوائف بل الواجب ان يعرف اللغة والعادة والعرف الذى نزل به القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الالفاظ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذالك (كتاب الايمان ص ۴۲)

حافظ ابن رجب نے ذیل طبقات الحنابلہ میں بھی جامعیت کے ساتھ اس پر روشنی ڈالی، اور اسی کو ترجیح دی ہے، ملاحظہ ہو ص ۱۷۴-۱۷۵ ج ۱۔ (ع-ح)

[1] مصنف کا یہ الجھا ہوا اعتراض متعدد وجوہ سے غلط ہے:

(۱) جیسا کہ ابھی گزرا امام صاحبؒ کے نزدیک یہ تقسیم ہی غلط ہے کہ اصل معنیٰ فلاں ہے اور

(باقی صفحہ ۴۳۳ پر)

علاوہ ازیں تفسیرِ ظاہری کا مآل اور غایت کیا ہے؟ کیا یہ حقیقت تک رسائی کے لیے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۲) استعمالی و مجازی معنی خلاف اور نصوصِ صفات کہ ہر جگہ اصل معانی میں مستعمل یعنی حقیقت مانتے ہیں۔

(۲) اگر اس تقسیم کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر امام صاحب نے الرسالۃ المدنیۃ فی المجاز والحقیقۃ میں دلائل قویہ سے ثابت کیا ہے، کہ نصوصِ صفات کے تاویلی معنوں کی عربیت خالصہ اور لغتِ عہدِ نبوی و صحابہؓ میں قطعاً گنجائش نہیں (دیکھیے ص ۱۲۸ - ۱۴۱ ملحقہ اجتماع الجیوش الاسلامیہ طبع امرتسر ۱۳۱۴ھ)

(۳) عجیب معاملہ ہے کہ "ظاہر معنی" سے امام صاحبؒ کی جو مراد ہے اس کو تدمریہ کے حوالہ سے مصنف خود ذکر کرتے ہیں۔ پھر اس کے خلاف امام صاحبؒ کو الزام دینے کی بھی کوشش کرتے ہیں۔ الرسالۃ المدنیہ سے امام صاحبؒ کا مطلب اور بھی واضح ہو جاتا ہے:

"ظاہر معنی لینے کا ہرگز یہ معنی نہیں کہ مثلاً "ید" سے مراد انسانوں کا سا ہاتھ ہے، اور نہ آسمان پر اللہ تعالیٰ کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح ہے جیسے برتن میں پانی ہوتا ہے۔ ایسے فاسد معانی مجسمہ اور مشبہہ بدعتی فرقے لیتے ہونگے جن کو اہل السنۃ والجماعۃ کی اکثریت کافر قرار دیتی ہے، بلکہ ظاہر معنی سے مراد لغوی معنی ہیں، جو وضع کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہوں، یا سیاق و سباق سے فان ظاھر الکلام ھو ما یسبق الی العقل السلیم لمن یفھم بتلک اللغۃ ثم قد یکون ظھورہ بمجرد الوضع وقد یکون بسیاق الکلام ولیست ھذہ المعانی المحدثۃ المستحیلۃ علی اللہ ھی السابقۃ الی عقل المومن ... لا یجوز ان یقال ان ظاھر الید والوجہ غیر مراد .... ما من اسم یسمی اللہ بہ الا والظاھر الذی یستحقہ المخلوق غیر مراد اھ ملخصاً (ص ۱۳۷)

(۴) بحثِ صفاتِ خبریہ — ید، استواء، نزول وغیرہ — میں ہو رہی ہے امام صاحبؒ کا کہنا ہے کہ اشاعرہ، صفاتِ ذات — حیات، علم، قدرت وغیرہ — کو جن اصولوں سے حقیقۃً تسلیم کرتے ہیں، اسی اصل سے ان کو دوسرے صفات محبت، ید، استواء وغیرہا کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ دخل ہے تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہیے، آدھا تیتر آدھا بٹیر یہ کیا ہے! وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں کما ان علمنا وقدرتنا وحیاتنا وکلامنا ونحوھا من الصفات اعراض تدل علی حدوثنا یمتنع ان یوصف اللہ بمثلھا فکذالک ایدینا

باقی صفحہ ۴۳۴ پر

کافی ہے؟ یا یہ دوسرے تخیلات کی وادیوں میں گم گشتہ چھوڑ دیتی ہے؟ امام صاحبؒ فرماتے ہیں حقیقت کا ہمیں پتہ نہیں، لہٰذا کہتے ہیں خدا کا چہرہ ہے لیکن اس کی ماہیت غیر معلوم ہے اس کے (عرش کے اوپر) استواء کی ماہیت بھی غیر معلوم ہے۔ اس کا ہاتھ ضرور ہے مگر معلوم نہیں کیسا؛ اس کے "قدم" کی حقیقت بھی معلوم نہیں[1]

لیکن ان الفاظ کی اگر ہم ایسی تفسیر کریں جو ہمیں مجہولات کے سپرد نہ کر دے تو یہ زیادہ "قابلِ قبول ہو گی، بشرطیکہ ازروئے لغت اس کی گنجائش ہو، اور اس کا مجاز ہونا صاف ہو[2] مثلاً "ید" کی تفسیر ہم قوت اور نعمت سے کر لیں، استواء کے معنی اقتدارِ کامل کے لے سکتے ہیں۔ نزولِ الٰہی کی تفسیر اللہ کی نعمتوں کے فیضان سے کی جا سکتی ہے[3] اس تفسیر پر امام صاحبؒ یہ اعتراض بھی نہیں

(بقیہ ص۴۳۳) ووجوهنا ونحوها اجسام محدثة لا يجوز ان يوصف الله بمثلها (الرسالة المدنية ص۱۲) كان ابن تيمية الفاضل يقول ليس الا مذهبان مذهب اهل الحديث او مذهب الفلاسفة فاما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف الخ (موافقہ ص ۱۷۱ ج ۱)

امام صاحبؒ کی جا بجا ایسی تصریحات کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیسے درست تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ آپ "تاویل سے بھاگ کر تاویل میں جا گرے"، یا یہ کہ ایک مجازی معنی سے گریز کر کے دوسری مجازی تفسیر میں مبتلا ہو گئے جبکہ ان کے نزدیک سب ہی نصوصِ صفات اپنے اصل و حقیقی معانی میں استعمال کیے گئے ہیں۔ (ع۔ ح)

[1] کلامی دقت پسندیوں سے ذہن صاف ہو تو کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوتی۔ دیکھیے الفاظ اللّٰہ، الرحمٰن، الرحیم الخ کے معانی معلوم ہیں، لیکن مسمّیٰ کی ماہیت نہ معلوم ہے نہ ہمارے بس کی بات۔ جنت اور اس کی نعمتوں کی لغوی تفسیر معلوم ہے، لیکن حقیقت و ماہیت نہ معلوم ہے نہ ایمان کے لیے ہم اس کے مکلف۔ ایسے ہی دوسرے امورِ متعلقہ غیب ہیں، یہی حال اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے صفاتِ مقدسہ کا ہے (ع۔ ح)

[2] امام صاحبؒ نے اپنی تصانیف میں متعدد جگہ ثابت کیا ہے کہ لغتِ عربی میں اس کی کوئی گنجائش نہیں۔ آپ کے شاگردِ محقق حافظ ابن القیم کی بے نظیر کتاب الصواعق المرسلہ میں زوردار اور دلچسپ انداز میں یہ بحث بڑی تفصیل سے لکھا گیا ہے، شائق اسے دیکھے، انشاء اللہ تمام شبہات دُور ہو جائیں گے۔ (ع۔ح)

[3] لیکن "ید"، استواء اور نزول کی یہ تاویلات جو مصنف نے متاخرین اشاعرہ سے اخذ کر کے لکھی ہیں
(باقی ص ۴۳۵ پر)

کر سکتے کہ یہ ظاہر معنی کے خلاف ہے[1]، اس لیے کہ وہ جو معنی مراد لیتے ہیں وہ بھی تو تمام و کمال ظاہر معنی نہیں ہیں[2]۔

امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ لفظ "قدرت" اور "علم" کا اطلاق اگر اللہ کی قدرت اور علم پر اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ وہ لوگوں کی قدرت اور علم سے مشابہت نہ رکھتا ہو، تو اسی طرح لفظ استواء بھی، استواء ناس سے الگ اور جدا مراد لیا جاسکتا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وصف پر اسم قدرت کا اطلاق تشابہ نہیں پیدا کرتا۔ قدرت کی حیثیت "ید" کی طرح "جارحہ" کی نہیں کیونکہ اللہ کی قدرت کامل ہے، انسان کا علم اور قدرت ناقص ہے[3]۔

(بقیہ حاشیہ ص۴۳۴) ان کا ثبوت خالص عربی اور قرونِ ثلاثہ مفضلہ سے نہیں مل سکتا، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتابوں میں کئی جگہ تصریح فرمائی ہے، مثلاً الرسالۃ المدنیۃ شرح حدیث النزول، موافقۃ صریح المعقول وغیرہ بلکہ اس کے لیے ایک مجلس میں فقہاء زمانہ کو امام صاحبؒ نے چیلنج کیا تھا اور تین سال کی مہلت دی تھی کہ کوئی ان تاویلات کو قرونِ ثلاثہ سے ثابت کرے۔ اس بحث کے خاتمہ پر امام صاحبؒ کا یہ کلام تفصیلاً ذکر کیا جائے گا۔ حافظ ابن القیمؒ کی کتاب الصواعق المرسلہ میں بھی یہ بحث مستقل اور مفصل ہے۔ اجتماع الجیوش میں انہوں نے اور کتاب العلو میں حافظ ذہبیؒ نے دوسرے متقدمین اشعریوں سے بھی ان تاویلات کی تردید ذکر کی ہے، امام ابوالحسن اشعریؒ کی اپنی تصانیف کتاب الابانہ اور مقالات الاسلامیین میں ان تاویلوں کی شدید تنقید کی گئی ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب الابانہ ص ۳۴ تا ۳۱ طبع مصر و مقالات الاسلامیین ص ۲۶۱ و ۲۶۶ و ۲۲۵ جلد اوّل طبع مصر۔ لطف یہ ہے کہ مصنف کی تاویلِ استواء کو حافظ ابن الجوزی نے بھی اپنی تفسیر میں منسوخ کر دیا ہے۔ دیکھیے مجموعہ تفسیر ابن تیمیہؒ ص ۳۲۶-۳۲۷) (ع-ح)

[1] امام صاحبؒ کے اعتراض سے پہلے امام ابوالحسن الاشعری اور دوسرے اشاعرہ خود ہی ان فاسد تاویلوں کا رد کر چکے ہیں۔ (ع-ح)

[2] جس عربی میں قرآنِ حکیم نازل ہوا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کلام فرمایا ہے، اس کی رو سے تفسیر کی حد تک آیات و احادیثِ صفات کے مدلولات ان کے "تمام و کمال ظاہر معنی" ہیں۔ ہاں اگر کوئی ظاہر معنی کا مطلب معاذ اللہ مخلوق جیسے ید وغیرہ ہوں تو اس کو امام صاحبؒ شدومد سے گمراہی قرار دیتے ہیں۔ (ع-ح)

[3] امام صاحبؒ مصنف کے اس مغالطہ کو صاف کر چکے ہیں۔ بیان موافقۃ صریح المعقول (ص ج۱) میں لکھتے ہیں: فان قال هذه معان وتلك ابعاض قيل له الرضا والغضب والحب معان (بقیہ ص۴۳۶)

کلامِ سلف پر ابن تیمیہؒ کی نظر بلاشبہ امام صاحبؒ کا پورا اعتماد سلف پر ہے۔ اور سچی بات یہ ہے کہ اس مشکل گھاٹی کو عبور کرنے کی انہوں نے ٹھانی ہی اس لیے کہ ان کے اعتقاد میں وہ سلف کا مذہب ہے، نیز اس لیے کہ جو شخص سلف کے راستے پر نہیں چلتا وہ بدعتی ہے، پھر سلف سے جو کچھ ذکر کرتے ہیں وہ بلاریب سچ ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ ان ائمہ اعلام سے جو عبارتیں مروی ہیں وہ صریحی طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے اوپر کی جہت ثابت کرتی ہیں؟[1] اور کیا ان سے استواء کے معنی جلوس (بیٹھنے) کے معلوم ہوتے ہیں؟[2]

دیکھیے امام مالکؒ سے منقول ہے "استواء معلوم ہے، اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان واجب ہے، اس کے بارے میں سوال بدعت ہے" اس عبارت کے نحوی اور معنیٰ سے یہ ہرگز نہیں ثابت ہوتا کہ استواء سے مراد وہی جلوس[3] ہے جس سے ہم واقف ہیں،

(بقیہ حاشیہ ص۴۳۵) والید والرجل وان کان بعضا فالسمع والبصر والکلام اعراض لاتقوم الا بجسم فان جاز لک اثباتها مع انها لیست اعراضا ومحلها لیس بجسم جاز لی اثبات هذه مع انها لیست ابعاضا۔ نیز دیکھیے التدمریہ ص ۴۹۔

واقعہ یہ ہے "امر معنوی" یا "جارحہ" ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں "امور معنوی" بھی موجود ہیں اور "جوارح" بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنیٰ مراد لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہر معانی سے کیسے تشبیہ لازم آجاتی ہے؛ پھر اگر اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور انسان کی ناقصہ ہے تو ید، حب، بغض وغیرہ اللہ تعالیٰ کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص۔ دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں یہی امام صاحبؒ کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے (ع ح)

[1] سلف کے اقوال میں صریحاً موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر بلند ہے، اس کا نام کوئی شخص اوپر کی جہت کا ثبوت رکھ لے تو اس کی مرضی ہے جس کا وہ خود ہی ذمہ دار ہوگا۔ سلف سے جہت کا لفظ نہ منقول ہے نہ اس لفظ کو اہلِ حدیث اور امام ابن تیمیہؒ عقیدۂ اسلامی کی جز قرار دیتے ہیں۔ ہاں بہت سے محقق علما نے علوِ باری پر جہت کے اطلاق کو جائز کہا ہے جن کا ذکر اوپر ہم نے کسی جگہ کیا ہے۔ صحابہؓ، تابعین اور تبع تابعین کے ایسے صریحی ارشادات اجتماع الجیوش الاسلامیہ (ص ۳۰ تا ۴۰) اور کتاب العلو (ص ۲۴-۲۶ و ۷۰-۸۰) وغیرہ میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔ (ع ح)

[2] امام ابن تیمیہؒ اس کے قائل نہیں کہ استواء کے معنیٰ "جلوس" کے ہیں، ان کے نزدیک صحیح تفسیر

[3] ... (باقی ص ۴۳۷ پر)

اور قرآن میں اس کا ذکر ہے اس لیے بے شک یہ معلوم ہے، اور جو کچھ قرآن میں ہے اس پر ایمان رکھنا بھی واجب ہے، لیکن اس کے بارے میں سوال کرنے کو بدعت قرار دیا یہ کیا ہے؟ کیا اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ یہ کلمہ بذاتہا توقف پر دال ہے نہ کہ نص پر؟ ابن جوزی کے بقول بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۶) استویٰ علی العرش کی علا وارتفع (عرش کے اوپر بلند ہوا ہے۔ اسی تفسیر کو صحیح بخاری میں امام بخاری نے پسند فرمایا ہے، اور یہی اہلِ حدیث کا مذہب ہے۔ (مجموعہ تفسیر ابن تیمیہؒ ص ۲۹۰-۲۹۱) - بلکہ انہوں نے جلوس کے معنی کی تردید کی ہے۔ (التدمریہ ص ۵۰-۵۱) (ع، ح)

؎ (صفحہ سابق) امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے اہلِ حدیث استواء کے معنی "جلوس" کے ہرگز نہیں لیتے جیسا کہ ابھی اوپر گزرا۔ (ع - ح)

؎ (صفحہ ہذا) کیفیت سے سوال کرنے کو بدعت کہا ہے۔ استویٰ کی لغوی تفسیر کو نہیں جیسا کہ ابھی ذکر ہوگا۔ (ع ح)

؎ پوری عبارت یہ ہے: سأل رجل مالک بن انسؒ عن قوله الرحمٰن علی العرش استوی کیف استویٰ؟ فاطرق مالک راسہ ملیا وعلاہ الرحضاء ثم قال الاستواء غیر مجہول والکیف غیر معقول والایمان واجب والسوال عنہ بدعۃ وما اراک الا ضالا۔ ثم امر بہ فاخرج۔ (الحمویہ ص ۱۳)

"یعنی امام مالکؒ سے استواء کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے تھوڑی دیر سر جھکایا، آپ کو پسینہ آگیا۔ پھر فرمایا: استواء کے معنی کا کس کو پتہ نہیں، ہاں کیفیت نہیں سمجھی جا سکتی! بس ایمان ضروری اور سوال بدعت ہے (پھر سائل سے کہا) "میرا خیال ہے تم گمراہ ہو۔" اس کے بعد اس شخص کو مجلس سے نکلوا دیا گیا۔" یہ عبارت اپنے معنی میں کس قدر صاف ہے۔ مصنف نے تاویل پسند حضرات سے اس فرمان کا جو مطلب بیان کیا ہے امام ابن تیمیہؒ نے اس کو غلط قرار دیا ہے۔ چنانچہ مصنف کا مطلب نقل کر کے امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"اس صورت میں سائل کا سوال تحصیلِ حاصل ہوگا، کیا سائل کو پتہ نہیں تھا کہ قرآن مجید میں استواء کا ذکر موجود ہے؟ اس نے قرآن کی آیت ہی کے متعلق تو امام مالکؒ سے سوال کیا تھا۔ پھر امام مالکؒ نے جواب میں یہ نہیں کہا کہ استواء فی القرآن یا اللہ کا استواء کی خبر دینا معلوم ہے، بلکہ کہا یہ ہے کہ استواء بصورتِ مفرد، جملہ نہیں۔ معلوم ہے۔ نیز اگر یہی بات کہنی ہوتی تو فرماتے استویٰ کا معنی یا تفسیر مہمل اور غیر معلوم ہے لیکن فرمایا یہ ہے کہ کیفیت مجہول ہے، یعنی استواء کی کیفیت کا علم مجہول ہے، نفس استواء مجہول نہیں، وہ معلوم ہے کہ سلف علو وارتفاع کی قسم کی تفسیر استواء کی

(باقی ۴۳۸ پر)

سلف سے توقف کی روایت ہے، وہ امام احمدؒ کو بھی متوقف ہی قرار دیتے ہیں[1]

روایت ہے کہ امام احمدؒ سے جب احادیث نزول و رؤیت اور وضع قدم کے بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا، ان احادیث پر ہم ایمان رکھتے ہیں، ان کی تصدیق کرتے ہیں لیکن ان کی کیفیت اور معنی نہیں جانتے[2]۔ خلالؒ[3] نے اپنی مسند میں امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ ان سے استواء کے بارے میں سوال کیا گیا، تو فرمایا: "عرش پر خدا کا استواء اس طرح ہے جیسے اس نے چاہا، اور جس طرح چاہا، اس کی کوئی حد اور صفت نہیں بیان کی جا سکتی"۔ یہ صاف تنزیہ اور تفویض ہے، اس میں ظاہر یا غیر ظاہر معنیٰ سے تعرض نہیں کیا گیا[4]۔

(بقیہ صفحہ ۴۳۷) متفق ہیں۔ ثم السلف متفقون على تفسيره بما هو مذهب اهل السنة قال بعضهم ارتفع على العرش علا على العرش وقال بعضهم عبارات اخرى وهذه ثابتة عن السلف قد ذكر البخاري في صحيحه بعضها في آخره في كتاب الرد على الجهمية" (اکلیل ص ۲۴ در مجموعہ رسائل کبریٰ جلد دوم)۔ نیز دیکھیے موافقۃ صریح المعقول (ص ۱۲۰ و ۱۹۷ ج ۱) والصواعق (ص ۱۵۲ ج ۲) وکتاب العلو (ص ۸۱ - ۸۲) ومجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۰۷ - ۲۰۸ ج ۱۔

محشی اکلیہ اور بعض دوسرے علماء نے بھی امام مالکؒ کے اس فرمان کی یہی تشریح کی ہے۔ کتاب العلو (ذہبی)، اور اجتماع الجیوش (ابن القیمؒ) میں ان کی عبارتیں دیکھی جا سکتی ہیں۔

علاوہ ازیں یہ امر بالکل واضح ہے کہ دوسرے ائمہ سلف کی طرح حضرت امام مالکؒ بھی کسی ایچ پیچ کے بغیر باری تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا تسلیم کرتے ہیں اللہ فی السماء وعلمه فی کل مکان (کتاب السنہ ص ۵ حوالہ اعقاد لابن عبدالبرؒ ص ۳۵) یعنی "اللہ خود آسمانوں کے اوپر ہے، علم اس کا ہر جگہ ہے" ان کا مشہور مقولہ ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ الاستواء معلوم الخ فرمان ان کے باری تعالیٰ کی ذاتی فوقیت پر دلالت کرنے میں نص ہے۔ اس کا مطلب "توقف" ہرگز نہیں۔ (ع۔ح)

[1] امام احمدؒ ہرگز متوقف نہیں اور کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ بقول ابن تیمیہؒ توقف نفی صفات ہی کی ایک شکل ہے (الرسائل والمسائل ص ۱۲ ج ۱)

[2] اس روایت کے جو لفظ اجتماع الجیوش (ص ۷۹ - ۹۰) میں آئے ہیں۔ اس میں "ولامعنی" کا لفظ نہیں ہے۔ اگر یہ ہو بھی تو نفی معنی کا مطلب تاویلی معنی کی نفی ہے، یعنی استیلاء و غلبہ وغیرہ کی نہ کہ تفسیر علو و ارتفاع کی چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے تفسیر سورۂ اخلاص ص ۱۰۲ میں یہی مطلب بیان کیا ہے۔ اس کی ایک قوی دلیل یہ ہے کہ امام احمدؒ سب صفات کو حقیقۃً مانتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے ذاتاً عرش پر ہونے کے اعتقاد کو جزو ایمان سمجھتے ہیں، ملاحظہ ہو کتاب العلو (ص ۱۰۰ - ۱۰۲) و اجتماع الجیوش (ع۔ح)

[3] ابوبکر احمد بن محمد بن ہارون الخلال متوفی ۳۱۱ھ

[4] اس جگہ تعرض نہ کرنے کا یہ مطلب نہیں کہ (باقی بر ص ۴۳۹)

امام احمدؒ کے چچازاد بھائی حنبل[1] روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے امام صاحبؒ کو فرماتے ہوئے

"ایک مناظرہ میں حریف مقابل نے مجھ پر حجت لاتے ہوئے کہا، قیامت کے دن سورۂ بقرہ اور سورۂ تبارک (حسب نص) آئیں گی، میں نے جواب دیا، یہ سورتیں نہیں آئیں گی، ان کا ثواب آئے گا، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا" (تیرا رب، اور فرشتے صف بہ صف (قیامت کے دن) آئیں گے) یہاں خدا کے آنے سے مطلب یہ ہے کہ اس کی قدرت ظاہر ہوگی"

بلاشبہ یہ مجازی تفسیر ہے آنے کی، جس میں مجاز حذف سے کام لیا گیا ہے[2]۔ لیکن ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اللہ کے آنے سے مراد اس کا سچ مچ کا آنا ہے[3]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۸) آپ استواء کی تفسیر کے قائل نہ تھے، جب کہ دوسرے کئی موقعوں پر آپ نے اللہ تعالیٰ کے ذاتاً عرش پر ہونے اور علماً ہر جگہ ہونے کی صاف تصریح فرمائی ہے، الخلال کی اسی کتاب میں عبداللہ بن امام احمد سے روایت ہے قیل لابی ربنا تبارک وتعالیٰ فوق السماء السابعۃ علی عرشہ بائن من خلقہ وقدرتہ وعلمہ فی کل مکان؟ قال نعم لا یخلو شیئ من علمہ (اجتماع الجیوش ص ۴۳)

اس طرح کی ان کی بہت سی صراحتوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ امام احمدؒ کا مذہب تفویض کیفیت کا تھا، ظاہر تفسیر و معنی کی تفویض کا نہ تھا، جو مصنف کا دعویٰ ہے۔ (ع، ح)

[1] حنبل بن اسحاق متوفی ۲۷۳ھ

[2] مگر امام احمدؒ سے یہ روایت ثابت نہیں۔ ملاحظہ ہو مجموعہ تفسیر امام ابن تیمیہؒ ص ۲۲۸-۲۲۹۔ الصواعق المرسلہ ص ۲۶۰-۲۶۱ ج ۲۔ تنبیہ النبیہ والغبی فی الرد علی المدراسی والحلبی ص ۲۱۵-۲۱۶۔ علاوہ ازیں امام احمدؒ کی دوسری تصریحات جن میں انہوں نے صفات باری میں تاویل سے منع کیا، اور نزول، استواء وغیرہ کو ثابت فرمایا ہے۔ اس شاذ روایت کی تکذیب کر رہی ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ نے مجموعۂ تفسیر کے علاوہ تفسیر سورۂ اخلاص میں بھی تاویل پسند حنبلیوں کے اس قول سے تمسک کو غلط قرار دیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں: والمنتسبون الی السنۃ من الحنبلیین وغیرھم الذین جعلوا لفظ التاویل یعم القسمین یتمسکون بما یجدونہ فی کلام الائمۃ فی المتشابہ مثل قول احمد فی روایۃ حنبل ولا کیف ولا معنی ظنوا ان مرادہ لا نعلم معناھا وکلام احمد صریح بخلاف ھذا فی غیر موضع وقد بین انما ینکر تاویلات الجھمیۃ ونحوھم (تفسیر سورۂ اخلاص ص ۸۱) (ع، ح)

[3] اور یہ صحیح بھی ہے، آیات قرآنی کی اس پر دلالت واضح اور احادیث صحیحہ کی دلالت اس پر صاف ہے، پوری تفصیل کے لیے مجموعہ تفسیر (ص ۳۴۲) اور الصواعق المرسلہ (ص ۱۰۶-۱۹۰ ج ۲) ملاحظہ کر لی جائیں۔ (ع، ح)

ابن حزم ظاہری الفصل میں فرماتے ہیں، احمد بن حنبلؒ وَجَاءَ رَبُّكَ کے معنی یہ بتایا کرتے تھے کہ "جاء امر ربك" یعنی خدا کا حکم آیا۔[1]

ہم بلاشبہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ سلف سے جو عبارتیں استواء کے معنی کے سلسلہ میں منقول ہیں ان سے ان کا توقف ہی ثابت ہوتا ہے۔ ظاہر پر ان کی کوئی تفسیر نہیں ہے، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں، ہماری رائے میں حسب موقع وضرورت انہوں نے مجازی معنی بھی مراد لیے ہیں، مثلاً:

وَجَاءَ رَبُّكَ

کی تفسیر مجازی معنیٰ سے کی ہے، اور ظاہر معنیٰ مراد نہیں لیے ہیں۔[2]

قبل اس کے کہ ہم صفات سے متعلق گفتگو کا سلسلہ ختم کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دو ایسے عنوانات پر بھی گفتگو کر لیں جو صفات سے بڑا گہرا اور مضبوط تعلق رکھتے ہیں، یعنی:

(۱) متشابہات اور تاویل،

(۲) قرآن، — اور یہ کہ وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

---

[1] الفصل ص ۱۷۳ ج ۲ لیکن امام احمدؒ سے یہ قول نہ پایۂ ثبوت کو پہنچا ہے، جیسا کہ اوپر ہم نے ثابت کیا ہے، نہ ہی صفات باری تعالیٰ میں ان کے عام مذہب سے یہ قول لگا کھاتا ہے لہٰذا اس سے استشہاد بیکار ہے (ع ح)

[2] اور ہم نے امام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگردوں کے علاوہ دوسرے کبار علماء کی واضح تحریروں کی روشنی میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے انشاء اللہ اس امر میں شبہ نہیں رہے گا کہ مصنف جس نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ نہ تو صحیح ہے اور نہ کوئی نئی چیز۔ یہ وہی متکلمین کے عام مغالطے یا غلط فہمیاں ہیں جن کے تاروپود امام ابن تیمیہؒ اور دوسرے محققین علماء اپنے ادلۂ ناطقہ وبراہین قاطعہ سے فضائے آسمانی میں اڑا چکے ہیں۔ (ع ح)

(۳۵)

آیاتِ متشابہات اور اُن کی تاویل

آیاتِ متشابہات کی تاویل کا مسئلہ صفات اور وحدانیت سے بڑا گہرا تعلق رکھتا ہے، ایک پر گفتگو کی جائے گی تو دوسرا لازمی طور پر زیر بحث آ جائے گا، اس موضوع کی اساس "متشابہ" کا لفظ ہے جو آیات محکمات کے مقابل قرآن کریم میں وارد ہوا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ ۭ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاۗءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاۗءَ تَاْوِيْلِهٖ ڤ وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ ، وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ ۙ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ

(آل عمران - ۶)

"وہ خدا ہی ہے جس نے آپ پر قرآن نازل کیا، جس میں آیات محکمات ہیں، جو ام الکتاب ہیں، دوسری متشابہ آیات ہیں، پس جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کے پیچھے ہو لیتے ہیں، (دین میں) فتنہ پیدا کرنے، اور اپنا مطلب نکالنے کے لیے، حالانکہ ان کی حقیقت خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور جو لوگ علم (دین) میں پختہ کار ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ جو کچھ خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے ہم اس پر ایمان رکھتے ہیں علاوہ نصیحت وہی لوگ قبول کرتے ہیں جو عقل والے ہیں!"

آیاتِ متشابہات کے بارے میں جمہور[1] مفسرین کا قول یہ ہے کہ ان سے مراد وہ آیات ہیں جو صفاتِ الٰہی، اور افعالِ خداوندی سے تعلق رکھتی ہیں۔ مثلاً:

يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيْهِمْ (الفتح) "اُن کے ہاتھ پر اللہ کا ہاتھ ہے"۔

یا:

اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (طٰہٰ) "خدائے رحمٰن عرش پر بلند ہو گیا"۔

یا مثلاً:

وَكَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ (النساء: ۴۳)

مفسرین کا ایک بڑا گروہ اس طرف بھی گیا ہے کہ آیاتِ متشابہات وہ آیاتِ قرآنی ہیں جو اخبارِ غیب، اور آخرت کے بیان و احوال پر مشتمل ہیں۔

مفسرین کا اس پر اتفاق ہے کہ ان دو آیتوں میں باعتبارِ وقف دو مشہور قراءتیں ہیں چنانچہ ایک قراءت میں وقف وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗ اِلَّا اللّٰهُ پر ہے۔

اس قراءت کا اقتضاء جمہور کے نزدیک تفویض ہے، یعنی متشابہ آیات کے بارے میں لوگوں کو نہ غور کرنا چاہیے[2]، نہ ان کے ادراک کی کوشش کرنی چاہیے، کیونکہ جو ان آیات کی تاویل کرنے کی کوشش کرے گا اس کا شمار کج راہ لوگوں میں ہو گا۔

---

[1] جن مفسرین نے کلامی انداز پر قرآن مجید کی تفسیریں لکھی ہیں شاید وہ اس کے قائل ہوں گے ورنہ امام ابن تیمیہؒ نے مدلل و مفصل بحث میں ثابت کیا ہے کہ آیاتِ صفات "متشابہات" کا مصداق نہیں اور نہ کسی صحابی و تابعی اور خیر القرون کے کسی محدث و فقیہ سے ان کا متشابہ ہونا ثابت ہے۔

امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

"بعض متاخرین نے آیات و احادیثِ صفات کو متشابہات میں داخل کر کے ان کے معانی میں تفویض کا مسلک اختیار کیا ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ آیاتِ صفات کے معانی معلوم ہونے پر عموماً مسلمانوں کا اتفاق ہے اور انہوں نے جہمیہ و معتزلہ کی تاویلوں کی ہمیشہ مذمت کی ہے" (تفسیر سورہ اخلاص ص ۱۴۲) نیز دیکھیے اکلیل ص ۱۹-۲۹ - (ع-ح)

[2] تفسیر اور معنی میں غور کرنا منع نہیں۔ قرآن میں تدبر تو عین منشائے شریعت ہے اور حسب تصریحات امام ابن تیمیہؒ سلف صالحین نے سارے قرآن پر خوب غور کیا اور تفسیر کی ہے۔ ہاں جن امور کی حقیقت معلوم کرنا انسان کی دسترس سے باہر ہے ان میں موشگافی ممنوع ہے۔ (ع-ح)

دوسری روایت وقراءت یہ ہے کہ وقف "اللہ" پر نہیں کیا جائے گا، بلکہ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ پر کیا جاتے گا یعنی آیات متشابہات کی تاویل اللہ جانتا ہے اور وہ لوگ جن کا علم راسخ ہے۔

سلف کا موقف آیات متشابہات کے سلسلہ میں سلف کا موقف کیا تھا؟ اس سوال پر علماء مختلف الرائے ہیں یعنی کیا سلف صالح تفویض پر عمل پیرا تھے اور ان پر غور وخوض اس لیے نہیں کرتے تھے، کہ مبادا فتنہ میں پڑ جائیں؟ یا وہ ان کی تاویل و تفسیر کرتے اور طالب حق کی حیثیت سے بحث و گفتگو کر کے اپنے دلائل پیش کرتے تھے تاکہ کج روی سے محفوظ رہیں؟ چونکہ وہ طلب علم سیدھے راستہ سے کرتے تھے، علم کے ایوان میں اس کے دروازے سے داخل ہوتے تھے، لہٰذا ان کے گمراہی اور زیغ میں مبتلا ہو جانے کا سوال ہی نہیں تھا۔

پھر تاویل کے معنی کیا ہیں؟ — کیا وہ تفسیر ہے یا مآل و نتیجہ کی معرفت؟

اس سلسلے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ سلف صالح فی الجملہ ظاہر معنی مراد لیتے تھے اور "کیفیت" کی کرید نہیں کرتے تھے، کیونکہ کیفیت کی کرید زیغ ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ آیات صفات میں جو شبہات وارد ہوتے ہیں وہ (فلسفہ زدہ) عقلیت پسندی ہوتے ہیں، ان کی ذات سے نہیں پیدا ہوتے کیونکہ وہ ہر اعتبار سے معقول ہیں، گمراہی (ضلال) اس وقت پیدا ہوتی ہے جب "عقل" ان کی کیفیت اور حقیقت کی جستجو میں مصروف ہو جاتی ہے، ورنہ ظاہر کا جہاں تک تعلق ہے وہ تو بالکل واضح اور بیّن ہے، پس متشابہ کی حقیقت منتفی ہوتی یعنی بعض عقول کی نسبت وہ حیرت اور سرگشتگی پیدا کرنے کا سبب بن جاتی ہیں، نہ کہ ان قلوب کی نسبت، جو اصل سر چشمہ سے حق کے طالب ہوتے ہیں، اور یہ کہنا جائز نہیں کہ "متشابہ" وہ ہے جو لوگوں کی سمجھ میں نہ آسکے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہؓ آیات متشابہات کا مفہوم سمجھے بغیر تفویض پر عمل پیرا ہو گئے، پھر آگے بڑھ کر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی (نعوذ باللہ) ان کا مطلب نہیں سمجھتے تھے، اور ظاہر ہے کہ آپ کے بارے میں ایسا تصور نہایت ہی نامعقول ہے، چنانچہ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"یہ بات کسی طرح ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کلام نازل کیا ہو جس کے کوئی معنی نہیں، نہ یہ ممکن ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جمیع امت اس کے مفہوم سے ناآشنا ہوتی، جیسا کہ بعض متاخرین کہتے ہیں۔ یہ قول بالکل غلط اور باطل ہے۔"

اور اگر بات دو قولوں میں سے ایک میں دائر ہے، یعنی یا تو رسول اللہ قرآن کی آیات متشابہات کے معنی جانتے تھے، یا یہ کہ راسخین فی العلم ان کے معنی و مفہوم سے ناواقف ہیں، تو اثبات (پہلا قول) نفی (دوسرے قول) سے بہتر ہے، اور ہمارے پاس دلائل کثیرہ کتاب و سنت اور اقوال سلف سے اس بات کی تائید میں موجود ہیں کہ سارے قرآن کا علم و تدبر ممکن ہے۔ اور اس بات کی ہمارے پاس کوئی قطعی دلیل نہیں کہ راسخین فی العلم، آیات متشابہات کی تفسیر سے ناواقف تھے، کیونکہ سلف میں ایسے اصحاب کی کافی تعداد ہے جو یہ کہا کرتے تھے کہ وہ متشابہات کی تاویل و تفسیر سے واقف ہیں، مثلاً مجاہد، ربیع بن انس، محمد بن جعفر بن زبیر، خود ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں ان راسخین فی العلم میں ہوں، جو آیات متشابہات کی تاویل و تفسیر سے واقف ہیں[1]۔

پھر امام ابن تیمیہؒ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بعض علماء نے بعض سلف سے مذکورۂ بالا روایات کے خلاف بھی روایت کی ہے، یعنی وہ لوگ آیات متشابہات کے بارے میں سکوت اختیار کرتے تھے، اور تفویض کے مسلک پر عمل پیرا تھے، فرمایا کرتے تھے:

"آیات متشابہات کی تاویل خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا!"

اور اپنے اس قول کی تائید میں دلیل یہ دیتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں "فتنہ پسندی اور تاویل بازی" کا ذکر ساتھ ساتھ کیا ہے، اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کی مذمت فرمائی ہے، اور فرمایا ہے:

اِذَا رَاَیْتُمُ الَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ فَاحْذَرُوْھُمْ	جب تم ایسے لوگوں کو دیکھو جو متشابہات کے پیچھے پڑتے ہیں تو ان سے حذر کرو!

اور یہ کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو پیٹ دیا تھا جس نے متشابہ کے بارے میں سوال کیا تھا[2]۔

---

[1] تفسیر سورۂ اخلاص ص ۱۲۰ طبع المنیریہ مصر ۱۳۵۶ھ۔ (ع - ح)

[2] صبیغ نامی ایک شخص حضرت فاروق اعظمؓ کی خدمت میں حاضر ہوا تو اس نے سورۂ ذاریات کی ابتدائی آیات کے بارے میں چند غیر ضروری سوال کیے، آپ نے جواب دیے تو وہ مطمئن نہ ہوا۔ آپ نے بھانپ لیا کہ اس (باقی ۴۴۵ پر)

فتنہ انگیزی سے حذر

لیکن امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ سلف آیات صفات کے مفہوم سے آشنا تھے ان کے نزدیک متشابہ کے بارے میں اس وقت پوچھ گچھ قابلِ مذمت ہے جب سائل کا مقصد فتنہ پیدا کرنا ہو۔ لہٰذا مذمّت سوال فتنہ جوئی کے لیے ہے نہ کہ اصل سوال کے لیے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے مجتنب رہنے کی ہدایت کی ہے جو متشابہ کے پیچھے چلتے ہیں، اس لیے کہ ایسا شخص فتنہ جو کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا، لہٰذا اس سے حذر واجب ہے۔ لیکن اگر سوال کا مقصد سمجھنا ہو، نری موشگافی نہ ہو، تو کہیں سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مذموم یا منہی عنہ ہے۔ حضرت عمرؓ نے مجرد استفہام پر مار پیٹ نہیں کی۔ اگر اتنی بات ہوتی کہ اس شخص کو متشابہ کا علم نہیں تھا اور وہ اچھے مقصد سے سوال کر رہا تھا تو حضرت عمرؓ اتنا ہی فرما دیتے کہ "بھائی مجھے اس کا علم نہیں" اس کو مارتے نہیں تھے۔ الغرض ان کا سوال سے روکنے کا مقصد، فتنہ جوئی سے روکنا تھا، اس سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ صحابہؓ بھی آیات متشابہات کا مطلب نہیں جانتے تھے اور "متشابہات" ناقابل فہم ہیں۔ معاذ بن جبلؓ فرماتے ہیں:

> "قرآن دو قسم کے لوگ پڑھتے ہیں، ایک قسم تو ان لوگوں کی ہے جو اپنے تخیلات کی مدد سے ایسی چیزوں کی جستجو میں رہتے ہیں کہ انہیں پائیں، اور لوگوں کے گلے دوڑیں، یہ لوگ امت کے بدترین لوگ ہیں، اللہ نے راہِ ہدایت سے انہیں اندھا کر دیا ہے، دوسری قسم ان لوگوں کی ہے جو ہوئی پسندی سے الگ رہتے ہیں، جو کچھ سمجھ میں آجائے اس پر بے چون وچرا عمل کرتے ہیں، جہاں اشتباہ پیدا ہوتا ہے اسے خدا کو سونپ دیتے ہیں۔ اس طرح کے لوگ ایسے تفقہ سے بہرہ ور ہوتے ہیں جو دوسری کسی قوم کو کبھی حاصل نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ اگر کوئی ایسا شخص بیس سال تک کسی آیت کے مطلب کی تلاش میں لگا رہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لیے ایسا آدمی بھیجے گا جو اُسے قرآنی

بقیہ حاشیہ ۴۴۴ دماغ میں فتور ہے یا شرارت۔ چنانچہ آپ نے اس کو دو سو دُرّے لگوا دیے، پھر اس کے ہوش ٹھکانے آئے۔ آپ نے اس کے پاس بیٹھنے سے لوگوں کو روک دیا تھا، پھر اس نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر بیان دیا کہ اب میں بالکل ٹھیک ہوں۔ فحلف بالایمان المغلظة ما یجد فی نفسه وکان یجد شیئًا۔ (تفسیر ابن کثیرؒ۔ د ع۔ ح)

سکے بارے میں اس کی مشکل دُور کر دے گا"۔[1]

بلاشبہ امام ابن تیمیہؒ کا مسلک یہی ہے کہ صحابہؓ، آیات متشابہات کے ظاہری مفہوم سے واقف تھے، البتہ "کیفیت" کے بارے میں سوال نہیں کرتے تھے، جیسے ذاتِ الٰہی کی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ نہیں کرتے تھے۔

لیکن امام صاحبؒ کے اس مسلک پر دو سوال وارد ہوتے ہیں:

(۱) "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" پر وقف، اور نئی آیت کا "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" سے آغاز اس قراءت کے ماتحت یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ متشابہ کی تاویل خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا۔

(۲) اس قراءت کی رُو سے پھر تاویل کے معنی کیا ہیں؟ ـــ اس بات میں کہ متشابہ کی تاویل خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور اس بات میں کہ اکثر صحابہ متشابہ آیات صفات کو ظاہر معنیٰ پر محمول کرتے تھے، تو تطبیق کس طرح دی جا سکتی ہے؟

تاویل کا مفہوم پہلے سوال کا جواب امام ابن تیمیہؒ کے نقطۂ نظر سے یہ ہے کہ الا اللہ پر وقف کرنے والے سلف کے نزدیک "تاویل" کے معنی تفسیر کے نہیں ہیں، بلکہ تاویل کے معنی ہیں حقیقت نفس الامری اور نتیجہ و مآلِ کار، قرآن میں بھی یہ لفظ اسی معنیٰ میں استعمال ہوا ہے، یا یہ کہ اس لفظ کو تفسیر کے معنی میں یا زیادہ دقیق تعبیر میں ایک لفظ کو اس کے ظاہر معنیٰ سے غیر ظاہر معنیٰ کی طرف منتقل کرنا ہے۔ یا ایک لفظ کے راجح معنیٰ چھوڑ کر مرجوح اور محتمل معنیٰ کی طرف کوئی دلیل پیش کر کے لے جانا ہے[2]، کیونکہ،

"تاویل دلیل کی محتاج ہوتی ہے اور تاویل کرنے والے کے لیے دو باتیں ضروری ہوں

---

[1] تفسیر سورۂ اخلاص ص ۱۲۳

[2] یہ امام ابن تیمیہؒ کی صحیح ترجمانی نہیں۔ تاویل کو تفسیر کے معنی میں لینا تو وہ صحیح مانتے ہیں لیکن ظاہر معنیٰ کے علاوہ کوئی معنیٰ، یا راجح معنی کو کسی وجہ سے چھوڑ کر مرجوح معنیٰ کی طرف لے جانے کے معنی تاویل کو وہ متکلمین کی ایجاد قرار دیتے ہیں۔ قرآن وحدیث اور استعمال عرب اول میں "تاویل" کا یہ معنیٰ پایا ہی نہیں گیا۔

(س۔ ح)

لابدی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جس لفظ کی وہ دوسرے لفظ سے تاویل کرنا چاہ رہا ہے اس کا احتمال ثابت کرے، اور ظاہر معنیٰ سے ہٹ کر جس دوسرے معنیٰ کی طرف متوجہ ہو رہا ہے اس کی دلیل پیش کرے[1]۔

اور آیت کے یہ اصطلاحی معنیٰ نہ ان لوگوں پر منطبق ہوتے ہیں جو تفسیر کے قائل ہیں، اور نہ ان لوگوں پر جو توقف کا مسلک اختیار کرتے ہیں، اس لیے کہ جو لوگ تفسیر کرتے ہیں وہ ظاہر معنیٰ مراد لیتے ہیں، اور صرف ظاہر ہی پر اعتبار کرتے ہیں، غیر ظاہر معنیٰ پر ذرا بھی التفات نہیں کرتے، نہ تاویل کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ کلام فقہاء میں تاویل تفسیر کے معنیٰ میں مطلق طور پر نہیں مستعمل ہے، بلکہ تاویل کا مطلب ہے کسی دلیل کے ماتحت لفظ کی تخریج، غیر ظاہر معنیٰ پر، اسی طرح توقف کرنے والوں پر بھی یہ اصطلاحی معنیٰ منطبق نہیں ہوتے اس لیے کہ نہ وہ تفسیر کریں نہ تخریج[2]۔

تاویل کا مطلب ہے عرفانِ مآل و حقیقت

عرفانِ مآل و حقیقت کے معنیٰ میں لفظ تاویل کا قرآن کریم میں استعمال بہت سی آیتوں میں موجود ہے اور لغوی طور پر بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے سورۂ آل عمران کے علاوہ جس کی آیت پر اختلافات

---

[1] الاکلیل فی المتشابہ والتاویل ص ۲۳ ــــــــــ مگر مجھے یہ حوالہ نہیں مل سکا۔ (ع۔ح)

[2] مصنف کا کلام بہت الجھا ہوا ہے، وہ امام ابن تیمیہؒ کے موقف کی صحیح ترجمانی نہیں کر پائے۔ امام صاحبؒ نے الاکلیل و تفسیر سورۂ اخلاص میں جو تفصیلی بحث متشابہات پر لکھا ہے اس میں ان دونوں سوالوں کا تشفی بخش جواب آ گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ "تاویل" کے تین معنی ہیں۔ دو قرآن و حدیث اور کلام سلف میں مستعمل ہیں اور تیسرا متکلمین نے ایجاد کیا۔ تاویل کے معنی نتیجہ، حقیقت نفس الامری، ثواب، انجام۔ تاویل کے معنی تفسیر، اگر پہلے معنی آیت میں مراد ہوں تو پھر اللہ کے سوائے متشابہات کے معنی یعنی حقیقت کوئی نہیں جانتا، اس صورت میں لفظ اللہ پر وقف کی قراءت صحیح ہے اور اگر ثانی الذکر معنی لیے جائیں تو تفسیر راسخ فی العلم لوگوں کو معلوم ہو سکتی ہے، رہے تیسرے معنی یعنی کسی لفظ کے اس کے متبادر مفہوم کے سوائے کسی ضرورت کی بنا پر دوسرے کوئی مناسب معنی اپنانا، تو اس معنی کو قرآن کی تفسیر سے کوئی تعلق نہیں۔ سلف صالح کی دونوں قراءتوں کی بحث میں تاویل کے مبتدع معنی کو درمیان میں نہیں لانا چاہیے۔ نیز ملاحظہ ہو تفسیر ابن کثیر، زیر بحث آیت کی تفسیر۔ (محمد عطاء اللہ حنیف بھوجیانی)

کی یہ بحث چل رہی ہے، چھ مثالیں اس طرح کی قرآن کریم سے پیش کی ہیں:

(۱) پہلی مثال سورۃ النساء سے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۔ (رکوع ۸)

یعنی "اے مسلمانو! خدا اور رسول کی، اور اپنے (مسلمان) ارباب حکومت کی اطاعت کرو، اگر تم میں کسی بات پر تنازعہ ہو تو اسے خدا اور رسول کی بارگاہ میں فیصلہ کے لیے پیش کرو، اگر تم خدا پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، تو یہ بہتر اور "تاویل" کے اعتبار سے احسن ہے۔"

مفسرین سلف نے یہاں لفظ تاویل کی تفسیر یہ کی ہے کہ یہ لفظ یہاں ثواب، جزاء، اور انجام کے معنیٰ میں آیا ہے، یعنی مآل کے معنیٰ میں اس لیے کہ ثواب اور جزاء، مآل طاعت ہی تو ہے مطلب یہ کہ اللہ و رسول کی اطاعت کا نتیجہ بہت اچھا نکلے گا۔

(۲) دوسری مثال سورۃ "الاعراف" سے پیش کی ہے:

وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ، فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ۔

(الاعراف: ع ۶)

یعنی "ان لوگوں کو ہم نے ایسی کتاب دے دی ہے جسے ہم نے اپنے علم سے ایمان والوں کے لیے ہدایت و رحمت بنا دیا ہے، یہ لوگ کسی اور چیز کے نہیں صرف آخری نتیجہ (تاویل) کے منتظر ہیں، جس دن وہ آخری نتیجہ پیش آئے گا، اس روز جو لوگ اسے بھولے ہوئے تھے، کہیں گے کہ بے شک ہمارے رب کے پیامبر سچائی لے کر آئے تھے پس کوئی ایسا ہے جو ہماری سفارش کرسکے؟ یا ہم پھر دنیا میں واپس کر دیئے جائیں تو جو کچھ (برائیاں) کرچکے تھے، ان کے خلاف (اچھی باتیں) کریں؟"

ظاہر ہے یہاں بھی "تاویل" کے معنیٰ مآل اور انجام ہی کے ہیں، کیونکہ قیامت کے دن

مآل و انجام کے سوا اور ہو گا بھی کیا؟

(۳) تیسری مثال سورۂ یونس میں ملتی ہے:

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ، كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ۔

(یونس - ع ۴)

یعنی "ان لوگوں نے ایسی چیز کو جھٹلایا جس کے علم کا احاطہ ان کے بس میں نہ تھا اور ابھی تک (ان جھٹلانے والوں کو اپنی تکذیب کا آخری نتیجہ (تاویل) نہیں ملا۔ اسی طرح ان سے پہلے والے لوگوں نے بھی تکذیب کی تھی، پس دیکھیے ان ظالموں کا انجام کیا ہوا؟"

مفسرین سلف نے اس آیت کے لفظ "تاویل" کی تفسیر جزا اور عقاب سے کی ہے یعنی مآل اور عاقبت،

(۴) چوتھی مثال سورۂ "یوسف" کی ہے، جس میں حضرت یوسف علیہ السلام کی تعبیر خواب کا ذکر ہے:

وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ۔

یعنی "اے یوسف، تیرے رب نے تجھے چن لیا اور تجھے تاویل احادیث سکھا دی"

یا اللہ تعالیٰ کا ارشاد حضرت یوسفؑ کے دورِ زندانی کی زبان سے:

نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ "یعنی اس خواب کی "تاویل" سے ہمیں باخبر کر دیجیے"

خواب کی "تاویل" یعنی اس کا انجام۔! واضح رہے کہ میرے نزدیک اس جگہ لفظ تاویل تفسیر کے معنی میں آیا ہے[1]

(۵) سورۂ "اسراء" میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ، ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا۔ (رکوع ۴)

---

[1] امام ابن تیمیہؒ اس جگہ بہ معنی تفسیر ایک قول نقل کر کے لکھتے ہیں "یہ کوئی شئی نہیں"۔ ھذا القول لیس بشئ۔ (تفسیر سورۂ اخلاص ص ۱۰۳)۔ (ع - ح)

یعنی "جب ناپو تو پورا پورا ناپو، اور وزن کرتے وقت ترازو کے دونوں پلڑے برابر رکھو، تمہارے لیے یہ بہتر اور از روئے "تاویل" احسن ہے"

ظاہر ہے یہاں "تاویل" کے معنی مآل اور نتیجہ ہی کے ہیں۔

(۶) سورۂ کہف میں وارد ہوا ہے، حضرت خضرؑ، جناب موسیٰؑ سے ان کے پیہم سوالات کے جواب میں کہتے ہیں:

سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ـــ! (رکوع - ۱۰)

یعنی "جن باتوں پر تم صبر نہ کرسکے (خاموش نہ رہ سکے) ان کی "تاویل" میں اب تمہیں بتائے دیتا ہوں"

یہاں بھی "تاویل" کے معنی مآل کے ہیں۔[1]

امام ابن تیمیہؒ نے صرف اس پر اکتفا نہیں کیا کہ قرآن پاک ہی سے تاویل کے معنی مآل اور انجام کے ثابت کر دیے ہیں، بلکہ انہوں نے ایک محقق لغوی کی طرح از روئے لغت بھی بات ثابت کی ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ لغت میں بھی امام صاحبؒ کا پایہ کتنا بلند تھا، یہاں پر عربی دانوں کے لیے ان کی عبارت بجنسہٖ نقل کر دی جاتی ہے:

"التاویل مصدر اول یوول تاویلا مثل حول تحویلا وعوّل تعویلا واوّل یؤول تعدیة آل یئول اولًا مثل حال یحول حولًا وقولھم آل لیؤول ای عاد الی کذا ورجع الیه ومنه المآل وھو ما یؤول الیه الشئ ویشارکه فی الاشتقاق الاکبر الموئل فانه من وال وھو من اول والموئل المرجع قال الله تعالیٰ لَّن يَجِدُوا مِن دُونِهِ مَوْئِلًا (الکہف) ومما یوافقه فی اشتقاقه الاصغر الآل فان آل الشخص من یئول الیه ولا یستعمل الا فی عظیم بحیث یکون المضاف الیه یصلح ان یئول الیه کآل ابراھیم وآل لوط وآل فرعون بخلاف الاھل والاوّل (وزنه) افعل لانھم قالوا فی تانیثه اولیٰ کما قالوا جمادی الاولیٰ وفی سورۃ القصص وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ ومن الناس من یقول فوعل ویقول اولة الا ان ھنا

---

[1] ملاحظہ ہو، الاکلیل فی المتشابہ والتاویل ص ۱۶-۱۷، نیز تفسیر سورۂ اخلاص، ص ۱۰۲، ۱۰۳۔

يحتاج الى شاهد من كلام العرب بل عدم صرفه يدل على انه افعل لا فوعل فان فوعل مثل كوثر وجوهر مصروف سمى المتقدم اوّل والله اعلم لان مابعده يئول اليه ويبنى عليه فهو اسّ لما بعده وقاعدة له[1]"

متکلمین کی رائے تاویل کے بارے میں

قرآن کی آیات متشابہات کے سلسلہ میں اب ہم ابن تیمیہؒ سے قطع نظر کر کے متکلمین کی رائے پیش کرنا چاہتے ہیں، جن پر ابن تیمیہؒ بڑی سختی سے حملہ کیا کرتے ہیں، پھر اس موضوع پر امام غزالی کی رائے پیش کریں گے۔

اس باب میں سلف کی رائے ہم نے معلوم کر لی، جو بقول ابن تیمیہؒ کے اخذ بالظاہر پر مبنی ہے، ابن جوزی اور دوسرے علماء آثار کے نزدیک سلف کا ایک گروہ توقف کی طرف گیا ہے۔ علماء کلام بھی سلف کا یہی مسلک بیان کرتے ہیں[2] لیکن متکلمین میں سے علماء خلف تاویل کرتے ہیں، ان کا نظریہ یہ ہے کہ صفات سے متعلق آیات متشابہات کی ایسی تاویلیں کی جا سکتی ہیں جو تنزیہ کے ساتھ میل کھاتی ہوں۔ چنانچہ یہ لوگ "ید" کی تاویل، نعمت اور قوت سے، "نزول" کی تاویل نزولِ نعمت سے، اور "استواء" کی تاویل استیلاء سے کرتے ہیں۔

بعض علماء کی رائے سلف اور خلف کے بین بین ہے، یہ حضرات اس نصِ متشابہ میں کہ اگر ظاہر معنی سے الگ ہو کر مجازی معنی لیں، تو ایک ہی مجازی معنی متعین ہوتا ہو، اور اس نصِ متشابہ میں جس کے مجازی معنی متعدد ہو سکتے ہوں، فرق کرتے ہیں پہلے کی تاویل واجب ہے دوسرے کی نہیں، اور کوئی شبہ نہیں پہلی صورت میں تاویل واضح ہے، اور دوسری صورت میں کسی ایک مجازی معنی کی ترجیح ممکن نہیں ہوتی، لہٰذا تاویل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

مسلکِ خلف کی توجیہ کرتے ہوئے علامہ سعد الدین تفتازانی[3]، شرحِ مقاصد میں تحریر

---

[1] الاکلیل ص ۱۷-۱۸۔

[2] لیکن امام صاحبؒ کا کہنا یہ ہے کہ سلف کو اپنا ہم خیال دکھانے کے لیے ایسا کیا گیا ہے، ورنہ سلف تفسیر میں نہیں بلکہ کیفیت میں توقف کرتے ہیں۔ یہ بحث تفصیل سے اوپر گذر چکی ہے۔ (ع-ح)

[3] مسعود بن عمر، سعد تفتازانی، متوفی ۷۹۲ھ مدارس عربیہ کی مشہور شخصیت، اشعری طریقے کے متکلم۔ (ع-ح)

فرماتے ہیں:

"جو کچھ ظاہر شرع کے طور پر وارد ہے اور جسے حقیقی معنیٰ پر محمل کرنا ممتنع ہے۔ مثلاً استویٰ "اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى" یا "ید" "یَدُ اللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْهِمْ" یا عین "وَلِتُصْنَعَ عَلٰى عَیْنِیْ" اور "تَجْرِیْ بِاَعْیُنِنَا" شیخ کہتے ہیں کہ یہ سب صورتیں صفت زائدہ کی ہیں اور جمہور کے نزدیک جو شیخ کا ایک قول بھی ہے کہ یہ مجازات ہیں، چنانچہ استواء مجاز ہے استیلاء سے، اور عظمتِ الٰہی کے تصور سے، اور "ید" مجاز ہے قدرت سے، اور "وجہ" وجود سے مجاز ہے، اور "عین" بینائی سے، — اور علماء بیان فرماتے ہیں کہ "استواء" مجازی طور پر استیلاء کے معنیٰ میں آیا ہے، "ید" اور "یمین" سے مجازی طور پر قدرت، اور "عین" سے بینائی مراد ہے، اسی طرح دوسرے الفاظ بھی ہیں۔ یہ مجازی معنیٰ اس لیے اختیار کیے گئے ہیں کہ تشبیہ اور تجسیم کی نفی ہو جائے، ورنہ درحقیقت یہ معانی عقلیہ کی تمثیلات اور تصویریات ہیں، تاکہ حسی صورت کا پورے طور پر اظہار ہو جائے، جیسا کہ ہم شرح تلخیص (مختصر المعانی) میں وضاحت کر چکے ہیں[1]"

مذکورہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تفتازانی "ید" کی تفسیر قدرت کرتے ہیں تاکہ عقلی معنیٰ کی تمثیل حسی نظیر سے ہو جائے!

اور کوئی شبہ نہیں کہ یہ تخریج لفظی اسی جگہ درست ہو سکتی ہے جس جگہ مجاز ایک معنیٰ سے زائد کا محتمل نہیں ہوتا، لیکن جہاں معانی بکثرت احتمالات رکھتے ہوں اور ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ممکن نہ ہو، وہاں توقف اور تفویض ہی صحیح راہِ عمل ہے۔ کسی شخص کو بھی اس دعویٰ کا حق نہیں ہے کہ اس نے ایسی تفسیر (اپنے ذہنِ رسا کی مدد سے) دریافت کر لی ہے جس سے کوئی دوسرا احتمال قطعی طور پر پیدا نہیں ہوتا ہے[2]

---

[1] تفسیر المنار ص ۱۹۶-۱۹۷- ج ۳ - (ع-ح)

[2] کلامی اصطلاحات اور جدلیات کو ذہن میں رکھ کر کوئی شخص قرآن و حدیث کے نصوص صریحہ کو ان پر منطبق کرنے کی کوشش کرے تو وہ اپنی پریشانی اسی خوبصورت طریقے سے ظاہر کرے گا جیسی علامہ تفتازانی نے تقریر فرمائی ہے، جو بظاہر بڑی دلچسپ ہے، لیکن آپ اسلام کی پہلی دو صدیوں سے مروی عربی لٹریچر سامنے رکھیے اور صفاتِ الٰہیہ کے نصوص کو ان کی روشنی میں سمجھیے تو کوئی مشکل باقی نہیں رہتی۔ اللہ تعالیٰ کے سب صفات اس کے لیے ثابت ہیں۔ کوئی

(باقی بر ۴۵۳)

تاویل کے بارے میں غزالیؒ کا مسلک جو بات سعد الدین تفتازانی نے کہی ہے یہی بات ان سے پہلے امام غزالیؒ بھی فرما چکے ہیں[1]۔ ابن تیمیہؒ کی طرح ان کی بھی یہی رائے ہے کہ سلف نے یا کم از کم سلف کی اکثریت نے بعض آیتوں کی تفسیر کی اور مطلق طور پر آیاتِ صفات کے بارے میں توقف نہیں اختیار کیا، آیاتِ استواء، اور ید اور علین وغیرہ کی جو تفسیر انہوں نے کی وہ ظاہر معنیٰ کے مقتضا پر مبنی تھی، لیکن غزالیؒ کے نزدیک عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواء ایسا نہیں تھا جس کی صرف کیفیت غیر معلوم ہو، یا اس کے بارے میں یہ کہا جاتے کہ وہ ایسا استواء تھا، جو ذاتِ خداوندی کے شایانِ شان تھا، بلکہ امام غزالیؒ کہتے ہیں کہ ظاہر معنیٰ وہی مجازی معنیٰ ہیں، اور یہ کہ مجاز بالکل واضح ہے۔ مجازی معنیٰ ہی ظاہر معنیٰ ہے، ان کے نزدیک یہ کسی صورت تاویل نہیں[2]۔ کیونکہ اصطلاحِ فقہاء میں تاویل کے معنیٰ ہیں کسی خاص سبب سے ان معنیٰ تک رسائی جو ظاہر معنیٰ کے خلاف ہوں[3]، اور یہاں ظاہر معنیٰ کے خلاف، الفاظ کا دوسرا مفہوم لینے کی ضرورت ہی نہیں۔

امام غزالیؒ نے اس مفہوم کو بڑی خوبی اور توضیح کے ساتھ، اپنی کتاب "الجام العوام عن علم الکلام" میں بیان فرمایا ہے، مذہبِ سلف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"مذہبِ سلف کی حقیقت یہ ہے اور وہی ہمارے نزدیک حق ہے کہ ان احادیثِ صفات میں سے جو حدیث بھی کسی عامی شخص کو پہنچے تو اس کے لیے مندرجہ ذیل باتیں ضروری ہیں: تقدیس، تصدیق، اعترافِ عجز، سکوت، امساک، کف،

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۵۲) صفت اس کی مخلوق کے مماثل نہیں۔ یہ تاویلات محض پوچ اور بلا دلیل ہیں۔ ہم نے اوپر حواشی میں جابجا تاویلی مذہب کی کمزوری کی طرف اشارے کر دیئے ہیں تفصیل کے لیے یکجا یہ بحث پڑھنا ہو تو حافظ ابن القیم کی الصواعق المرسلہ کافی ہے۔ فلعلہ در کا (ع۔ ح)

[1] اور امام ابن تیمیہؒ مدلل تنقید کر کے اس کی کمزوری واضح کر چکے ہیں۔ (ع۔ ح)

[2] بشرطیکہ اسلام کے دورِ اول میں مستعملہ لغت عربی میں اس کی گنجائش ہو، لیکن یہی مشکل ہے، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ کی تحقیقات سے واضح ہو گیا ہے۔ (ع۔ ح)

[3] تاویل کے یہ معنی نصوص قرآن و حدیث کو بگاڑنے کے لیے معتزلہ اور جہمیہ نے کیے۔ بعدہٗ ان سے نقل ہو کر فقہاء میں آگئے۔ (الصواعق ص ۱۳ ج ۲) (ع۔ ح)

تقدیس | کا مطلب یہ ہے کہ جسمیت اور اس کے توابع سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ۔!

تصدیق | آں حضرت کے ارشاد پر ایمان، یہ کہ انہوں نے جو کچھ فرمایا وہ حق ہے، وہ اپنے ارشاد میں صادق ہیں، انہوں نے جو کچھ فرمایا، اور اپنے ارشاد سے جو کچھ مراد لیا وہ سراسر حق ہے۔

اعتراف عجز | اس بات کا اقرار کہ الفاظ صفات سے جو مراد ہے اس کی معرفت ہماری قدرت اور طاقت سے باہر ہے۔

سکوت | ان صفات الٰہی کے بارے میں نہ سوال کرنا چاہیے، نہ غور و خوض کرنا چاہیے کیونکہ ان کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے اور غور و خوض سے اندیشہ ہے کہ دین خطرہ میں نہ پڑ جائے۔ لہٰذا غور و فکر کا نتیجہ کفر ہو سکتا ہے۔

امساک | ان الفاظ صفات کی تصریف یا کسی دوسرے لغت سے تبدیلی، ان کے مفہوم میں کسی طرح کی زیادتی یا کمی، یا جمع و تفریق سب سے گریز کرنا چاہیے، بلکہ جو لفظ وارد ہے، اس سلسلہ میں اس کے سوا کوئی دوسرا لفظ استعمال ہی نہ کرنا چاہیے۔

کف | یہ کہ ان الفاظ کے باطن معنیٰ پر بحث و گفتگو کرنے اور غور و فکر سے رکا رہنا چاہیے۔!

یہ ہیں وہ چھ امور جن پر کافۂ سلف اعتقاد رکھتے تھے، اور جملہ عوام پر ان کا اعتقاد واجب ہے۔ اور یہ بات جائز نہیں کہ سلف کے بارے میں ان امور میں سے کسی کے خلاف بھی بدگمانی کی جائے![1]

"تقدیس" کی تفصیل

اس کے بعد امام غزالیؒ، سلف صالح کے نزدیک تقدیس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

○ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ان اللہ خمر آدم بیدہ و	اللہ تعالیٰ نے آدم کا خمیر اپنے "ہاتھ"
ان قلب المومن بین اصبعین	سے بنایا، اور مومن کا قلب اللہ تعالیٰ کی
من اصابع الرحمٰن۔	"انگلیوں" میں سے دو انگلیوں کے بیچ میں ہے۔

---

[1] الجام العوام ص ۴

معلوم ہونا چاہیے کہ "ہاتھ" دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے، ایک اصلی معنی میں جو ایک عضو مرکب ہے۔ گوشت، ہڈی، اور پٹھوں سے اور گوشت، ہڈی اور پٹھے اپنا ایک مخصوص جسم اور مخصوص صفات رکھتے ہیں، یعنی جسم عبارت ہوتا ہے ایک ایسی مقدار سے جو طول، عرض اور عمق کی حامل ہوتی ہے، یہ چیز کسی دوسرے جسم کے لیے اس وقت تک ممتنع ہے، جب تک وہ اپنے مکان سے جدا نہ ہو جائے، دوسرے یہ کہ اس لفظ کو استفادہ کے طور پر بھی استعمال کرتے ہیں، یعنی ید (ہاتھ) ایک مخصوص عضو یا جسم کے علاوہ دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے[1]، جیسے کہتے ہیں: "البلدۃ فی ید الامیر" یعنی شہر امیر (حاکم) کے دست (اقتدار) میں ہے، اگرچہ وہ امیر مقطوع الید ہی کیوں نہ ہو، پس عامی اور غیر عامی سب کے نزدیک یہ بات ثابت شدہ اور یقینی ہے کہ حدیث بالا میں آں حضرتؐ نے ہاتھ سے مراد ایک ایسا عضو نہیں لیا ہے جو گوشت، خون اور پٹھوں سے مرکب ہوتا ہے، کیونکہ یہ بات اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے، وہ ان چیزوں سے پاک ہے[2]، پس اگر کسی شخص کے ذہن میں یہ تصور ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جسم اعضا سے مرکب ہے تو وہ صنم پرست ہے، کیونکہ ہر جسم مخلوق ہے اور مخلوق کی عبادت کفر ہے۔ اور صنم پرستی اس لیے کفر ہے کہ بت بھی مخلوق ہوتا ہے، پس جس کسی نے کسی "جسم" کی عبادت کی وہ علمائے سلف و خلف کے اجماع کے مطابق کافر ہے۔

دوسری مثال:

حدیث نبوی ہے:

ان اللہ خلق آدم علی صورتہ۔	اللہ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔

---

[1] لیکن اسی جگہ جہاں کسی شئے کا حقیقتہً بھی ید موجود ہو، جس کے لیے حقیقی ید نہیں اس کے لیے "نعمت" کے معنی میں استعمال کلام عرب میں نہیں پایا گیا۔ امام صاحبؒ لکھتے ہیں: انھم لا یطلقون ھذا الکلام الا لجنس لہ ید حقیقۃ ولا یقولون ید الھواء ولا ید الماء (الرسالۃ المدنیہ ص۱۳۴) (ع-ح)

[2] اس قسم کی تقریریں انکار صفات کا خوبصورت اور جذباتی طریقہ ہے۔ اہل حدیث اور امام ابن تیمیہؒ ہرگز ہرگز اللہ کا ید اس طرح کا نہیں سمجھتے بلکہ جو ایسا سمجھتا ہے اسے گمراہ جانتے ہیں۔ (ع-ح)

ایک دوسری حدیث ہے :

اِنّی رَأیتُ رَبّی فِی اَحْسَنِ صُوْرَۃٍ	میں نے اپنے رب کو بڑی عمدہ صورت میں دیکھا۔

جاننا چاہیے کہ "صورت" سے مراد ایک خاص ہیئت ہے، جو بہت سے اجسام سے مرتب ہوتی ہے، مثلاً ناک، آنکھ، منہ، گال وغیرہ، اور یہ "اجسام" گوشت، ہڈی، اور پٹھے سے مرکب ہوتے ہیں اور خدا کے لیے ایسا جسم نہیں مانا جا سکتا، پس ہر مومن اس اعتقاد پر مجبور ہے کہ خدا کے لیے "صورت" پہلے (جسمی) معنیٰ میں نہیں استعمال ہوا ہے کیونکہ خالق اجسام و ہیئات، ہر طرح کی فانی مشابہتوں سے ماوراء اور منزّہ ہے پس جس کا یہ اعتقاد ہے وہ مومن ہے، اور اگر اس کے دل میں یہ اندیشہ گزرا کہ جب یہ مراد نہیں ہے تو پھر کیا مراد ہے؟ تو جاننا چاہیے کہ یہ سوچنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے، بلکہ اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ اس کو سوچا ہی نہ جائے، کیونکہ اس کی کنہ تک رسائی طاقتِ بشری سے باہر ہے، لہٰذا اعتقاد یہ رکھنا چاہیے کہ خدا کے لیے "صورت" کا جو لفظ استعمال کیا گیا ہے اس کا مطلب وہ ہے جو اس کی جلالت اور عظمت کے مطابق ہو، یعنی جسمیت سے یکسر منزہ ۔!

ایک اور مثال ــــــ ارشاد نبوی ہے کہ

ینزل اللہ تعالیٰ فی کل لیلۃ الی السماء الدنیا[1]	اللہ تعالیٰ ہر رات کو سماء دنیا کی طرف نزول فرماتا ہے۔

جاننا چاہیے کہ "نزول" ایک اسم مشترک ہے جو محتاج ہے تین اجسام کا۔

جسم عالی،

جسم سافل،

جسم منتقل ــــ یعنی پستی سے بلندی اور بلندی سے پستی کی طرف منتقل ہونے والا جسم ــــ یہ جسم اگر پستی سے بلندی کی طرف جاتے گا تو اسے "صعود" سے تعبیر کریں گے۔ "عروج" اور "رقی" بھی ایسے موقع پر استعمال میں آتے ہیں، اور اگر بلندی سے پستی کی طرف جائے گا تو اُسے

---

[1] یہ حدیث اور اس کے مدلول سے متعلقہ بحث اوپر گزر چکی ہے ۔ (ح ـ ح)

"نزول" اور "ہبوط" سے ذکر کرینگے[1] لیکن ان معانی کے علاوہ "نزول" دوسرے معنیٰ میں بھی مستعمل ہے، جس کے لیے جسم کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اور حرکت کرنا ضروری نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِّنَ الْاَنْعَامِ ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ بھلا کسی نے آج تک اونٹ یا گائے کو آسمان سے زمین پر "نازل" ہوتے دیکھا ہے، یہ تو رحم میں پیدا ہونے اور نشوونما پانے والی ایک مخلوق ہے[2] لہٰذا أئمہ نے (نزول) کے معنی لا محالہ دوسرے ہی لیے جائیں گے، یا امام شافعیؒ کا ارشاد ہے:

دخلت مصر فلم يفهموا	میں مصر گیا، وہاں کے لوگ میری بات
كلامي، فنزلت، ثم نزلت، ثم	نہ سمجھ سکے، تو میں (اپنے درجہ سے) نیچے
نزلت۔	اترا، پھر اور نیچے اترا، پھر اور نیچے اترا۔

ظاہر ہے امام شافعیؒ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ (اوپر سے) نیچے اترتے ہے' لہٰذا ایک مومن یہ عقیدہ رکھے گا کہ یہاں "نزول" کے معنیٰ خدا کے لیے وہ نہیں ہیں جو عام طور پر مراد لیے جاتے ہیں، یعنی کسی شخص یا جسم کا اوپر سے نیچے اترنا، کیونکہ "شخص" تو مجموعہ اجسام ہے، اور اللہ جل جلالہ جسم سے منزہ ہے، پھر اگر دل میں یہ خیال گزرے کہ اگر یہ مطلب نہیں ہے تو پھر کیا مطلب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ جب تم یہ نہ سمجھ سکے کہ اونٹ یا دوسرے چوپاؤں (انعام) کے لیے جو نزول کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کا مطلب کیا ہے؟ پھر خدا کے لیے اس لفظ کا استعمال سمجھنے سے کیسے

---

[1] یہ "انتقال و ہبوط" اجسام میں پایا جاتا ہے لیکن امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ خالق کا نزول مخلوق جیسا نہیں۔ اس کے شایانِ شان ہے، مخلوق پر خالق کو قیاس کرنا ہی غلط ہے جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ (ع۔ ح،

[2] یہ کس نے کہا کہ اونٹ یا گائے آسمان سے نازل ہوتے ہیں؟ نہ ہی یہ بات ہے کہ "نزول" ضرور آسمان ہی سے ہوتا ہے، آسمان سے نزول اسی وقت سمجھا جائے گا جب اس کی صراحت ہو جیسا کہ احادیث پاک میں اللہ تعالیٰ کے آسمان سے نازل ہونے کی صراحت ہے۔ لغت میں نزول اوپر سے نیچے کی طرف آنے کو کہتے ہیں، پھر اس کا مفہوم موقع استعمال کے مطابق ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے مقولہ میں بشرط ثبوت یہ مفہوم معنوی طور پر موجود ہے اس سے تاویل فاسد کی تائید نہیں ہو سکتی۔ امام ابن تیمیہؒ نے نزول کے معنی کی بڑی عمدہ تحقیق فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو التبیان فی نزول القرآن در مجموعہ رسائل کبریٰ ص ۲۱۴-۲۲۳ ج ۱ (ع۔ح)

عاجز اور درماندہ نہ رہو گے ؛ — بہتر یہ ہے کہ اپنے رب کی عبادت یا اپنے کسی دوسرے کام میں مصروف رہو، اور اس معاملہ میں سکوت سے کام لو، اور یہ سمجھ لو کہ اس لفظ کے معنیٰ وہی ہیں جو خدا کی عظمت کے مطابق ہوں، اگرچہ تم ان کی کیفیت اور حقیقت سے ناواقف ہو۔"

ایک مثال اور بھی، — " اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ، یا ارشاد کرتا ہے " يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ " معلوم ہوتا ہے کہ لفظ " فوق " بھی دو معنوں میں مستعمل ہے، ایک تو ایک جسم کی نسبت دوسرے جسم کی طرف، کہ ان میں سے ایک اونچا (فوق) اور دوسرا نیچا (اسفل) ہو، اور دوسرے معنیٰ یہ کہ فوق بہ معنی رتبہ بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے ہم کہتے ہیں خلیفہ سلطان پر فوقیت رکھتا ہے، اور سلطان وزیر پر تفوق رکھتا ہے، یا جیسے کہا جاتا ہے: العلم فوق العمل، یعنی علم کے اوپر عمل ہے، پہلے معنیٰ کے لحاظ سے " فوق " ایک ایسے " جسم " کا محتاج ہے جیسے دوسرے جسم سے نسبت دی جا سکے، اور دوسرے معنیٰ کے لحاظ سے اس کی ضرورت نہیں، پس مومن کو یہ اعتقاد رکھنا چاہیے کہ ہرگز لفظ فوق کے پہلے معنی مراد نہیں ہیں، کیونکہ جسمیت اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے[1] !

مابین غزالیؒ و ابن تیمیہؒ کہا جا سکتا ہے کہ امام غزالیؒ کے افکار اور امام ابن تیمیہؒ کے افکار میں کوئی خاص فرق تو نہیں ہے، کوئی شبہ نہیں، سطور بالا میں امام غزالیؒ کا جو مسلک انہی کی طویل عبارت میں پیش کیا گیا ہے، وہ بڑی حد تک امام ابن تیمیہؒ کے مسلک سے مطابقت رکھتا ہے، چنانچہ ابن تیمیہؒ نے فرمایا ہے کہ غزالیؒ نے اپنی کتاب الجام العوام عن علم الکلام میں جو مسلک اختیار کیا ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ منہاج سلف کی طرف رجعت کر چکے تھے، اور مناہج فلسفیہ کو پرے ڈال دیا تھا، کلامی انداز ترک کر دیا تھا اور صرف فکرِ سلف کو اپنی شرع و منہاج بنا لیا تھا[2]

---

[1] الجام العوام عن علم الکلام، ص ۵، ۶، ۷۔ لیکن امام ابن تیمیہؒ کی تحقیق سے امام غزالی کی تاویل فوقیت کا بطلان واضح ہو جاتا ہے۔ جس کا ذکر مبحث صفات کی متعدد تعلیقات میں اوپر آ چکا ہے۔ (ع-ح)

[2] امام ابن تیمیہؒ نے ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ غزالیؒ نے الجام العوام میں ذکر کردہ طریقہ کو عوام کے لیے اختیار

(باقی بر ۴۵۹)

لیکن سچی بات یہ ہے کہ فہم کلام سلف میں ابن تیمیہؒ اور غزالیؒ کا راستہ جدا جدا ہے۔
ابن تیمیہؒ خدا کے لیے ایسا "ید" ثابت کرتے ہیں جو اس کے شایانِ شان ہو، اس کے لیے ایسا "نزول" تسلیم کرتے ہیں جو اس کی جلالت سے مطابقت رکھتا ہو، اس کے لیے ایسا "فوق" مانتے ہیں جو اس کی عظمت سے ہم آہنگ ہو، اور یہ کہ یہ چیزیں مخلوق چیزوں سے مماثلت نہ رکھتی ہوں، اسی کو وہ سلف کی فہم و تفسیر قرار دیتے ہیں، اس ڈگر سے وہ بال برابر ہٹنا نہیں چاہتے اور اس عقیدہ کو وہ عامی اور غیر عامی، عالم و جاہل، سب پر فرض قرار دیتے ہیں، لیکن غزالیؒ گو ابن تیمیہؒ کے بیان کردہ معانی سے قریب ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ سلف "ید" سے ایسا "ید" مراد لیتے تھے جو ایک عرب (یعنی عرب اہلِ زبان) "شہر پر امیر کے دست" (اقتدار) سے مراد لیتا ہے، اگرچہ اس کے ہاتھ کٹے ہوئے کیوں نہ ہوں۔ اسی طرح "نزول" وہ ہے جس کا ذکر امام شافعیؒ کے کلام میں ہو چکا ہے، اور فوقیت سے مراد درجہ کی بلندی ہے[1] پھر وہ فرض کرتے ہیں کہ یہ وہ بات ہے جو ایک عامی کے سمجھنے کے لیے کافی ہے؛ اس سے زیادہ کی وہ طاقت ہی نہیں رکھتا۔

ہمارے خیال میں غزالیؒ اور ابن تیمیہؒ کے مابین تین وجوہِ اختلاف ہیں:

(۱) غزالیؒ جوہر اور عرض سے تعرض کرتے ہیں اور وہ خدا سے جسم اور عرض کی نفی کرتے ہیں، لیکن ابن تیمیہؒ جوہر اور عرض کے قضیے میں نہیں پڑتے، بلکہ ان کی بے لاگ رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں متکلمین کا غور و خوض بطلان سے خالی نہیں، اسی کو وہ متکلمین کا بطلان فکر و منہاج قرار دیتے ہیں۔

(۲) غزالیؒ کہتے ہیں کہ ان الفاظ سے سلف امورِ معنوی مراد لیتے تھے، وہ ہاتھ سے وہ ہاتھ مراد نہیں لیتے جیسا ہمارا ہے، نہ علو سے مطلب اوپر چڑھنا اور ہبوط سے مراد نیچے اترنا لیتے ہیں، اور یہی فارق جوہری ہے[1]

(بقیہ ۴۵۸) کرتے ہیں، خود اپنا مذہب جو صفات کی نفی کا ہے اس کو انہوں نے ترک نہیں کیا۔ الجام العوام کا ذکر کرکے لکھتے ہیں: فان کان ھو یری ما ذکرہ فی کتب المضنون بھا ان النفی ھو الثابت فی نفس الامر (تفسیر سورۂ اخلاص ص ۹۸) احیاء العلوم سے بھی امام صاحبؒ کے اس تجزیے کی تائید ہوتی ہے۔ بنا بریں یہ باور کرنا بے جا نہیں کہ ابن تیمیہؒ اور غزالیؒ کے مسلک میں بہت بُعد ہے، جیسا کہ خود مصنف کو بھی اعتراف ہے۔ واللہ اعلم۔ (م ع ح)

[1] دیکھیے ص ۴۶۰۔

(۳) غزالیؒ کہتے ہیں ایک عامی اگر بات کی تہ تک نہ پہنچ سکے، تو اسے تفویض پر عمل کرنا چاہئے
البتہ غیر عامی مفہوم کلام کے مطابق تاویل سے کام لے سکتا ہے۔
امام غزالیؒ کے نزدیک قرآن کے دلائل عامی اور غیر عامی سب کے لیے کافی ہیں، اس لیے کہ
ان کی حیثیت غذایہ روحی کی ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"قرآن کے دلائل غذا کی طرح ہیں کہ ان سے ہر انسان کو فائدہ پہنچتا ہے اور متکلمین کے دلائل، دوا کے مانند ہیں جن سے چند ہی آدمیوں کو نفع پہنچتا ہے۔ قرآنی دلائل پانی کی طرح نفع بخش ہیں، جس سے دودھ پینے والا بچہ اور تندرست و توانا مرد یکساں فائدہ اٹھاتے ہیں، باقی دوسرے دلائل، لذیذ کھانے کی طرح ہیں، جس سے طاقت ور لوگ کبھی فائدہ اٹھاتے ہیں، اور کبھی وہ اسے کھا کر بیمار پڑ جاتے ہیں، اور بچوں کو تو اس سے کسی طرح کا فائدہ پہنچتا ہی نہیں، لہٰذا ہمارا قول ہے کہ قرآن کے دلائل پر پوری طرح سر جھکا دینا چاہیے، اور اپنے آپ کو تدقیق فکر اور تحقیق نظر کی زحمت نہ دینا چاہیے۔[۲]"

دونوں بزرگوں (امام غزالیؒ اور امام ابن تیمیہؒ) کے افکار و خیالات پیش کرنے کے بعد،
ہم یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ فہم متشابہ میں امام ابن تیمیہؒ کا طریقہ ہمارے لیے قابل

---

[۱] (صفحہ سابق) سلف سے یہ بات ہرگز ثابت نہیں ہو سکی کہ وہ ان تاویلوں کا ارتکاب کرتے تھے، امام ابن تیمیہؒ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ ایک مجلس میں:

"میں نے اہل حدیث، صوفیہ، متکلمین اور فقہائے مذاہب اربعہ کی پچاس سے زائد کتابوں سے اپنے نقطۂ نظر کو مدلل ثابت کر دکھایا تھا اور چیلنج کر دیا تھا کہ میری طرف سے تاویل پسند حضرات کو تین سال کی مہلت ہے، اس مدت میں قرون ثلاثہ مبارکہ سے کوئی شخص یہ ثابت کر دے کہ سلف تاویلات کرتے تھے، یعنی "ان الفاظ سے امور معنوی مراد لیتے تھے" تو میں تسلیم کر لونگا اور اپنے دعوے سے دست بردار ہو جاؤنگا" (تنبیہ النبیہ ص ۴۲ - در رسالہ محنۃ ابن تیمیہؒ در مجموعہ علمیہ مطبعہ عرقاہرہ ص ۵۵)

امام صاحبؒ کے اس چیلنج کا اس وقت سے لیکر اب تک کوئی جواب نہیں دے سکا۔ بھانت بھانت کی بولیاں ضرور بولی گئی ہیں لیکن سلف صالح سے تاویلات نہ ثابت ہو سکیں۔ فللہ الحمد (م ع ، ح)

[۲] الجام العوام ص ۲۸۔

قبول نہیں ہے، کیونکہ وہ بہرحال تشبیہ اور تجسیم کی طرف راغب کرتا ہے، خاص طور پر عوام کا جہاں تک تعلق ہے، وہ تو اس وہم سے اپنا دامن کسی طرح بچا ہی نہیں سکتے[1]۔ البتہ امام غزالیؒ کا طریقہ بلاشبہ ہمارے لیے بہت زیادہ قابلِ قبول ہے، کیونکہ فکرِ صائب سے قریب تر یہی طریقہ ہے۔ ہماری یہ رائے بھی ہے کہ منہاجِ غزالیؒ پہ کلامِ سلف کی تخریج زیادہ بہتر اور موزوں ہے[2]۔

---

[1] آیاتِ صفات بھی کیا متشابہات میں داخل ہیں؟ یہی تو ثبوت طلب بات ہے۔ امام صاحبؒ نے پُرزور طریقے سے ثابت کیا ہے کہ جس ذریعۂ "تاویل" سے متکلمین شفاء و اطمینان کا دعویٰ کرتے ہیں وہ طریقہ صحابہؓ و تابعین سے قطعاً ثابت نہیں جیسا کہ اس بحث کے شروع میں ان سے نقل ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں یہ فرمایا جائے کہ صحابہ اور ان کے شاگرد عوام میں داخل تھے یا خواص میں؟ اگر وہ "تشبیہ" کی بیماری میں آیاتِ صفات پڑھ سن کر نہیں مبتلا ہوئے تو اب کوئی کیوں ہونے لگا؟ درحقیقت یہ مغالطے وہمی مفروضوں کی پیداوار ہوتے ہیں اور ان کا نام "علم" رکھ لیا جاتا ہے۔ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَآءَهُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى۔ (النجم ع ۱) (ع - ح)

[2] بلاشبہ سب سے زیادہ "صائب فکر" صحابہ کرامؓ اور دوسرے سلف صالحؒ کا تھا، اور وہ منہاجِ غزالیؒ سے قطعاً ناآشنا تھے، اور کلامِ سلف کی یہ "تخریج" جو کی گئی ہے از قبیلِ توجیہ القول بما لا یرضیٰ بہ قائلہٗ ہے پھر اس قسم کی تخریجیں اس وقت کی گئیں جب فلسفہ زدہ دل دادگانِ علمِ کلام نے دیکھا کہ ان کی تاویلات کا دفتر سلفِ صالح کی تفسیرِ آیاتِ صفات، روایتِ احادیثِ صحیحہ اور اقوالِ صریحہ در بارۂ اثباتِ صفات کے خلاف جاتا ہے! اور سچی بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے قرآن حکیم کو اپنے زعومہ نظریات کے تابع کر کے اس کی آیات کے کچھ کے کچھ معنی کر لیے، ان کے لیے کلامِ سلف کی حسبِ منشا "تخریج" کیا مشکل تھی؟ (ع - ح)

(۳۶)

مسئلۂ خلقِ قرآن

صفاتِ الٰہی اور وحدانیت سے جو مسائل بڑا گہرا اور قریبی تعلق رکھتے ہیں ان میں مسئلۂ خلق قرآن بھی ہے۔ جہم بن صفوان اور جعد بن درہم نے امویوں کے عہد میں یہ مسئلہ پیدا کیا تھا۔ خالد بن عبداللہ قسری جب کوفہ کا والی (گورنر) تھا، تو اس نے اسی جرم میں جعد بن درہم کو قتل کرا دیا تھا۔

جہم اور جعد کے اس قول کی بنیاد کہ قرآن مخلوق ہے، صفت کلام اور جملہ صفات معانی کی نفی ہے۔ پھر معتزلہ کا دور شروع ہوا، انہوں نے بھی ان صفات کی نفی کی، یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہؒ صفات کی نفی کرنے والے تمام لوگوں کو جہمیہ کہتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک جو شخص بھی صفات کی نفی کرتا ہے، وہ جہم بن صفوان کی تقلید کرتا ہے۔

معتزلہ کے اس اعتقاد کی کہ قرآن مخلوق ہے، خلیفۂ مامون الرشید نے بھی تقلید کی، پھر اس قول کی طرف لوگوں کو دعوت دینے لگا، اور آخر میں تو نوبت یہاں تک پہنچی کہ جو شخص قرآن کو غیر مخلوق مانتا اُسے وہ ملحد قرار دیتا، کیونکہ قرآن کو مخلوق نہ ماننا گویا تعددِ قدما کا تسلیم کر لینا تھا[1]۔

---

[1] اس اعتراض کا جواب امام احمدؒ اور امام ابن تیمیہؒ دونوں نے دیا ہے جس کا اس کتاب میں بھی اوپر ذکر ہو چکا ہے۔ (ع۔ ح)

مامون نے اس عقیدہ کا اعلان ۲۱۲ھ میں کیا، اس سلسلہ میں مجلس مناظرہ بھی منعقد کی، جہاں اپنے دلائل پیش کیے پہلی مرتبہ اس نے لوگوں کو آزاد چھوڑ دیا کہ اس باب میں جو عقیدہ چاہیں رکھیں، کیونکہ ابھی تک مخالف رائے رکھنے والوں کو اس نے ملحد نہیں قرار دیا تھا، لہٰذا لوگوں کے عقائد میں جبر و جور کا سوال بھی نہیں پیدا ہوتا تھا۔ لیکن جس سال اس کا انتقال ہوا (۲۱۸ھ) اس نے لوگوں کو جبر و جور کے بل پر یہ عقیدہ اختیار کرنے کی دعوت دی، جس نے اس دعوت پر لبیک نہیں کہا اسے فاسد العقیدہ اور گمراہ قرار دیا، حد یہ ہے کہ فقہاء اور محدثین میں سے جن لوگوں نے اس کی ہاں میں ہاں نہیں ملائی، انہیں پابند سلاسل کرکے طرح طرح کی اذیتوں اور تکلیفوں کا ہدف بنایا۔ اور اپنے بعد آنے والے خلفاء کو وصیت کر دی کہ وہ بھی اس کی دعوت کو پوری قوت وطاقت اور تشدد کے ساتھ جاری رکھیں۔ یہ حرکت اس نے اپنے وزیر احمد بن ابی دؤاد معتزلی کے اکسانے سے کی، مامون کے انتقال کے بعد یکے بعد دیگرے دو خلفاء یعنی معتصم اور واثق نے اپنے پیش رو کی وصیت پر پورا پورا عمل کیا، یہاں تک کہ متوکل تختِ خلافت پر بیٹھا، اس نے مصیبت اور ابتلاء کے اس دورِ نافرجام کو ختم کر دیا، اور فقہاء و محدثین کو ہدفِ ستم بنانے کی ممانعت کر دی۔

قرآن کے مخلوق نہ ہونے کے عقیدے پر سب سے زیادہ استقامت کے ساتھ اہلِ حدیث کے امام، امام احمد بن حنبلؒ قائم رہے، چنانچہ تینوں خلفاء ــ مامون الرشید، معتصم باللہ، اور واثق باللہ ــ کے عہد میں وہ ہدفِ ستم ہائے گوناگوں بنتے رہے، ان کا یہ عہدِ ابتلاء متوکل باللہ کے عہد میں ختم ہوا، جب معتزلہ خلیفہ کے تقرب کی دولت سے محروم ہو چکے تھے۔

امام احمد بن حنبلؒ نے، اس سلسلہ میں خلیفہ متوکل کو جو مکتوب[1] تحریر فرمایا تھا، اس میں یہ بات واضح کر دی تھی کہ ان کے نزدیک قرآن غیر مخلوق ہے، امام احمد بن حنبلؒ کا یہ قول سلف صالح کی متابعت پر مبنی تھا، کیونکہ وہ سب کے سب قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے قائل تھے ـــ!

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ تھا کہ آیا اللہ کے صفات کو مخلوق (فانی) مانا جائے گا، یا غیر مخلوق (غیر فانی)؟ اہلِ حدیث کا مسلک یہ ہے کہ وہ مخلوق نہیں ہیں اور معتزلہ و جہمیہ کہتے

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو کتاب حیات امام احمد حنبل ص ۲۲۸-۲۲۹۔ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ لاہور

ہیں کہ مخلوق ہی مانا جاتے گا۔

احمد بن حنبلؒ اور ابن تیمیہؒ امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک کی تقی الدین ابن تیمیہؒ اتباع کرتے ہیں اور اس کی حمایت میں کمربستہ نظر آتے ہیں، ان کا بھی مسلک یہ ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اور یہ کہ سلف صالح کا مسلک بھی یہی تھا، اور جو شخص اس کے علاوہ دوسرا عقیدہ رکھتا ہے وہ بدعتی ہے، اس کے بعد وہ دلائل پیش کرکے، اور نقل و عقل کے اسلحہ سے مسلح ہوکر، امام احمدؒ کے مسلک کی توضیح اور تشریح کرتے ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ قرآن جس کی تلاوت کی جاتی ہے، اللہ کا کلام ہے جو لوگوں کی زبان پر چڑھا ہوا ہے، اور جو بذریعۂ وحی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا، لیکن قرارت، قاری کی آواز ہے جو سنی جاتی ہے۔ یہ غیر قرآن ہے اور نطق عبد ہے، لیکن قرآن؟ وہ اللہ کا کلام ہے، جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے۔ وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِیْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ حَتّٰى یَسْمَعَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ (التوبہ - ۶) یعنی (اے نبی) اگر کوئی مشرک آپ سے پناہ کا طالب ہو، تو اسے پناہ دیجیے، یہاں تک کہ وہ "اللہ کا کلام سن لے، اور پھر اسے اس کے مأمن میں پہنچا دیجیے"

باقی رہی قرآن کی قرارت اور تلاوت، تو یہ بندہ کی آواز ہے، اور جس طرح بندہ مخلوق ہے اسی طرح اس کی آواز بھی مخلوق ہے۔ قرارت اور تلاوت بھی اس روشنائی کی سی ہے جس سے قرآن لکھا جاتا ہے، ظاہر ہے اسے تو کلام اللہ نہیں کہیں گے، اگرچہ لکھی ہوئی چیز ضرور کلام الٰہی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّیْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّیْ، (الکہف - ۱۰۹) یعنی (اے نبی) کہدیجیے، اگر سمندر روشنائی بن جاتے کلماتِ الٰہی لکھنے کے لیے، تو سمندر ختم ہو جاتے گا، قبل اس کے کہ کلماتِ الٰہی ختم ہوں"! اس طرح خود اللہ تعالیٰ نے اس روشنائی میں جس سے اس کے کلمات لکھے جاتے ہیں اور اپنے کلمات میں فرق کر دیا ہے کہ اللہ کے کلمات غیر مخلوق ہیں[1]۔

اس کے بعد امام احمدؒ اور سلف صالحؒ کے افکار کی مزید توضیح کرتے ہوتے، ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ قرآن خود اللہ تعالیٰ کا بول ہے، اور غیر مخلوق ہے:

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل (مذہب السلف القویم فی تحقیق مسئلۃ کلام الکریم) لابن تیمیہؒ ج ۳، ص ۲۱-۲۲۔

"خدا کا کلام ہمیشہ سے اللہ کے ساتھ قائم ہے۔ اس سے الگ مخلوق نہیں ہے اور نہ وہ حروف جن سے اسماء حسنیٰ اور کتب آسمانی نے ترتیب پائی ہے، مخلوق ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ذریعہ کلام کیا ہے[1]"

امام احمد بن حنبلؒ پر جو سب سے زیادہ مصیبت آئی وہ ان کے اس اعتقاد کی وجہ سے آئی کہ قرآن غیر مخلوق ہے، جس کے دوسرے معنی یہ ہوتے کہ قرآن قدیم ہے، اور اگر قرآن قدیم ہے تو پھر تعدد قدماء لازم آتا ہے حالانکہ صرف خدائے تعالیٰ ہی کی ذات قدیم ہے، یہیں سے معتزلہ اور دوسرے گروہوں میں حرب عقائد شروع ہوتی ہے، معتزلہ کا قول ہے کہ تعدد قدما محال اور ممتنع ہے، اور اگر قرآن کو غیر مخلوق مانا جائے تو تعدد قدما لازم آتا ہے[2]۔

قرآن قدیم نہیں، غیر مخلوق ہے

امام ابن تیمیہؒ نے اس بنیاد کو منہدم کر دیا ہے جس پر معتزلہ کا اعتراض قائم ہے، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن اگر غیر مخلوق ہے تو اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ قدیم بھی ہے، امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ نے یہ دعویٰ کبھی نہیں کیا کہ قرآن قدیم ہے، اسے "غیر مخلوق" کہنے کی حد سے انہوں نے کبھی تجاوز نہیں کیا اور قدیم و غیر مخلوق ہونے میں کسی طرح کا تلازم نہیں ہے، نہ یہ لازم آتا ہے کہ جو چیز غیر مخلوق ہو وہ قدیم بھی ہو، کیونکہ ہر وہ چیز جو ذاتِ خداوندی کے ساتھ قائم ہو ضروری نہیں کہ وہ اس کی طرح قدیم بھی ہو، کیونکہ سب افعال واحداث ذاتِ الٰہی سے منسوب ہیں، اور اس سے صادر ہوتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ کے نزدیک اپنے وقتِ حدوث میں وہ اللہ سے قائم ہوتے ہیں، اور سب احداث اپنے حدوثِ موضوع کے اعتبار سے حادث، پس اللہ تعالیٰ خالق ہے، اور مخلوق حادث۔ اور نفس خلق و ایجاد (اپنے مصدری معنوں میں) اپنے حدوثِ موضوع کے لحاظ سے حادث ضرور ہیں۔ لیکن خلق و ایجاد (بمعنی مصدری یعنی پیدا کرنا) کے لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ مخلوق ہیں (کیونکہ صفت موصوف کا مفعول نہیں ہوتی)، نہ انہیں قدیم کہا جا سکتا ہے (اس لیے وہ موجود بعد العدم ہیں)[3]۔ یہ تو فلاسفہ کی اپج ہے کہ انہوں نے قدم اور غیر مخلوق میں تلازم پیدا کر دیا، اور ایسے عقلی مفروضے پیدا کر لیے جنہیں سلف نے کبھی درخور اعتناء التفات نہ سمجھا، کیونکہ یہ (اٹکل پچو) ظنیات ہیں۔ لہٰذا ان کے نتائج بھی ظنی ہی ہوں گے۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۵ ج ۳ [2] اس پورے اعتراض کے جواب کے لیے نیز دیکھیے حیات احمد بن حنبلؒ مع حواشی ص ۱۳۳، ۱۳۴ وغیرہ (ع - ح)

[3] یہاں توضیحی قوسین ہماری طرف سے ہیں۔ (ع - ح)

"سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ اس کو قدیم العین سمجھتے ہیں۔ اسی طرح ایک فرقہ نے یہ بات بنائی کہ قرآن درحقیقت معنیٰ واحد (کلام نفسی)[1] ہے جو مختلف شکلیں اختیار کر لیتی ہے۔ وہی کبھی "امر" ہو جاتی ہے کبھی "نہی" کبھی خبر، کبھی مخبر عنہ وغیرہ۔ اللہ نے اگر اسے عربی میں بولا ہے تو وہ قرآن ہو گیا، عبرانی میں بولا ہے تو وہ توراۃ کہلایا، سریانی میں بولا ہے تو وہ انجیل ہے۔ لیکن یہ قول بھی عقل و شرع کے بالکل خلاف ہے[2]۔"

اللہ تعالیٰ جب چاہے کلام کرتا ہے

آگے چل کر امام صاحبؒ اسی موضوع پر ارشاد فرماتے ہیں:

"اللہ کا کلام قدیم ہے، لیکن جب چاہے اپنی قدرت و مشیت سے تکلم کرتا ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ندا اور اس کا تکلم آواز کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ آواز بھی قدیم ہے، اور جب وہ قرآن (عربی)، توراۃ (عبرانی) اور انجیل (سریانی) میں تکلم کرتا ہے، تو یہ بھی ممتنع نہیں ہے کہ "س" سے پہلے "ی" بولی جاتی ہے[3]!"

امام صاحبؒ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ قدم ذات کے اعتبار سے صفت کلام قدیم ہے لیکن خود تکلم قدیم نہیں ہے، لہٰذا اس اصول کے ماتحت قرآن قدیم نہیں ہے، جس طرح کہ وہ مخلوق نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک قرآن غیر مخلوق تو ہے لیکن وہ اسے قدیم نہیں کہتے، بلکہ مانتے ہیں کہ خدائے بزرگ کی مشیت اور ارادہ کے ماتحت تکلم کے وقت حدوثِ تکلم (اور موجود بعد العدم) ہے

---

[1] بنابریں قرآن کو کلام نفسی کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ اس کے معانی اللہ تعالیٰ کے ہیں لیکن الفاظ و حروف سے تعبیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے اس صورت میں یہ کلام تو پھر آنحضرتؐ کا ہوا، اللہ تعالیٰ کا نہ ہوا (معاذ اللہ) اور یہ بات نصوص کے صریح خلاف ہے۔ (ع-ح)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل (مذہب السلف القویم لابن تیمیہؒ) ص ۱۰۶ ج ۳۔ یہ بات اشاعرہ نے بنائی ہے، اور یہی آج کل متداول ہے کہ قرآن مجید کو کلام نفسی کے اعتبار سے غیر مخلوق کہنا چاہیے لیکن امام صاحبؒ نے تقریباً سو اعتراضات اس مسئلہ میں اشاعرہ پر کیے ہیں اور لکھا ہے کہ علامہ عبد العزیز بن عبد السلام نے اشعریوں کے اس مسئلہ کو عقل میں نہ آنے والا تسلیم کیا ہے۔ (تسعینیہ ص ۲۶۱) (ع-ح)

[3] مجموعۃ الرسائل والمسائل (مذہب السلف القویم) ص ۱۱۰ ج ۳

سبب حادث ہوتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر روح الامین جبریلؑ کے ذریعہ نازل ہوا ہے۔

مابین معتزلہ و سلف صالح | صورتِ حال جب ایسی ہے، جیسا کہ ابن تیمیہؒ نے امام احمدؒ کے قول سے ثابت کیا ہے، تو پھر حقیقت کا جہاں تک تعلق ہے، قرآن کے بارے میں سلف صالح اور معتزلہ کے مابین کوئی خاص اختلاف باقی نہیں رہ جاتا[1]، کیونکہ دونوں کو

---

[1] یہ سمجھنا امام صاحبؒ کی تصریحات سے مطابقت نہیں رکھتا، آپ نے سینکڑوں صفحات میں بکرات و مرات ائمہ سلف اور معتزلہ کے مابین جوہری اور واضح فرق کو بیان فرمایا ہے مصنف نے کسی وجہ سے شاید ان پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی، مثلاً:

(۱) سلف کہتے ہیں کہ کلام متکلم کا ایک وصف ہوتا ہے، جو کسی ذات کا کمال سمجھا جاتا ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کو قرآن و احادیث میں اگر متکلم کہا گیا ہے تو یہ وصف اس کی ذاتِ مقدسہ کے ساتھ قائم ہے، کلام اس سے صادر ہوتا ہے، پھر یہ ایک اعلیٰ وصف ہے جو مخلوق میں اس نے پیدا کیا ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ اس اعلیٰ وصف سے اللہ تعالیٰ کو موصوف نہ مانا جاتے، لیکن جس طرح صفت، موصوف کی مفعول نہیں ہوتی اسی طرح خالق کا وصف اس کی مخلوق نہیں بلکہ اس سے متصل ہے۔ بخلاف اس کے معتزلہ کہتے ہیں کلام اللہ تعالیٰ سے صادر نہیں ہوتا، نہ ہی اس کے ساتھ قائم ہے، بلکہ اس کو وہ دوسری کسی چیز میں پیدا کرتا ہے اور اسی حیثیت سے اسے متکلم کہا گیا ہے۔ یعنی کلام اس سے متصل نہیں بلکہ منفصل ہے۔

(۲) سلف اور امام ابن تیمیہؒ کلام کو صفتِ ذات مانتے ہیں۔ لیکن اس طرح کہ جب بھی چاہے اللہ تعالیٰ کلام کرتا ہے، مگر معتزلہ اس کو صرف صفاتِ فعل سے مانتے ہیں

(۳) مسئلۂ کلام فرع ہے عظیم القدر بنیادی مسئلۂ صفات کی، کہ سلف، اللہ تعالیٰ کو سارے صفاتِ کمال سے موصوف مانتے ہیں بخلاف اس کے معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ حق تعالیٰ صفاتِ کمال سے عاری اور معطل ہے۔ اوّل الذکر عقیدے کی رو سے انسان کا باری جل شانہ سے بواسطۂ صفاتِ علیہ، تعلق اور رابطہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس صفات کی نفی سے معرفت، ذکر، اور عبادتِ الٰہی سے بندہ کے دل و زبان وغیرہ کے تعلقات منقطع ہو جاتے ہیں۔ امام صاحبؒ لکھتے ہیں: وحاصل هذا القول منع القلوب والالسنة والجوارح عن معرفة الله وذكره وعبادته فهو تعطيل وكفر (منہاج السنہ ص ۲۴۲ جلد اول)

ان واضح حقائق کے ہوتے ہوئے یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ "قرآن کے بارے میں سلف اور معتزلہ کے مابین کوئی خاص اختلاف نہیں" وآفته من الفهم السقيم (محمد عطاء اللہ حنیف)

یہ تسلیم ہے کہ قرآن قدیم نہیں ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ یہ کہ آیا قرآن کو مخلوق کہا جائے یا نہ کہا جائے[1]۔

شیخ محمد عبدہ اس سلسلہ میں لکھتے ہیں:

"یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض انبیاء سے کلام فرمایا، جس کو قرآن پاک نے کلام اللہ دا اللہ کا کلام قرار دیا ہے۔ پس "مصدر کلام" کا جہاں تک تعلق ہے بلاشبہ وہ شیون الٰہی سے ایک شان اور اس کے قِدم کے اعتبار سے قدیم ہے۔ لیکن کلام مسموع کا جہاں تک تعلق ہے اس کے حادث ہونے میں کوئی اختلاف نہیں[2]!

بات بھی یہی ہے، امام احمد بن حنبلؒ نے کبھی یہ نہیں کہا کہ قرآن کی قراءت، قدیم یا غیر مخلوق ہے نہ انہوں نے قرآن کو، جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ کی تحقیق ہے، قدیم کہا ہے۔ انہوں نے جو کچھ کہا وہ یہ ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ اور امام ابن تیمیہؒ نے بتایا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ ہر اس چیز کو جو خدا سے صادر ہو، اس کی ذات کے ساتھ قائم مانتے ہیں۔ اور یہ ادعا کہ امام احمدؒ قرآن کو قدیم مانتے تھے، یہ چوتھی صدی ہجری کی ایک مجہول روایت ہے۔ ابن تیمیہؒ نے امام احمدؒ کی طرف اس کی نسبت کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور امام ابن تیمیہؒ کے اس انکار کی تائید مؤرخ ذہبی نے اپنی تاریخ میں بھی کی ہے[3] پس ثابت ہوا کہ ابن تیمیہؒ اور احمدؒ کی رائے اس معاملہ میں ایک ہے، یعنی قرآن غیر مخلوق ہے قدیم نہیں ہے۔

---

[1] اوپر کی تصریحات کی روشنی میں یہ بات قطعاً صحیح نہیں۔ سلف کے نزدیک "القرآن کلام اللہ غیر مخلوق" کا عقیدہ رکھنا ضروری ہے۔ (ع۔ ح)

[2] یہ بھی تاویل کی طرف گریز کی ایک صورت ہے۔ اس عمیق تعبیر کی بجائے سلف ہی کا سیدھا طریقہ کیوں نہ اختیار کیا جائے۔ (ع۔ ح)

[3] یہ بحث حیات امام احمد بن حنبلؒ میں بھی آگئی ہے۔ اس کا ص ۲۲۲ تا ۲۲۴ ہمارے حواشی کے ساتھ ملاحظہ فرمائیے۔ (ع۔ ح)

[4] حوالہ؟

(۳۷)

وحدانیتِ خلق وتکوین

وحدانیت ذاتِ الٰہی، اور صفاتِ خداوندی سے متعلق امام ابن تیمیہؒ کی رائے گذشتہ صفحات میں پیش کی جا چکی ہے، اس کا موازنہ بھی دوسرے علماء کے اقوال سے کیا جا چکا ہے، اب ہم وحدانیتِ خلق کے موضوع پر گفتگو کریں گے، یعنی اللہ تعالیٰ نے ساری مخلوق کو پیدا کیا، اس کی حکومت میں کوئی شریک نہیں ہے، نہ اس کی فرماں روائی میں کوئی جھگڑنے والا ہے، جیسا کہ وہ فرماتا ہے:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا، فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (الانبیاء: ع ۲)	"اگر اللہ کے علاوہ اور معبود بھی ہوتے تو دونیا کے نظم و انصرام میں) فساد پیدا ہو جاتا، پس اللہ پروردگار عرش ان باتوں سے پاک ہے جو اس کے بارے میں (یہ مشرک) کہتے ہیں۔"

مخلوق کا کوئی ارادہ خالق کے ارادہ سے برسرِ پیکار نہیں ہو سکتا، کیونکہ سب کچھ خدائے بزرگ و برتر کی طرف سے ہے، اور ساری مخلوق کو اس کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

توحید اور ارادۂ انسانی جہاں تک اصلی توحید کا اور اسلام کے ضروری دینی اصولوں کا تعلق ہے، مسلمان پورے طور پر متفق ہیں، لیکن فلاسفہ اور ان کے قدم بہ قدم پیچھے پیچھے چلنے والے لوگ انسان کی آزادئ ارادہ کے بارے میں بہت کچھ کہتے چلے آئے

ہیں، یعنی انسان جو کچھ کرتا ہے اس پہ واقعی قدرت کہاں تک رکھتا ہے، اور اس سے امورِ خیر و شر جو صادر ہوتے ہیں، ان میں اس کی قدرت اور ارادہ کو کہاں تک دخل ہے؟ تاآنکہ اعمال دنیاوی میں انسان کی مسئولیت، آخرت میں ثواب و عقاب اور عمل کرنے والے کو جو جزا خدا کی طرف سے ملتی ہے، عملِ خیر کی صورت میں اچھی اور عملِ شر کی صورت میں بُری، وہ عدلِ الٰہی کا عین مقتضا ثابت ہو جاتے۔

عقل کی وادی میں سرگشتہ لوگوں نے آخر عہدِ صحابہؓ میں مسلمانوں کے اندر قضا و قدر کا مسئلہ کھڑا کر دیا یعنی انسان سے جو کچھ سرزد ہوتا ہے، وہ لوحِ محفوظ میں درج ہے، اور انسان اس سے لاعلم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلے ہی سے لکھ رکھا ہے کہ وہ کیا کیا کرے گا؟ اور جو کچھ خدا نے لکھ دیا ہے اس سے مفرّ اور گریز کی کوئی صورت نہیں، ان لوگوں کا قول تھا کہ اگر انسان کی طاعت و معصیت کے سلسلہ میں ہر چیز پہلے سے لکھی ہوتی ہے پھر ماموراتِ کو بجالانے کا حکم کیوں دیا گیا؟ اور منہیات سے روکا کیوں گیا؟ اور خدا کے لکھے ہوتے پر انسان نے جب عمل کیا تو اسے سزا کیوں دی جاتی ہے؟ کیونکہ وہ تو پہلے ہی شقی قرار دیا جا چکا ہے؟ اور طاعت پر ثواب کیوں؟ کیونکہ خدا تو پہلے ہی اسے تقی لکھ چکا تھا؟ خیر اور شر کے سلسلہ میں خدا نے بندے کے لیے جو کچھ لکھ دیا اس سے مخلصی کی تو کوئی صورت ہے نہیں۔

حضرت علیؓ کا جواب

جنگ صفین کے موقع پر ایک پیرمرد نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے قضا و قدر اور اعمالِ انسانی کے تعلق کے بارے میں سوال کیا کہ عبدِ مطیع مستحقِ ثواب اور بندۂ عاصی مستحقِ عذاب کیوں ہے، جب کہ قدرِ الٰہی اسے خیر یا شر کی طرف کھینچ کر لے گئی تھی؟ اس سوال کا جواب حضرت علیؓ نے بہت شافی دیا۔ آخر میں ارشاد فرمایا:

"اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے مگر اختیار بھی دیا ہے، منع کیا ہے مگر ڈرایا بھی ہے، مکلّف کیا ہے لیکن سہولت بھی دی ہے، اپنی مخلوق کی طرف اس نے انبیاء کو بیکار تو نہیں بھیجا ہے، اور نہ زمین و آسمان اور ان دونوں کے مابین جو کچھ ہے اسے باطل طور پر پیدا کیا ہے۔ (جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے)، ذَالِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (سورۂ ص ع ۲) یعنی کافروں کا گمان یہی ہے، افسوس ہے ان کافروں پر جو (اپنے اعمال کے باعث) جہنم میں جائیں گے"[1]

[1] ابن ابی الحدید (عبدالحمید بن ہبۃ اللہ المعتزلی المتوفی ۶۵۵ھ) کی شرح نہج البلاغۃ میں یہ پوری گفتگو درج ہے، نیز مؤلف کی کتاب "تاریخ الجدل" کا صفحہ ۱۱۰ بھی ملاحظہ طلب ہے۔

انسان کے اختیار و ارادہ کی نفی | پھر جب فلسفیانہ اور عقلی علوم کا مسلمانوں میں چرچا ہوا اور متعدد اسلامی فرقے عالم وجود میں آگئے تو اموبوں کے دور حکومت میں یہ غلغلہ بلند ہوا کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مجبور محض ہے، اس فرقے کا سرگروہ جہم بن صفوان تھا، جہم نے اور اس کے متبعین نے مطلق طور پر انسان کے اختیار و ارادہ کی نفی شروع کردی۔

اسی دور میں وہ لوگ بھی تھے، جو اس کے قائل تھے کہ انسان ارادۂ مطلق کا حامل ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے اختیارِ مطلق کے ساتھ کرتا ہے، چنانچہ اسے جو ثواب و عقاب ملتا ہے وہ عین عدلِ الٰہی ہے، انسان دنیا میں اور دنیاوی امور میں مسئول ہے، احکامِ شرائع اور تکلیفاتِ شرعی کا وہ سزاوار ہے، اور یہ سب کچھ اس قوت کے ماتحت ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے نفسِ انسانی میں ودیعت کر رکھی ہے، اس فرقہ کا سرگروہ غیلان دمشقی تھا، معتزلہ نے اسی کا مسلک اختیار کیا، بلکہ غیلان کو اپنے فرقہ میں شمار کرتے لگے، بہر حال یہ حقیقت ہے کہ اس مسلک کا پرچم معتزلہ ہی نے لہرایا، اور اسے اپنے اصولوں میں چوتھا اصول مان لیا، یعنی ثواب و عقاب کے سلسلہ میں خدا جو کچھ کرتا ہے وہ عین عدل ہے۔

پھر اشاعرہ نمودار ہوئے۔ انہوں نے جہم اور غیلان میں سے کسی کا مسلک نہیں اختیار کیا بلکہ دونوں کے بین بین راہ اختیار کی۔ ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو پیدا کیا ہے، لیکن انسان اپنے اختیار سے اللہ کی پیدا کی ہوئی چیزوں کا اکتساب کرتا ہے، پس فعل تو بے شک خدا کا فعل ہے، لیکن اس کا اکتساب بندے کے اختیار کا نتیجہ ہے۔ اور اسی اکتساب پر ثواب و عقاب منحصر ہے۔

لیکن یہ اکتساب، کیا خدا کے ارادہ کا تابع ہے یا تابع نہیں ہے؟ اگر یہ اکتساب خدائی ارادہ کا تابع ہے اور اس کے سوا اور کیا ممکن ہو سکتا ہے تو اس نادیۂ نظر کے ماتحت وہ جبر کا ہدف بن گیا، چنانچہ اسی قول کی بنیاد پر ابن حزم، امام اشعری کو جبریہ میں شمار کرتے ہیں[۱]

امام ابن تیمیہؒ کی تنقید جبریہ پر | امام ابن تیمیہؒ ان فرقوں کے وجود میں آنے کے بعد نمودار ہوئے، انہوں نے ان فرقوں کے افکار و آراء کا مطالعہ کیا، ان کے اقوال کو جانچا اور پرکھا، اور اس نتیجہ پر پہنچے کہ قضیۂ زیرِ بحث میں یہ سارے فرقے حق پر نہیں ہیں۔

---

[۱] الفصل فی الملل والنحل ص ۲۲ ج ۳۔

مسلک وہی درست ہے جو سلف صالح کا تھا، یعنی قضا و قدر پر ایمان، اور خدا کی خدائی میں جو کچھ واقع ہوتا ہے وہ اس کے ارادہ اور مشیت سے ہوتا ہے، لیکن بندہ اکتساب میں مختار ہے اور خیر و شر جو کچھ بھی اس سے سرزد ہوتا ہے وہ اس کا جواب دہ ہے، صحابہؓ اور تابعینؒ سے جو آثار وارد ہیں وہ اس مسلک کی تائید کرتے ہیں، لہٰذا مومن کا فرض ہے کہ وہ اس پر ایمان رکھے اور اس کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کے علاوہ کسی اور راہ پر چلے، ہر شخص مسئولیت اور اختیار کو محسوس کرتا ہے، یہی سب سے بڑی دلیل و برہان ہے، اس کے بعد نہ کسی حجت کی ضرورت ہے، نہ دلیل و برہان کی۔

اس موضوع پر ابن تیمیہؒ نے ایک محقق کی طرح، ایک ایک کر کے تمام اقوالِ مختلفہ کا جائزہ لیا، اور انہیں جانچا پرکھا ہے۔

مذہب جبریہ پر کامیاب ردوقدح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"علماء، عُبّاد، اور اہلِ کلام و تصوف کا ایک گروہ تقدیر کا اثبات کرتا ہے اور اس امر پر ایمان رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا رب اور مالک ہے، وہ جو چاہتا ہے وہی ہوتا ہے، جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا اور یہ کہ وہ ہر چیز کا خالق ہے ـــ یہاں تک تو یہ حضرات جو کچھ فرماتے ہیں وہ بجا اور درست ہے، لیکن جب امر و نہی اور وعد و وعید کے دائرہ میں قدم رکھتے ہیں تو افراط و تفریط سے کام لینے لگتے ہیں، یہاں تک کہ ان کا غلو انہیں الحاد کے دروازے پر لے جا کر کھڑا کر دیتا ہے، یہ مشرکین کی طرح قرآن کے الفاظ میں کہنے لگتے ہیں لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ۔ (یعنی اگر خدا چاہتا تو ہم اور ہمارے آبا و اجداد شرک میں مبتلا نہ ہوتے) ـــ بلاشبہ یہ مشرکین اس بات کے مُقر تھے کہ اللہ ان کا اور زمین و آسمان کا خالق ہے، اس کے دستِ قدرت میں ہر چیز کی ملکوت ہے، یہ مشرکین قدرِ الٰہی کے بھی مُقر تھے، کیونکہ عرب دورِ جاہلیت (قبل از اسلام) میں تقدیر کو مانتے تھے، ان کی نظم و نثر میں اس کے بہت سے شواہد ملتے ہیں[۱]"

آگے چل کر اسی سلسلۂ بحث میں امام صاحبؒ ان لوگوں کا ذکر فرماتے ہیں جو کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خود خالق اس قوت کی وجہ سے ہے جو اسے ودیعت کی گئی ہے، یہی لوگ قدریہ

---

[۱] الرسائل والمسائل (اقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقدر والتعلیل) ص ۱۲۸ ج ۵

ہیں معتزلہ کا شمار بھی انہی میں ہے:

"قدریہ اس امر پر متفق ہیں کہ انسان اپنی طاعت اور معصیت کا خود پیدا کرنے والا ہے، اور اللہ کے سامنے سوال یہ نہیں ہے کہ فلاں آدمی نے یہ کیا اور وہ کیا، بلکہ یہ ہے کہ اس نے فلاں کام کا حکم دیا اور فلاں فعل سے روکا، قدریہ کے نزدیک اللہ کے پاس کوئی ایسی نعمت نہیں ہے جس سے صرف مومن بندوں کو اس نے سرفراز کیا ہو، بلکہ اس نے کافر بندوں کو بھی اپنی نعمتوں سے نوازا، ان لوگوں کے نزدیک علی بن ابی طالبؓ اور ابو لہب اللہ کی دینی نعمتوں کے اعتبار سے مساوی ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لیے رسول آیا۔ دونوں کو کرنے پر مجبور کر دیا گیا، پھر ایک نے اگر ایمان قبول کر لیا، تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس پر بخصہ خاص کوئی نعمت کی عنایت ہو گئی، جس کی وجہ سے وہ ایمان لایا، قدریہ کا کہنا ہے خدا کے نزدیک کافروں مثلاً ابو لہب وغیرہ کا ایمان لانا بھی اتنا ہی پسندیدہ ہے۔ جتنا مومنین میں سے مثلاً حضرت علیؓ وغیرہ کا [1]"

قدریہ اور ابن تیمیہؒ ان لوگوں کو مخالفین نے قدریہ مشہور کر دیا، تاکہ یہ حدیث ان پر منطبق کر سکیں:-

"قدریہ عقیدہ رکھنے والے لوگ اس امت کے مجوسی ہیں [2]"

اس روایت کی بنا پر انہوں نے قدریہ فرقہ کے لوگوں کو ایک طرح مجوسی اس لیے قرار دیا کہ مجوس کا جس طرح یہ عقیدہ ہے کہ دنیا میں دو قوتیں کارفرما ہیں، ایک خیر کی قوت دوسری شر کی قوت، خیر کی قوت خدائے خیر ہے، اور شر کی قوت خدائے شر ہے، قدریہ کی حیثیت بھی تقریباً یہی ہے، کیونکہ یہ کہتے ہیں معصیت بندے کی طرف سے ہے، خدا کی طرف سے نہیں۔ ابن تیمیہؒ قدریہ کی طرف اس قول کی نسبت کے سخت مخالف ہیں، وہ اس کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"جو کوئی قدریہ کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ ان کا قول ہے طاعت خدا کی طرف سے ہے، اور معصیت بندے کی طرف سے، وہ قدریہ کے مذہب سے یکسر جاہل ہے۔"

---

[1] الرسائل والمسائل ص ۱۴۰ ج ۵

[2] القدریۃ مجوس ھذہ الامۃ ان مرضوا فلا تعودوھم وان ماتوا فلا تشھدوا علیھم (احمد، ابوداؤد عن ابن عمر۔ مشکوٰۃ باب الایمان بالقدر) (ع ج)

علمائے قدریہ میں سے کسی ایک نے بھی کبھی یہ بات نہیں کہی، اور نہ یہ ممکن تھا کہ وہ ایسا کہتے۔ ان کا اصل قول تو یہ ہے کہ بندے کا فعل طاعت بالکل ویسا ہی ہے جیسا اس کا فعل معصیت، طاعت اور معصیت دونوں کا صدور بندے کی اس قدرت کا نتیجہ ہے جو اسے حاصل ہے، نیکی و بدی دونوں میں سے کسی کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ قوت و ارادہ جو بندہ کو حاصل ہے طاعت و معصیت میں سے کسی ایک کو خاص طور پر بروئے کار لائی ہے[1]۔"

اشاعرہ اور ابن تیمیہؒ اشاعرہ کو امام صاحبؒ جبر کی طرف مائل خیال کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ قول کہ افعال خدا کے پیدا کیے ہوتے ہیں اور کسب بندے کا اختیار کردہ، جبر کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ ارشاد فرماتے ہیں:-

"جبر کی طرف میلان رکھنے والے لوگ کہتے ہیں کہ یہ (افعال) اس کے پیدا کیے ہوتے ہیں لیکن "کسب" بندے نے کیا ہے، یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ مقدور کے حدوث یعنی واقع ہونے میں کسی طرح کا بھی بندے کی قدرت کوئی دخل نہیں رکھتی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی یہ عادت جاریہ ہے کہ وہ "قدرت" کو "مقدور" کے ساتھ ہی پیدا کر دیتا ہے، پس فعل اللہ کی طرف سے ہے اور اسی کا پیدا کردہ ہے اور "کسب" بندے کی طرف سے ہے، کیونکہ اس کا وقوع اس کی قدرت سے مقارن ہے، ان لوگوں کا یہ قول بھی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا پیدا کرنے والا نہیں ہے، نہ ان کا موجد ہے، اس کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ ہم جبر محض کے قائل نہیں ہیں، بلکہ بندے کے لیے پیدا کرنے کی قدرت کا اثبات کرتے ہیں، اور خالص جبری شخص بندے کے لیے قدرت کا اثبات نہیں کرتا۔"

پھر اسی سلسلۂ بحث میں امام صاحبؒ اشاعرہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"اشاعرہ نے کسب اور خلق کے درمیان فرق کرنا شروع کر دیا۔ چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ کسب عبارت ہے پیدا کرنے والی قوت کے ساتھ اقترانِ مقدور سے، اور "خلق" کا تعلق (اللہ تعالیٰ کی) قدرت قدیمہ کے ساتھ ہے جس کے پیدا کرنے کی وجہ سے وہ مقدور وجود میں آتا ہے، ان کا یہ قول بھی ہے کہ "کسب" نام ہے اس فعل کا جو محل قدرت کے ساتھ قائم ہے، اور "خلق" وہ فعل ہے جو محل قدرت سے خارج ہو[2]۔"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۴۱ ج ۵

[2] " " " ص ۱۴۲ ج ۵

یہ ہے اشاعرہ کا مذہب ابن تیمیہؒ کے الفاظ میں، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ اشاعرہ کو جبریہ میں ورنہ کم ازکم مائلین جبر میں شمار کرتے ہیں۔ امام صاحبؒ کے شاگرد رشید علامہ ابن قیم نے بھی اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

اشاعرہ پر امام ابن تیمیہؒ معترض ہیں کہ وہ "فعل" اور "کسب" میں تفریق کرتے ہیں، لیکن اگر کسب صرف اقتران ہے، اور وہ کسی طرح کی تاثیر نہیں رکھتا تو اس کی بنا پر مسئولیت اور استحقاق ثواب وعقاب مناسب نہیں، اور اگر وہ ایسا فعل ہے جو تاثیر، توجیہ، احداث، ایجاد اور صنع وعمل کا حامل ہے، تو وہ قدرت حادثہ کا کرشمہ ہے۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے تو یہ "جبر" ہوا، اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ بندے کی طرف سے ہے تو اس کو "اعتزال" کہا جائے گا۔

ابن تیمیہؒ اور معتزلہ

اشاعرہ اور جبریہ کے بارے میں امام صاحبؒ کی رائے اور نکتہ چینی سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک قدریہ یا معتزلہ، جبریہ سے زیادہ اہل سنت کے قریب اور ان سے بہتر ہیں[1] اگرچہ ان کا مذہب بھی، مذہب سلف نہیں مانا جاسکتا۔

اس سلسلہ میں وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"ہر وہ شخص جو خدا اور اس کے رسولؐ پر ایمان رکھتا ہے، جانتا ہے کہ معتزلہ، شیعہ، اور ایسے قدریہ جو امر ونہی اور وعدہ وعید کا اثبات کرتے ہیں، ان لوگوں سے بہتر ہیں جو مومن اور کافر کو برابر مانتے ہیں۔ نیکوکار اور بدکار میں فرق نہیں کرتے، نبی صادق اور متنبی کاذب کو ایک پلڑے میں رکھتے ہیں، اولیاء اللہ اور اعداء اللہ میں کوئی امتیاز نہیں کرتے، ایسے لوگ تو معتزلہ کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ذم کے مستحق ہیں جیسا کہ خلال نے بھی کتاب السنۃ والرد علی القدریہ میں لکھا ہے[2]۔"

بلکہ امام صاحبؒ ایک قدم اور آگے جاتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ قدریہ کے بارے میں جو یہ حدیث آتی ہے کہ وہ "اس امت کے مجوس ہیں" بہ عمومی معنیٰ میں ان لوگوں پر صادق آتی ہے، جو جبر کے قائل

---

[1] اس لیے کہ عقیدۂ جبر کے نتیجے میں فسق وفجور بلکہ کفر وشرک کے لیے دلیری کا ذہن پیدا ہوتا ہے، لیکن اس کے مخالف عقیدہ کی رو سے انسان اپنی ذمہ داری محسوس کرتا ہے، ذمہ داری محسوس کرنا بہر حال غیر ذمہ دارانہ روش سے گونہ بہتر ہی ہے۔ (ح - ح)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۳۰ ج ۵ (رسالہ اقوم ما قیل الخ)

ہیں، پھر ان جبریہ کے بارے میں خلال کی رائے پر اظہارِ پسندیدگی کرنے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں:

"مقصودِ کلام یہ ہے کہ خلال وغیرہ جبریہ عقیدہ رکھنے والوں کو، مذکورہ بالا حدیث (یعنی قدریہ اس امت کے مجوس ہیں) کا مصداق مانتے ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ ازتکابِ معاصی پر قدرِ الٰہی سے حجت نہیں لاتے، پھر وہ لوگ کیسے اس حدیث کے تحت نہیں آسکتے جو ارتکابِ معاصی پر قدرِ الٰہی سے دلیل لانے والے ہیں؛ حقیقت یہ ہے کہ وہ قدریہ سے بھی بدتر ہیں۔ کیونکہ وہ اسقاطِ امر و نہی پر قدرِ الٰہی سے احتجاج کرتے ہیں، جو بہت بڑی گمراہی ہے، یہی وجہ ہے کہ قدریہ کو اکثر سلف نے مرجئہ سے قریب قرار دیا ہے[۱]"

ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک ہدایت و شریعت کا جہاں تک تعلق ہے جبریہ اس سے بہت دور ہیں، اور کہ معتزلہ اس معاملہ میں جبریہ کی طرح ابتداع میں ڈوبے ہوتے نہیں ہیں، لہٰذا جبریہ ہی اس کے مستحق ہیں کہ انہیں امتِ مسلمہ کا مجوس قرار دیا جائے۔

معتزلہ سے ابن تیمیہؒ کا اختلاف

اور امام ابن تیمیہؒ، جبریہ کے بارے میں جو اس رائے تک پہنچے ہیں تو اس لیے نہیں کہ وہ معتزلہ کے ہم رائے ہیں؛ قطعاً ہم رائے نہیں ہیں، بلکہ انہوں نے یہ رائے اس لیے قائم کی ہے کہ انہوں نے دیکھا بعض صوفیہ بھی اس کے قائل ہیں، اور لوگوں کو اس کی طرف دعوت دیتے ہیں، پھر انہوں نے یہ بھی دیکھا کہ اگر اس رائے کو عقیدہ بنا لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کی بنیاد ہی منہدم ہو جائے گی؛ کیونکہ شریعت قائم ہے توحید پر۔ اس کا مقصد ہے امر و نہی کے ذریعہ معاشرے کی اصلاح، بدکردار اور نیکوکار میں فرق، ثواب و عقاب میں عدل و انصاف، اور جبریہ کے نزدیک اور ان کے ہم رائے اشاعرہ کی نظر میں شریعت کی دی ہوئی ہر تکلیف ایک فعل عبث ہے، جب انہوں نے اپنی مزعومہ "توحید" میں اس حد تک غلو کر لیا تو اس طرح انہوں نے احکامِ شریعت کو منہدم کر کے رکھ دیا ہے، اور جب یہ "واحد الاحد" کی تنزیہ پر زور دیتے ہیں تو گویا عدل کی صفت کو بھی منہدم کر دیتے ہیں؛ ظاہر ہے یہ "سنت" نہیں ہے۔

جبریہ اور معتزلہ کا مسلک

جب بات یہ ٹھہری، تو امام صاحبؒ کے نزدیک یہ دونوں مذاہب (جبریہ اور معتزلہ) بدعتی ہیں، کیونکہ دونوں آخر کار اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ نیکوکار اور گنہگار برابر ہیں۔ فرق یہ ہے کہ جبریہ طائع اور عاصی میں مساوات اس بنیاد پر قرار دیتے

[۱] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۳۲ ج ۵ (رسالہ مذکورہ)

ہیں کہ دونوں اپنے افعال کے جواب دہ (مسئول) نہیں، کیونکہ انسان کا ارادہ کوئی چیز نہیں، صرف اللہ تعالیٰ ہی فاعل مختار ہے، اور معتزلہ دونوں (طائع اور عاصی) میں مساوات کی بنیاد یہ قرار دیتے ہیں کہ دونوں نیکوکار اور گنہگار نے جو کچھ کیا وہ اس طرح نہیں کیا کہ ایک کو خدائے تعالیٰ نے نعمتِ ایمان کی توفیق ارزانی کی ہو، اور دوسرا اس نعمت سے محروم ہو کر کفر کے درجہ تک پہنچا ہو، بلکہ دونوں اصل کے اعتبار سے برابر ہیں، تفاوت جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ عمل کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ حالانکہ قرآن مجید میں ہے "یُضِلُّ اللّٰہُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ (المدثر) یعنی اللہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے، جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔"

سلفِ صالح اور ابن تیمیہؒ

امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ مذہبِ سلف صالح یہ ہے کہ قدرِ الٰہی پر ایمان رکھا جاتے، انسان کے ارتکابِ خیر و شر میں اللہ کی قدرت اور اس کا ارادہ شامل ہے، اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے بندے کو پیدا کیا اور وہ تمام قوتیں بھی اس نے پیدا کیں جو انسان کے اندر پائی جاتی ہیں، لہٰذا بندہ جو چاہتا ہے کرتا ہے لیکن خدا کی قدرت اور مشیت کے ساتھ، چنانچہ اس سلسلہ میں وہ ارشاد فرماتے ہیں:

> "یہ بات جان لینی چاہیے، کہ سلف امت کا مذہب یہ ہے کہ۔۔۔۔۔۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے، اس نے انسان کو بے صبر پیدا کیا، جب اسے کوئی تکلیف پہنچتی ہے گھبرا اٹھتا ہے جب اسے کوئی بھلائی پہنچتی ہے تو کنجوس بن جاتا ہے، اور یہ کہ بندہ فاعل حقیقی ہے، مشیت اور قدرت خدائے تعالیٰ کی ہے جیسا کہ وہ فرماتا ہے: لِمَنْ شَآءَ مِنْكُمْ اَنْ یَّسْتَقِیْمَ وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ (التکویر) "یعنی (نصیحت) اس کے لیے جو تم میں سے سیدھی چال چلنا چاہے اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو اللہ رب العلمین چاہے" نیز فرمایا: اِنَّ ھٰذِہٖ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ اتَّخَذَ اِلٰى رَبِّهٖ سَبِيْلًا وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰہُ (الدھر) "یعنی یہ تو نصیحت ہے، سو جو چاہے اپنے رب کی طرف پہنچنے کا راستہ اختیار کرے اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو" نیز فرمایا "اِنَّ ھٰذِہٖ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَآءَ ذَكَرَهٗ وَمَا يَذْكُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰہُ ھُوَ اَھْلُ التَّقْوٰى وَاَھْلُ الْمَغْفِرَةِ (المدثر) "یعنی یہ نصیحت ہے، جس نے چاہا، اسے یاد رکھا، اور وہی لوگ یاد رکھتے ہیں جنھیں خدا توفیق، مرحمت فرماتا ہے اور وہی ہے ڈرنے کے لائق اور بخشش کا مالک ہے۔"[1]

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل، ص ۴۴۲ (ا تو م ماقیل)

اس طرح امام صاحبؒ اللہ تعالیٰ کے لیے ارادہ کا عموم اور انسان کے لیے قدرت ثابت کرتے ہیں، لیکن یہ بھی فرماتے ہیں کہ ارادۂ الٰہیہ اور قدرت کونیہ کی عمومیت، اور ہر شئے میں اس کا دخل و شمول بکثرت نصوص سے ثابت ہے، اور انسان کی قدرت، حس اور شعور سے ثابت ہوتی ہے، پس نص سے جو کچھ ثابت ہے، اس سے مجالِ انکار نہیں، نہ حس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے، اور دنیا میں انسان پر اعمال کی مسئولیت (جواب دہی) کا جو بوجھ لادا گیا ہے، وہ حس اور شعور ہی کی وجہ سے ہے، اس پر قضا و قدر سے حجت نہیں لائی جا سکتی، کیونکہ قدر الٰہی لازم ہے جس سے گریز ممکن نہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"کسی شخص کے لیے یہ جائز اور روا نہیں ہے کہ ارتکابِ معاصی کے سلسلہ میں قدر الٰہی سے حجت پکڑے، بلکہ اس پر لازم ہے کہ ارتکابِ معاصی سے گریز کرے، اور اگر گناہ کر گزرتا ہے تو چاہیے کہ توبہ کرے، جیسے حضرت آدمؑ نے کیا تھا۔ چنانچہ بعض شیوخ کا قول ہے کہ "دو ہستیوں نے گناہ کیا، ابلیس نے اور آدمؑ نے، آدمؑ نے توبہ کر لی اور خدا نے انہیں معاف کر دیا، ابلیس نے گناہ پر اصرار کیا، اور اسے قدر الٰہی کا نتیجہ قرار دیا، پس جو شخص اپنے گناہ سے توبہ کر لیتا ہے وہ اپنے باپ آدمؑ کی مشابہت اختیار کرتا ہے، اور جو اپنے گناہ پر اصرار کرتا ہے، اور قدر الٰہی سے حجت لاتا ہے وہ ابلیس سے مشابہت اختیار کرتا ہے[1]!"

پھر اسی موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے امام صاحبؒ ایک جگہ فرماتے ہیں:

"انسان کی یہ فطرت ہے کہ جو انصاف سے کام لیتا ہے اسے عادل کہتے ہیں، جو ظلم کا ارتکاب کرتا ہے وہ ظالم کہلاتا ہے، جو جھوٹ بولتا ہے، جھوٹا مانا جاتا ہے، پس اگر انسان اپنے کذب اور ظلم اور عدل کا خود فاعل نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کو اس کا فاعل مانا جائے گا۔ تو لازم آیا کہ خدا کو کذب اور ظلم کی صفت سے متصف کیا جائے[2]!"

ابن تیمیہؒ کا مسلک قضا و قدر کے بارے میں

اس باب میں امام ابن تیمیہؒ کی جو رائے ہے وہ تین امور پر مشتمل ہے:

(۱) اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے، اور وحدانیتِ خلق و تکوین بالکل کامل ہے، اور بغیر اس کے ارادہ کے کائنات میں کوئی چیز بھی نہیں ہو سکتی، اور کوئی ایسی طاقت نہیں ہے جو اس کے ارادہ سے مزاحم ہو سکے ۔۔۔۔ یہاں تک امام صاحبؒ جبریہ سے متفق نظر آتے ہیں۔

---

[1] منہاج السنۃ ص ۲۶۹ ج ۱ [2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۲۳

(۲) انسان، فاعلِ حقیقی ہے، اسے پورے طور پر مشیت اور ارادہ حاصل ہے جس کے باعث وہ مسئول (جواب دہ) بن گیا ہے، ——— اس حد تک امام صاحبؒ معتزلہ یا اشاعرہ کی زبان میں قدریہ) سے متفق معلوم ہوتے ہیں۔

(۳) اللہ تعالیٰ فعلِ خیر کے لیے آسانیاں اور سہولتیں پیدا کرتا ہے، کیونکہ خیر اسے پسند اور مرغوب ہے، شر کے راستہ میں وہ کوئی آسانی اور سہولت نہیں دیتا، کیونکہ اسے وہ ناپسند اور نامرغوب رکھتا ہے ——— یہاں سے امام صاحبؒ کا اور معتزلہ کا راستہ جُدا ہو جاتا ہے، کیونکہ امام صاحبؒ کی نظر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ہے۔

یُضِلُّ اللّٰہُ مَنْ یَّشَآءُ وَیَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ۔ (المدثر)	خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے جسے چاہتا ہے راہ ہدایت عطا فرماتا ہے۔

یا خدا کا یہ ارشاد:

اِنَّکَ لَا تَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ (القصص)	اے محمد جسے آپ چاہیں راہ یاب نہیں کر سکتے، وہ تو اللہ ہے کہ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

اس طرح کی بہت سی آیتیں قرآن مجید میں موجود ہیں، ان کا شمار قرآن کے حقائق مقررہ میں ہوتا ہے، جس کی تائید بکثرت اخبار و آثار سے بھی ہوتی ہے۔

لیکن ان حقائق کے مابین تطبیق کس طرح دی جائے؟ اس بات میں کہ ہر چیز پر اللہ کی کامل فرماں روائی اور ارادہ حاوی ہے، اور اس بات میں کہ انسان فاعل مختار ہے مطابقت کس طرح پیدا کی جائے؟ پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہ سے منع بھی کرتا ہے، اور ارتکابِ گناہ میں اس کا ارادہ بھی شامل ہوتا ہے؟ پھر یہ کیا بات ہے کہ خدائے عادل نیک کام کرنے والے کو جزا دیتا ہے، اور راہِ خیر تک پہنچنے کی توفیق مرحمت فرماتا ہے، لیکن گناہ گار کو سزا دیتا ہے، جسے خیر کی توفیق نہیں دی گئی؟ ——— یہ تو بڑی کھٹک بات ہے، امام ابن تیمیہؒ نے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے، کہیں کامیابی کی سرحد تک پہنچ گئے ہیں، کہیں کلیتہً کامیاب ہو پائے ہیں

امام ابنِ تیمیہؒ کے دلائل

اس کھٹک کو رفع کرنے کی کوشش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وہ اللہ تعالیٰ تمام اشیاء کا خالق اس اعتبار سے ہے کہ اس نے

خلق کے اسباب پیدا کر دیئے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جس نے انسان کو پیدا کیا، اور اس میں وہ قدرت پیدا کی جو صدورِ افعال کی موجب ہے، لہٰذا انسان اپنے فعل کے اعتبار سے فاعلِ حقیقی ہے۔ پس اہلِ سنت کا یہ قول کہ انسان کا فعل خدا کی قدرت اور ارادہ کا تابع ہے یہ مطلب رکھتا ہے کہ تمام حوادث کے اسباب خدا نے پیدا کیے ہیں[1]

امام صاحبؒ کے اس ارشاد کا مطلب یہ ہوا کہ افعالِ انسانی کی نسبت خدا کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ اس نے ان افعال کے اسباب پیدا کیے، رہا نفسِ فعل، تو وہ انسان کی اپنی قدرت کا نتیجہ ہے، بلکہ امام صاحبؒ اس سے زیادہ یہ فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے جملہ مخلوقات کو "خلق" کیا، انہی میں وہ چیزیں بھی ہیں جو افعالِ انسانی سے تعلق رکھتی ہیں، پس انسان کا تعلق اس خاص ارادہ سے ہے جو اللہ نے اس میں ودیعت کیا ہے، لہٰذا فعل انسان کا ہوا، اور اس کی خِلقت خدا کی طرف سے ہوئی، اسی اصول پر امور کی نسبت جو خدا اور انسان کی طرف ہوتی ہے، وہ الگ الگ وجوہ پر مبنی ہے۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ یہ جملہ تصرفات فعلِ انسانی یا فعلِ خداوندی کا نتیجہ ہیں، تو اگر فعل خداوندی سے مصدری معنیٰ مراد ہے تو باتفاقِ مسلمین یہ عقیدہ باطل ہے اور اگر فعل خداوندی سے مراد یہ ہے کہ دوسری تمام مخلوقات کی طرح وہ بھی مخلوقِ خدا ہے، تو یہ بالکل بجا اور درست ہے"[2]

یعنی وہ اشیاء جو انسان کے ارادہ سے متعلق ہیں، خدا کی مخلوق اس حیثیت سے ہیں کہ ہر فعل اور سبب کی نسبت اسی کی طرف کی جاتی ہے، جو اس سے انکار کرتا ہے، وہ اسباب کا منکر ہے، اور اگر اس تعلق سے مراد خدا کی ذات ہے تو یہ باطل ہے، کیونکہ یہ تو انسان کی صفت ہے نہ کہ خدا کی، لہٰذا ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ کو فاعلِ معاصی نہیں قرار دیا جا سکتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو مخلوقات سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ کسی فعل سے متصف وہی قرار دیا جائے گا جس کے ساتھ وہ فعل قائم ہو۔ مثلاً:

"خدا نے انسان کا رنگ پیدا کیا لیکن اس رنگ سے وہ خود تو رنگ سے موصوف نہیں، اس نے خوشبو پیدا کی، کڑواہٹ پیدا کی، قبیح اور بدنما صورت پیدا کی، اسی طرح اور بہت سی

---

[1] منہاج السنۃ ص ۲۷۰ ج ۱ [2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۴۵ ج ۵

چیزیں پیدا کیں، لیکن ان مخلوقات قبیحہ اور مذمومہ سے اللہ تعالیٰ کو متصف نہیں کیا جا سکتا۔[1]

ابن قیمؒ کے ارشادات

اس بحث پر ہم امام صاحبؒ کے شاگرد رشید اور وارث علم ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ کی رائے بھی پیش کر دینا چاہتے ہیں:

"حرکت انسان کی قدرت اور ارادہ کا نتیجہ ہے، جو خدا نے اس میں ودیعت کیے ہیں۔ لہٰذا فعل کی نسبت انسان کی طرف ہو گی، جو سبب اور مسبب کے درمیان پائی جاتی ہے اور خدا کی طرف اس کے پیدا کرنے کی نسبت ہو گی، یعنی وہ نسبت جو خالق اور مخلوق کے مابین ہوتی ہے؛ اور اس بات کے ناممکن ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایک مقدور دو قادروں کے مابین ہو اس طرح کہ ایک قدرت دوسری کے لیے موثر ہو کر جزء سبب بن جائے۔ لیکن یہ تعبیر بھی درست نہیں۔ مشیت الٰہی کے سوا کوئی چیز بھی تاثیر کے اعتبار سے واقعۃً مستقل نہیں ہے، ہر چیز اس کی پیدا کی ہوئی ہے، اور اسی کی قدرت اور مشیت کا نتیجہ ہے، جو اس سے انکار کرتا ہے اس کے لیے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور خالق کا اثبات کرے، یا پھر یہ تسلیم کرے کہ مخلوق تو موجود ہے، لیکن اس کا کوئی خالق موجود نہیں۔"[2]

معتزلہ اور امام صاحبؒ کا بنیادی اختلاف

اس باب میں امام صاحبؒ کی رائے معتزلہ سے ملتی جلتی ہے اور جہمیہ سے بہت الگ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ معتزلہ کو جبریہ (جہمیہ) کے مقابلہ میں حق سے زیادہ قریب تسلیم کرتے ہیں لیکن امام صاحبؒ اور معتزلہ کا یہ اتفاق زیادہ دیر تک قائم نہیں رہتا، پھر اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں "خدا کا ارادہ معاصی کے ارتکاب و اختیار میں شریک نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ جب کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا تو اس سے منع کر دیتا ہے۔ لہٰذا جب معاصی کا صدور انسان سے ہوتا ہے۔ اس میں خدا کے ارادہ کو دخل نہیں ہوتا، اور خدا جب کسی بات کا حکم دیتا ہے تو گویا وہ اس کا ارادہ رکھتا ہے۔ لہٰذا ارادہ اور امر، معتزلہ کے نزدیک لازم و ملزوم ہیں۔"

لیکن ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ خدا جب کسی چیز کا حکم دیتا ہے اور وہ واقع ہوتی ہے تو اس کے ارادہ سے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۴۶ (ایضاً) ج ۵

[2] ملاحظہ ہو شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحکمۃ والتعلیل ص ۱۲۹ - نیز مصنف کی کتاب تاریخ الجدل ص ۱۹۶ -

ہوتی ہے، اسی طرح وہ معصیت کا بھی خیر کے مانند ارادہ کرتا ہے، البتہ طاعت کے برعکس معصیت کے ساتھ خدا کی جو چیز شریک نہیں ہوتی وہ محبت اور رضا ہے، کیونکہ وہ معاصی کو پسند نہیں کرتا، نہ ان پر راضی ہوتا ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ خدا کا "امر" اور اس کی محبت و رضا لازم اور ملزوم ہیں لیکن ارادہ امر کو لازم نہیں کرتا۔

امام صاحبؒ کی یہ بات ان کے نظریہ صفات کے مطابق ہے۔ ان کے نزدیک قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات آتی ہیں، ان سے اس کو موصوف ماننا ضروری ہے۔ بنا بریں جب قرآن میں وارد ہے کہ اللہ محبت کرتا ہے غصے ہوتا ہے، تو محبت اس کی صفت ہوئی اور وہ یقیناً "ارادہ تکوینی" سے الگ شے ہے۔ چنانچہ امام صاحبؒ محبت کو "ارادہ شرعیہ" سے موسوم کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ اس سلسلۂ بحث میں ایک جگہ ارشاد فرماتے ہیں:

"جمہور اہل سنت خواہ وہ کسی طبقہ یا گروہ سے تعلق کیوں نہ رکھتے ہوں، اور اشاعرہ کی بہت بڑی تعداد خدا کے ارادہ اور اس کی محبت و رضا کے درمیان تفریق کرتی ہے، ان لوگوں کا خیال ہے کہ اگرچہ خدا کا ارادہ معاصی میں شریک ہوتا ہے لیکن وہ معاصی کو پسند نہیں کرتا، نہ ارتکابِ معاصی میں اس کی رضا شامل ہوتی ہے، بلکہ ارتکابِ معاصی پر وہ برہم اور غضبناک ہوتا ہے، اور ان سے روکتا ہے، لہٰذا خدا کی مشیت اور اس کی محبت میں فرق ہے سلفِ صالح کا متفقہ قول یہی ہے، ابوالمعالی جوینی کہتے ہیں کہ یہی قول قدمائے اہلِ سنت کا ہے۔ صرف امام اشعری نے اس کی مخالفت کی اور کہنے لگے کہ خدا کا ارادہ ہی اس کی محبت ہے، لیکن جمہور کہتے ہیں کہ جو کچھ چاہتا ہے وہ ہو جاتا ہے اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا، پھر جو کچھ چاہتا ہے اسی کو پیدا کرتا ہے، محبت اس کے امر کو مستلزم اور اس کی انفعالی صورت ہے، جس چیز کا وہ حکم دیتا ہے اسے پسند بھی کرتا ہے۔"[1]

عدل الٰہی کی ہمہ گیری

یہ ہے وہ تطبیق و توفیق جو معصیت کے بارے میں اللہ کے ارادے اور نہی کے ساتھ عدم لزوم امر کے درمیان امام ابن تیمیہؒ دیتے ہیں۔

اب ہم یہ بتائیں گے کہ اللہ کے عدل اور طالب ہدایت کو ہدایت دینے اور جاحد و طاغی کو ہدایت نہ دینے کے درمیان امام صاحبؒ کس طرح مطابقت پیدا کرتے ہیں؟

---

[1] منہاج السنۃ ج ۱ ص ۲۶۹۔ نیز مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۵۲ (کتاب اقوم ما قیل) ج ۵۔

امام صاحبؒ کے نزدیک یہ ہرگز ظلم نہیں ہے، اگر خدا اپنے بندوں میں سے کسی کو خیر کی توفیق دیتا ہے۔ جب دیکھے کہ وہ بندہ اس راہ پر چلنا چاہتا ہے، اور سرکش و معاند کو بھٹکتا چھوڑ دیتا ہے، اسے ہدایت نہیں دیتا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کسی فعل کے ترک و اختیار میں صاحب ارادہ اور صاحب اختیار ہے، وہ آزاد ہے، اور اپنی حریت کاملہ کا خدا کی بخشی ہوئی فطرت کی مدد سے احساس بھی رکھتا ہے ——— امام صاحبؒ کا یہ مسلک بھی معتزلہ سے مختلف ہے، وہ فرماتے ہیں:

"اللہ سبحانہٗ تعالیٰ اپنے بندوں سے بے نیاز ہے، اس نے ان باتوں کا حکم دیا ہے جو بندوں کے لیے نفع بخش ہیں اور ان باتوں سے منع فرمایا ہے جو بندوں کے لیے ضرر رساں ہیں پس اگر وہ اپنے بندوں کو کوئی حکم دیتا ہے تو ان پر احسان کرتا ہے۔ طاعت کے سلسلہ میں ان کی اعانت کرتا ہے تو بھی احسان کرتا ہے، لیکن جس پر احسان نہیں کرتا (اس بات کو ایک مثال سے سمجھیے) فرض کیجیے ایک عالم صالح، لوگوں کو مفید کام کرنے کا حکم دیتا ہے، پھر نیک کاموں کے کرنے میں بعض کی مدد کرتا، بعض کی نہیں کرتا، تو یہ ٹھیک ہے کہ اس کا اولی الذکر پر پورا احسان ہے، تاہم جن کی مدد نہیں کی، ان کی نسبت اس کو ظالم نہیں سمجھا جائیگا فرضاً اگر کسی غلط کار کو اپنے عدل و حکم کی بنا پر وہ سزا بھی دے دے تو بھی اس کا یہ فعل قابل ستائش ہی رہے گا۔

ارحم الراحمین اور احکم الحاکمین کی رحمت و حکمت کا کیا ٹھکانا ہے کہ اس نے ارشاد و تعلیم سے نوازا، پھر اگر اس نے مامورات کے بجالانے پر کسی کی مدد کر کے اس پر اتمام نعمت فرما دی تو اس کا شکر بجالانا چاہیے، لیکن اگر کسی کو اس کی بے پرواہی کی وجہ سے اس کے حال پر چھوڑ دیا، اس کی مدد نہیں کی اور وہ ارتکاب گناہ کر بیٹھا تو اس میں بھی اس احکم الحاکمین کی کوئی دوسری حکمت ہے، تاہم اس غلطکار کو جو سزا ملتی ہے، وہ اس کے ایسے فعل کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے جو اس نے اپنے اختیار سے کیا ہے، جس اختیار کے استعمال سے اس کو الم و نعمت دونوں حاصل ہو سکتے تھے، گو اس کا حصول بھی اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر سے ہوتا ہے، حاصل یہ کہ دونوں میں کوئی تناقض نہیں، انسان کو اختیار بخشی اللہ تعالیٰ کے کمال قدرت و حکمت سے ہے، اور اختیاری افعال کے نتائج بھی اس کی تمامیت حکمت و قدرت کا تقاضا ہے"[1]

---

[1] منہاج ص ۲۷۲ ج اوّل۔ اس کے بعد یہ عبارت ہے، "لکن مبقی الکلام فی نفس الحکمۃ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔

(باقی ص۴۸۴ پر)

اس سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کا مسلک ہے قضا و قدر پر ایمان، اختیار کا اقرار، خدائے علیم و حکیم کی حکمت کے سامنے تفویض یعنی سپردگی۔

یہاں ایک نیا موضوع اُبھرتا ہے، یعنی افعالِ الٰہی کی تعلیل، یعنی یہ کہ کوئی کام وہ کیوں کرتا ہے؟ سو اختصار کے ساتھ اب ہم اس موضوع پر گفتگو کریں گے۔

(بقیہ حاشیہ ص۴۸۳) ... فهذه ليس على الناس معرفتها ويكفيهم التسليم لما قد علموا انه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير ... ومن العلوم ما لو علمه كثير من الناس لضرهم علمه ونعوذ بالله من علم لا ينفع. انتهى۔ (ع-ح)

(۳۸)

افعالِ الٰہی کی تعلیل و توجیہ

اللہ سبحانہ وتعالیٰ خالقِ کائنات ہے، جو کچھ کائنات میں ہے وہ اس کے ارادہ کے سبب ہے۔ وہ ایک اور یکتا ہے، زمین و آسمان پر اس کی فرماں روائی ہے، لیکن اس کے اعمال مصلحت کے پابند ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے وہ بالکل درست ہوتا ہے کیونکہ اللہ ہر کمال سے متصف ہے اور کامل سے امر صالح کے سوا کسی اور چیز کا صدور نہیں ہو سکتا، اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اشیاء میں جو حسن و قبح پایا جاتا ہے کیا یہ ذاتی ہے؟

اشیاء کے حُسن و قبح کی نوعیت اس مسئلہ پر علماء کلام نے غور و خوض کیا، لیکن کسی ایک نتیجہ پر نہ پہنچ سکے!

ابن تیمیہؒ بھی اس میدانِ بحث میں آئے، ایک عارف اور نکتہ شناس کی حیثیت سے انہوں نے علماء کے اقوالِ مختلفہ کا جائزہ لیا، اور ان کی روشنی میں اس کے تمام پہلوؤں کو جانچا اور پرکھا، پھر انہوں نے اس مسئلہ پر تین تقدیرات قائم کیں، ہر تقدیر پر علماء کا ایک گروہ متفق ہے، اور اسی میں حق کو دائر دیکھتا ہے۔

تقدیراتِ ثلٰثہ

پہلی تقدیر: اللہ نے مخلوقات کو پیدا کیا، اور ماموران کا حکم دیا، لیکن کسی علت، کسی محرک اور

کسی سبب کے ماتحت نہیں، بلکہ صرف اپنی مشیت اور ارادہ کے مطابق، ابوالحسن اشعری اور ان کے متبعین، قیاس کے مخالف یعنی ظاہریہ اور مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے بعض اصحاب کا قول یہی ہے، یہ کہتے ہیں اشیاء کا وجود اگر کسی علت کا تابع ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ بھی پابند ہے اور وہ اپنے ارادۂ مطلقہ سے کام نہیں لے سکتا، نہ اسے اختیار کامل حاصل ہے۔ پھر ایک بات اور بھی ہے، اس صورت میں ارادۂ الٰہی کو پابندِ مصالح بنانے والی علت کو قدیم ماننا پڑے گا، اور جب علت قدیم ٹھہری، تو لازم آیا کہ معلول یعنی فعل بھی قدیم ہو، کیونکہ جہاں علت پائی جائے گی وہاں معلول کا پایا جانا ضروری ہے۔

دوسری تقدیر اللہ تعالیٰ تخلیق اور امر و نہی کے سلسلہ میں جو کچھ کرتا ہے وہ کسی علت اور غایت کے باعث کرتا ہے، اور یہ فرض کرنا درست ہے کہ یہ علت و غایت قدیم ہے۔

یہ قول ان متفلسفہ کا ہے جن کے اقوال قدمِ عالم کا اثبات کرتے ہیں۔

ابنِ تیمیہؒ کی تحریروں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ تقدیرِ ثانی کو قبول نہیں کرتے، اور جو لوگ اس تقدیر کے قائل ہیں ان کا رد کرتے ہیں، امام صاحبؒ کی تحریروں میں جو اشارات ملتے ہیں، ان سے واضح ہوتا ہے کہ وہ تقدیرِ اول کو بھی پسند نہیں کرتے، اگرچہ اُس تقدیر کا اعتقاد رکھنے والوں کا رد بھی نہیں کرتے۔

تیسری تقدیر اللہ تعالیٰ نے خلق کو پیدا کیا، مامورات کا حکم دیا، منہیات سے روکا، اور یہ سب کچھ حکمتِ محمودہ کے ماتحت کیا، اس قول کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

"اکثر لوگ خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم اسی قول کے قائل ہیں، اصحاب ابی حنیفہؒ و شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ وغیرہ کے بعض گروہ بھی اس کے قائل ہیں، متکلمین کے بعض گروہ، مثلاً معتزلہ، کرامیہ، اور مرجئہ وغیرہ بھی یہی کہتے ہیں، اہلِ تصوف، اہلِ حدیث، اور اہلِ تفسیر کے بہت سے طبقے بھی اسی قول پر اعتقاد رکھتے ہیں، اکثر قدماء فلاسفہ بھی یہی فرماتے ہیں، متاخرین کی ایک بہت بڑی جماعت مثلاً ابوالبرکاتؒ[1] وغیرہ کا قول بھی یہی ہے"[2]

---

[1] ابوالبرکات ہبۃ اللہ بن ملکا البغدادی الیہودی، مشہور فلسفی، اس کی کتاب المعتبر حیدر آباد میں طبع ہو گئی ہے۔ وفات ۵۶۰ھ (ع۔ ح)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل، ج ۵، ص ۱۱۹

لیکن اہلِ علم کے یہ گروہ جو حکمت محمودہ پر متفق ہیں، اس کے مفہوم و معنی پر مختلف الرائے ہیں،
معتزلہ کہتے ہیں جن باتوں کا خدا نے حکم دیا ہے، اور جن باتوں سے روکا ہے، ان میں بذات خود حکمت محمودہ کارفرما ہے، معتزلہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ حکمتِ محمودہ عبارت ہے تقدیرِ الٰہی، اور خدا کے ارادے اور فعل سے جو کچھ وہ کرتا ہے وہ خیر ہے، حکمت ہے، خوب ہے، جس بات کا حکم دیتا ہے وہ خوب ہے، جس بات سے روکتا ہے وہ قبیح ہے۔

حسن و قبح عقلی (خوب اور ناخوب) کی حقیقت

یہاں پھر ایک سوال پیدا ہوتا ہے، عقلی طور پر خوب اور ناخوب (حسن اور قبح) کیا ہے؟ نیز صالح اور غیر صالح کے وجوب و عدم وجوب پر یہ اصول کس طرح مترتب ہوتا ہے؟

معتزلہ اور شیعہ کہتے ہیں، بعض اشیاء ذاتی طور پر خوب ہیں، اور اس خوبی کا اقتضاء یہ ہے کہ ان کے کرنے کا حکم دیا جائے، اور بعض امور ذاتی طور پر ناخوب (قبیح) ہیں، اور اس قباحت کا اقتضاء یہ ہے کہ ان سے روکا جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ قبیح کا حکم نہیں دے سکتا، اور نہ خوب سے روک سکتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کمال یہ ہے کہ وہ خالق ہے، مدبّر ہے، حکیم ہے، عالم ہے، وہ صرف خوب (حسن) ہی کا حکم دے سکتا ہے اور صرف ناخوب (قبیح) سے روک سکتا ہے، اور خوب کا حکم دینا ہی ٹھیک ہے، اور قبیح کا حکم دینا ذاتِ الٰہی کی شان کے خلاف ہے، جس طرح خوب سے روکنا خدا کی شان کے خلاف ہے، اس بنیاد پر وہ وجوبِ صالح کے قائل ہیں، کیونکہ یہ وہ کمال ہے جو ذاتِ خداوندی کی عظمت و جلالت کے مطابق ہے۔

شہرستانی ان لوگوں کے مذہب کے بارے میں کہتے ہیں:

"ان لوگوں کے نزدیک سارے معارف عقل پر مبنی ہیں جن پر عقلی حیثیت سے نگاہ ڈالنی چاہیے۔ یہ کہتے ہیں کہ شکرِ منعم شریعت کے آنے سے پہلے بھی ضروری تھا اور حسن و قبح دو ذاتی صفتیں ہیں، حسن اور قبح کی[1]"

اسی طرح جبائی نے کہا ہے[2]۔ غرض جمہور معتزلہ ذاتِ خداوندی کے لیے وجوبِ صلاح و اصلح کے قائل ہیں۔

---

[1] الملل والنحل ص ۷، ۵ ج الطبع جدید (ع - ح) و تاریخ الجدل ص ۲۱۲

[2] مقالات الاسلامیین۔ اوپر معتزلہ کے ذکر میں یہ قول آچکا ہے۔ (ع - ح)

وجوبِ صلاح و اصلح کے مسلک سے اختلاف لیکن امام ابن تیمیہؒ اس نقطۂ نظر کے قائل نہیں ہیں چنانچہ ان لوگوں کے بارے میں فرماتے ہیں:

"ان حضرات نے اللہ تعالیٰ کو بھی بندوں پر قیاس کر لیا ہے، خدا پر بھی وہ بات واجب کر دی جو انسانوں پر لازم اور واجب ہے، اور خدا پر بھی اسے حرام کر دیا جو بندوں پر حرام ہے، اور اس کا نام انہوں نے رکھا عدل اور حکمت، حالانکہ ان کی ناقص عقلیں عرفانِ حقیقت سے قاصر ہیں، یہ لوگ خدا کے لیے مشیت عامہ کا اثبات نہیں کرتے نہ قدرتِ تامہ کا اثبات کرتے ہیں، یہ ہر چیز پر خدا کو قادر نہیں مانتے، نہ یہ کہتے ہیں کہ جو کچھ خدا نے چاہا وہ ہو گیا، جو اس نے نہیں چاہا، وہ نہیں ہوا۔"[1]

خدا پر کوئی پابندی نہیں ابن تیمیہؒ معتزلہ کے اس نقطۂ نظر کو پسند نہیں کرتے۔ ان کے اقوال کے ابطال میں وہ آیات و احادیث پیش کرتے ہیں، ان کی رائے دوسری ہے، وہ یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کسی حکمت کے باعث ہیں، تو یہ سبب خود خدا ہی کو معلوم ہے بندہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ فلاں وجہ سے خدا پر فلاں بات واجب ہو گئی۔

لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ امام ابن تیمیہؒ افعالِ الٰہیہ اور اوامر و نواہی دینیہ میں حکمت کی سرے سے نفی نہیں کرتے، بلکہ تسلیم کرتے ہیں کہ حکمت کارفرما ہے، لیکن اس حکمت کا علم اسی ذات کو ہے جس نے تمام چیزوں کو پیدا کیا، اور بڑی خوبی سے پیدا کیا۔ یہ لازم نہیں ہے کہ تمام حکمتوں کا علم تمام لوگوں کو ہو، یا کچھ لوگوں کو ہو، اگرچہ کسی نہ کسی حکمت پر بعض کو مطلع کر دیتا ہے، تاہم ایمان اس بات پر واجب ہے کہ امورِ عامہ جو خدا سے سرزد ہوتے ہیں، وہ حکمتِ عامہ اور رحمتِ عامہ کے باعث عالمِ وجود میں آتے ہیں جیسے انبیاء کی بعثت عام طور پر اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور خاص طور پر، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ۔ (الانبیاء)(ع ۷) (اے محمدؐ) ہم نے آپ کو تمام عالموں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ رسولوں کی بعثت سے بھی تو لوگوں کے ایک گروہ (مکذبین و مشرکین) کو نقصان اور ضرر پہنچتا ہے تو ابن تیمیہؒ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس ضرر کے مقابلہ میں فائدہ زیادہ ہوتا ہے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص (۲۱) (رسالہ اقوم ما قیل)، ج ۵

رسول بھیجکر خدا مکذبین اور مشرکین کے شر میں ضعف پیدا کر دیتا ہے اور یہ کام نفع سے خالی نہیں۔ امام صاحب کہتے ہیں :

"رسول کی بعثت سے مکذبین و مشرکین کو جو ضرر پہنچتا ہے، وہ نفع بخش پہلو کے مقابلہ میں امر مغمور (یعنی کالعدم) ہے، جیسے بارش کہ اس کا نفع عام ہے، لیکن اس سے بعض گھر بیٹھ جاتے ہیں، مسافروں کے سفر میں رکاوٹ پیش آتی ہے، پیشہ ور لوگوں مثلاً دھوبیوں وغیرہ کے کاروبار کو نقصان پہنچتا ہے، بارش کا نفع عام ہے جو خیر مقصود اور رحمت محبوب پر مبنی ہے اگرچہ اس سے بعض لوگوں کو نقصان پہنچ جاتا ہے[1]"

امورِ ثلاثہ یہ بحث ختم کرنے سے پہلے ہم ان امورِ ثلاثہ کا ذکر کر دینا چاہتے ہیں جن کے امام ابن تیمیہؒ قائل ہیں (۱) اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کیا، ایسی حکمت کے ماتحت جس کا علم خود اسی کو ہے اور یہ حکمت انشا کی علت نہیں ہے، جو خدا کے ارادہ کو کسی طرح بھی پابند کرتی ہو، بلکہ اللہ کا ارادہ کسی طرح کی پابندی اور تقیید قبول نہیں کر سکتا۔ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے کہ عبث طور پر کسی چیز کو پیدا کرے، اس کے احکام و نواہی اور افعال ایسی حکمت کے باعث ہیں جس کا یقینی اور قطعی علم تو اسی کو ہے۔ ان حکمتوں میں سے بعض کا ان کے آثار و علائم کی بنا پر ہمیں عرفان ہو جاتا ہے، لیکن اکثر ہمارے دائرہ علم سے خارج ہیں، فسبحان العلیم الحکیم اللطیف الخبیر۔

(۲) اشیا میں حسن و قبح جو پایا جاتا ہے، وہ ذاتی نہیں ہے جس سے اللہ کے لیے صالح اور اصلح امور کا وجوب ہوتا ہو، جس سے یہ واجب آتا ہو کہ خوب کا حکم دے اور ناخوب سے منع کرے، اس لیے کہ ہر چیز خدا ہی کے حکم سے پیدا ہوتی ہے اور کسی چیز کا اچھا ہونا یا برا ہونا اضافی بات ہے۔ پس خیر و شر بھی امور اضافی ہیں نہ کہ ذاتی۔ حسن و قبح کا اطلاق انسان کے افعال پر ہوتا ہے، نہ کہ خدائے بزرگ و برتر کے افعال پر،

(۳) اللہ تعالیٰ نے جو کچھ پیدا کیا ہے اس کے جملہ اوامر و نواہی، بعثتِ انبیاء و رسل اور شرائع منزلہ لوگوں کی نفع رسانی اور دفع ضرر پر مبنی ہیں۔ اب اگر ان سے کسی کو کچھ نقصان پہنچتا ہے تو یہ بھی تو دیکھنا چاہیے کہ مخلوق کے مجموعہ کو اس سے نفع بھی پہنچتا ہے یا ضرر کا بہت بڑا حصہ اس سے دفع ہو جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ هُوَ الَّذِي خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل، ص ۱۲۳ ج ۵ دالحج (التقیہ)

(۳۹)

وحدانیتِ عبادت

وحدانیتِ عبادت دو امور کی متقاضی ہے:

(۱) یہ کہ خدائے واحد کے سوا کسی اور کی عبادت اور پرستش نہ کی جائے، نہ خدا کے سوا کسی اور کی اُلوہیت اور خداوندی کا اعتراف کیا جائے۔ پس اسلام نام ہے صرف خدا کے حضور میں اپنے آپ کو سپرد کر دینے کا اور اپنے آپ کو صرف خدا کے حوالے کر دینے کا مطلب یہ ہُوا کہ بس اسی کی پرستش کی جائے۔ جو شخص عبادت میں کسی شخص یا کسی چیز کو خدا کے ساتھ شریک کرتا ہے، وہ خدا کے ساتھ شرک کا ارتکاب کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ	"کسی بشر کے لیے یہ زیبا نہیں ہے جس کو خدا نے
الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ	اپنی کتاب، حکم اور نبوت سے سرفراز کیا ہو
لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ	پھر وہ لوگوں سے کہے کہ خدا کے سوا میرے
(آل عمران ع ۸)	بندے بن جاؤ[1]"

اور جو شخص خالق اور مخلوق کو عبادت کے کسی پہلو میں بھی برابر قرار دیتا ہے وہ خدا کے سوا ایک دوسرا خدا بنا لیتا ہے، اگرچہ خلق اور ذات و صفات میں وہ وحدانیت کا قائل ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ مشرکین عرب

---

[1] التدمریہ، ص ۹۳ - ۹۹۔

بھی اس بات کے مُقِر تھے کہ صرف اللہ نے زمین و آسمان کو پیدا کیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ (لقمٰن۔ ع ۳)	"اگر ان مشرکین سے تم سوال کرو کہ زمین و آسمان کو کس نے پیدا کیا ہے تو ضرور یہ کہیں گے کہ خدا نے"

لیکن اس اعتراف کے باوجود وہ مشرک ہی تھے۔

(۲) الوہیت اور عبادت میں توحید کا اقتضا یہ ہے کہ ہم اللہ کی پرستش اس طرح کریں جس طرح اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ ہمیں حکم دیا ہے اور ان تمام واجبات، مستحبات اور مباحات کو بجالائیں جن سے اللہ تعالیٰ کی طاعت اور شکر کا اظہار ہوتا ہے، ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"دعا بھی عبادت ہی کی ایک صورت ہے۔ پس جو شخص کسی مخلوق سے دعا مانگتا ہے یا کسی غائب سے فریاد کرتا ہے، وہ بدعتی اور مشرک ہے[1] اور ایمان والوں سے علاحدہ دوسرے راستے پر گامزن ہے۔ جو شخص کسی مخلوق کا واسطہ دے کر خدا سے کچھ مانگتا ہے یا کسی مخلوق کی خدا کو قسم دے کر کچھ طلب کرتا ہے وہ بھی بدعتی ہے وہ ایسی بدعت کا ارتکاب کرتا ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے کوئی دلیل نازل نہیں کی ہے[1]۔"

توسّل اور وسیلہ وحدانیت الوہیت و عبادت کے ماتحت توسل اور وسیلہ کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ نے تین باتوں سے روکا ہے:

(۱) صالحین اور اولیاء کے ذریعہ[2] خدا کا تقرب حاصل کرنے کی کوشش کرنا۔

(۲) جو بزرگ مر چکے ہوں، ان سے استغاثہ اور توسل۔

(۳) حصولِ برکت و سعادت وغیرہ کے لیے قبور انبیاء و صالحین، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک کی زیارت۔

امام صاحبؒ کے یہ تینوں نقطۂ نظر، ان کے اہلِ زمانہ کے مابین سخت اختلاف اور تصادمِ فکر و رائے کا سبب بنتے رہے۔

کرامتِ اولیاء کا اقرار امورِ ثلاثہ میں سے اب ہم پہلے امر پر بعض اولیاء صالحین کے توسل سے

---

[1] ملاحظہ ہو قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلۃ ص ۱۰۲ (ع ح)

[2] یعنی ان کی ذوات کے وسیلہ سے اپنی مغفرت کی درخواست، ورنہ تبلیغ حق کا ذریعہ تو صالحین و اولیاء کو امام صاحبؒ مانتے ہیں۔ (ع۔ح)

خدا کا قرب حاصل کرنے کی کوشش پر گفتگو کریں گے۔

ابن تیمیہؒ اس کے مُقِر ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض لوگوں کو "کرامت" سے نوازا ہے۔ چنانچہ ان کے ہاتھوں خوارقِ عادت امور ظہور میں آتے رہتے ہیں۔ اس مسئلہ پر آپ نے خوب خوب تحقیق فرمائی۔ اس پر غور و خوض کرنے کی تحریک بعض صوفیوں اور دوسرے لوگوں کے باعث امام صاحبؒ کے دل میں پیدا ہوئی۔ یہ لوگ اولیاء صالحین کی قبروں پر زیارت کے لیے جاتے تھے اور بیان کرتے تھے کہ صاحبِ قبر حاملِ خوارق ہے۔ پھر یہ اس سے مدد مانگتے تھے اور اس کے طریقہ سے خدا کا قرب حاصل کرنے کی سعی کرتے تھے۔

اس موضوع پر ابن تیمیہؒ نے شرح و بسط سے گفتگو کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ کسی کے ہاتھوں خوارق کے صدور کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کو خدا سے قضائے حاجات کا وسیلہ بنا لیا جائے۔ ابنِ تیمیہؒ نے خوارقِ امور پر بحث و گفتگو کرنے ہوئے کہا ہے کہ :

"کشف، خوارق کا دروازہ ہے، یعنی کوئی شخص ایسی باتیں سن لے یا معلوم کرلے، جو دوسرے عام لوگوں کی دسترس سے باہر ہیں یا سوتے جاگتے میں یعنی بہ حالت بیداری یا بہ عالمِ خواب ایسی باتیں دیکھ لے جو دوسرے لوگوں کو نہیں دکھائی دیتیں یا ایسی باتیں وحی، الہام، علمِ ضروری یا فراستِ صادقہ سے حاصل کرلے، جن کا دوسروں کو علم نہیں"[1]

یہ خوارق انبیاء میں اور دوسرے لوگوں میں عام ہیں۔ لیکن خوارق کی جو قسم معجزات پر مشتمل ہے، وہ صرف انبیاء کے ہاتھوں ظہور میں آتی ہے۔ وہ بھی کھلی ہوئی نشانیوں اور پوری تحدّی کے ساتھ اور یہ خوارق (معجزاتِ انبیاء) صرف خیر اور نفع رسانیِ خلق کے لیے ہوتے ہیں، کیونکہ انہی سے رسول کی رسالت کا اثبات ہوتا ہے۔

غیر انبیاء سے خوارق کا ظہور

لیکن جو خوارق غیر انبیاء سے ظہور پذیر ہوتے ہیں، انہیں امام ابن تیمیہؒ تین قسموں میں منقسم کرتے ہیں:

(۱) خوارقِ عادت سے اگر کوئی دینی فائدہ ہوتا ہے تو ان کا شمار اعمالِ صالحہ میں ہوگا۔

(۲) اگر خوارقِ عادت سے کوئی امرِ مباح وجود میں آتا ہے تو ان کا شمار دنیاوی نعمتوں میں ہوگا جن کا شکر واجب ہے۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲ (رسالہ قاعدہ فی المعجزات والکرامات) ج ۵

(۴) اور اگر خوارق عادت سے کوئی ایسی بات وجود میں آتی ہے، جو نہی تحریمی یا تنزیہی کی مورد ہو تو وہ عذاب اور خدا کی خفگی کا سبب ہو گا:

یاد رہے کہ خوارق عادت کا صدور جس طرح صدیقین اور صالحین سے ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے لوگوں سے بھی ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ خوارق عادات کی ایک صورت مطلوب ایسی دعا ہے جو اللہ تعالیٰ سے کسی معاملہ میں عدل کے قائم کرنے یا اجابتِ دعا کی استدعا کی جائے۔ لیکن اگر کسی شخص پہ بددعا مطلوب ہو تو پھر یہ منہی عنہ میں داخل ہو جائے گی۔

اس سے ثابت ہوا کہ خوارق دینی حیثیت سے محمود بھی ہوتے ہیں اور مذموم بھی اور ایسے بھی جو نہ محمود ہوتے ہیں نہ مذموم، بلکہ مباح ہوتے ہیں۔ یہ اگر منفعتِ خلق کے حامل ہوتے ہیں تو انہیں کرامت سے موسوم کیا جاتا ہے[1]

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ کرامت کا صدور بجائے خود کوئی فضل اور بزرگی نہیں ہے۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں جو شخص راہ راست پر استقامت کے ساتھ گامزن رہے وہ صاحب کرامت سے افضل ہے، چنانچہ وہ ابو علی الجوزجانی کا یہ حکیمانہ قول نقل کرتے ہیں:

"استقامت کا طالب بن کرامت کا طالب نہ بن۔ تیرا نفس تجھ سے کرامت طلب کرتا ہے اور تیرا رب تجھ سے استقامت کا طالب ہے"[2]

خارقِ عادت کا ولایت کو لازم نہیں اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ولایت اور خارق عادت لازم ملزوم نہیں ہیں۔ یہ بات بالکل ممکن ہے کہ ایک شخص ولی اللہ ہو، لیکن حاملِ خوارق نہ ہو، کیونکہ امور خارقہ ایسے شخص کے ہاتھوں بھی سرزد ہو سکتے ہیں جو خدا کا مطیع نہ ہو اور مرتبہ ولایت پر فائز نہ ہو۔

بہرحال اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ ولایتِ الٰہی کی صفت خدا کے نزدیک تقویٰ اور ایمان ہے جیسا کہ فرمایا:

اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ـ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ	معلوم کر لو کہ اولیاء اللہ پر نہ کسی قسم کا خوف ہو گا اور نہ وہ ہراساں ہوں گے۔ وہی لوگ ہیں

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل، ص، ج ۵۔ اس کتاب میں آگے چل کر تاثیرات خارقہ پر طویل بحث ہے

[2] ابو علی حسن بن علی المتوفی ـــــ (ع، ح) [3] الفتاوی، ج ۵

كَانُوا يَتَّقُونَ - (یونس : ع۷) جن میں ایمان اور تقویٰ ہے"

امام بخاری نے اپنی صحیح میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

ومن عادیٰ لی ولیًا فقد بارزنی بالمحاربة وما تقرب الیّ عبدی بشیٍٔ احب الیّ مما افترضت علیه ولایزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته فکنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده الذی یبطش بها، ورجله الذی یمشی بها، فبی یسمع وبی یبصر وبی یبطش وبی یمشی[1]	"جو میرے "ولی" سے دشمنی رکھتا ہے، وہ مجھے دعوت پیکار دیتا ہے۔ بندے پر جو فرائض میں نے عائد کیے ہیں صرف ان کی ادائی سے وہ میرا تقرب حاصل کر سکتا ہے۔ بندہ میرا تقرب نوافل کے ذریعہ حاصل کرتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں اور جب میں کسی اپنے بندے سے محبت کرنے لگتا ہوں تو وہ کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، وہ آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، وہ ہاتھ بن جاتا ہوں جس سے وہ پکڑتا ہے، وہ پاؤں بن جاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، پس وہ مجھ سے سنتا ہے، مجھ سے دیکھتا ہے، مجھ سے پکڑتا ہے اور مجھ سے چلتا ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ ولی اللہ وہی ہو سکتا ہے جو مومن اور متقی ہو، گو اس کے ہاتھوں خوارق عادت کا صدور و ظہور نہ ہوتا ہو، اور اگر کوئی شخص صرف حامل خوارق ہو تو وہ ولی اللہ نہیں مانا جائے گا جب تک عناصر تقویٰ و ایمان اس میں نہ پائے جاتے ہوں۔

خوارق عادات کی نوعیت پھر یہ بات خوب سمجھ لینے کی ہے کہ جن لوگوں سے خوارق عادات صادر ہوتے ہیں وہ غلطی بھی کر سکتے ہیں اور صواب بھی اختیار کر سکتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو صحیح بخاری، کتاب الرقاق باب التواضع مع فتح الباری ص ۱۴۵-۱۴۷-ج ۶ - (ع-ح)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل (الجزء الخامس) ص ۸۰۔ القسم الثانی)

یہ ضروری نہیں کہ وہ ہمیشہ برسرِ حق ہی ہوں۔

اس سلسلہ میں تقی الدین ابن تیمیہؒ کہتے ہیں :

"اہلِ مکاشفات و مخاطبات کبھی برسرِ صواب ہوتے ہیں، کبھی برسرِ غلط، جیسے اہلِ استدلال و نظر اپنے اجتہاد میں کبھی غلطی کر جاتے ہیں، کبھی ٹھیک نتیجہ پر پہنچتے ہیں، لہٰذا اہلِ مکاشفہ اور اہلِ استدلال، سب کے لیے ضروری ہے کہ وہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ کا دامن مضبوطی سے پکڑے رہیں اور اپنے مشاہدات و آرا اور معقولات و مواجید کا کتابِ الٰہی اور سنتِ نبوی سے موازنہ کریں۔ صرف اپنے مکاشفہ اور اجتہاد پر بھروسہ نہ کریں، کیونکہ محدثین و ملہمین امت کے سردار حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہیں اور ان پر بھی ایسے وقائع گزرے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے تابع صادق دوست صدیق اکبرؓ نے رد کر دیا ہے۔

لہٰذا جمیع مخلوقات پر جملہ امور ظاہرہ و باطنہ میں اتباع و اطاعتِ رسولؐ واجب لابدی اور لازمی ہے۔ اگر کوئی شخص خدا کی طرف سے کوئی بات کہتا ہے جس کی تائید و توثیق کتاب و سنت سے ضروری نہیں سمجھتا تو اس کے معنیٰ یہ ہیں کہ دین کے بعض معاملات میں وہ رسول سے مستغنی ہے[1]"

ولیوں کے توسّل سے تقربِ الٰہی کی تحصیل

اولیاء اللہ کی تعریف ہم نے معلوم کر لی کہ وہ متقی ہوتے ہیں۔ جو لوگ حامل خوارق ہوتے ہیں، احکامِ شرع انہیں بھی معاف نہیں ہیں۔ وہ ان پر بھی اسی طرح عائد ہیں جس طرح دوسرے لوگوں پر۔ پس ہر شخص اپنے عمل کا جواب دہ ہے۔ خدا کا تقرب کسی ولی کی پناہ لینے سے نہیں حاصل کر سکتا، نہ اس کے رتبہ اور شخصیت کا واسطہ دے کر حاصل کر سکتا ہے۔ دنیا میں اپنے عمل کا ولی بھی اسی طرح جواب دہ ہے۔ جس طرح وہ لوگ جو اس کے وسیلہ سے تقرّب حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

بلکہ خدا تک بندوں کے اس قسم کے وسیلہ سے پہنچنے کی کوشش ایک ناجائز امر ہے۔ خدا ہر بندے سے صرف اس کے عمل کی پُرسش کرے گا اور اسی کو قبول کرے گا۔ کسی نبی یا ولی سے مدد مانگ لینے کے بعد اس کے گناہ ساقط نہیں ہو سکتے۔ نہ کسی نبی یا ولی کے مرتبہ کو وسیلہ بنا لینے سے مغفرت ہو سکتی ہے۔ گناہوں کا معاف کرنا تو رب العلمین کا کام ہے جو اُس کے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل، ص ۴۳ (پانچواں قسم ۲)

حضور میں گڑگڑائے اور توبہ کرے گا وہ مغفرت حاصل کرے گا، اس کے گناہ دھل جائیں گے اور وہ راہ ایمان پر گام فرسا ہو جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین کے لیے دعائے مغفرت کرنے سے منع کیا گیا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ
(التوبہ - ع ۱۴)

"نبی کے لیے اور مومنوں کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مشرکین کے لیے دعائے مغفرت کریں، اگرچہ وہ ان کے قریبی عزیز ہی کیوں نہ ہوں، جبکہ ان پر یہ ظاہر ہو چکا ہو کہ یہ مشرکین جہنمی ہیں"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود اپنے قریب ترین عزیزوں اور رشتہ داروں سے فرمایا:

يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله، فاني لا اغني عنكم من الله شيئًا. يا بني عبد المطلب لا اغني عنكم من الله شيئًا، يا عباس بن عبد المطلب لا اغني عنك من الله شيئًا، يا صفية عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئًا، يا فاطمة بنت رسول الله سليني من مالي ما شئت لا اغني عنك من الله شيئًا[1]

"اے گروہ قریش، اپنی جانیں اللہ سے خرید لو، کیونکہ میں خدا کے مقابلہ میں ذرا بھی تمہارے کام نہیں آسکتا۔ اے خاندان عبد المطلب، میں خدا کے معاملہ میں تمہاری ذرا بھی مدد نہیں کر سکتا۔ اے عباس بن عبد المطلب، میں خدا کے معاملہ میں تمہارے کچھ بھی کام نہیں آسکتا۔ اے صفیہ رسول اللہ کی پھوپھی، خدا کے معاملہ میں کچھ بھی تمہارے کام نہ آسکوں گا۔ اے فاطمہ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، جو کچھ تو چاہے میرے مال میں سے مانگ لے، لیکن خدا کے معاملہ میں تیری ذرا بھی مدد نہ کر سکوں گا"[2]

جس طرح زندگی میں مومنین صادق الایمان کے لیے آپ کی دعائیں مقبول تھیں، اسی طرح زندگی میں

---

[1] مشکوٰۃ ص ۴۶۰ باب الانذار والتحذیر فصل اول (ع ، ح)

[2] قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلہ ، ص ۵ -

آپ کی شفاعت بھی مومنین کے لیے مقبول تھی اور آخرت میں قیامت کے دن اور جب حشر برپا ہوگا، اس وقت بھی آپ کی شفاعت خدا قبول فرماتے گا۔

صحابۂ کرامؓ آپؐ سے شفاعت کی التجا کیا کرتے تھے اور آپؐ کی زندگی میں آپؐ کی دعا کا وسیلہ ڈھونڈا کرتے تھے، صحیح بخاری میں انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ ایک قحط کے موقع پر حضرت عمرؓ نے عباسؓ بن عبدالمطلب کا واسطہ (یعنی دعا کا) دیکر بارش کی دعا مانگی، فرمایا:

اللھم انا کنا اذا اجدبنا نتوسل	یا اللہ جب ہم پر قحط کی مصیبت پڑتی تھی
الیک بنبینا فتسقینا و انا نتوسل	تو ہم تیری بارگاہ میں اپنے نبی کا وسیلہ لے کر
الیک بعم نبینا فاسقنا[1]	حاضر ہوتے تھے اور تو پانی برسا دیتا تھا۔
	اب ہم اپنے نبی کے چچا کا وسیلہ لے کر آتے
	ہیں ہمیں سیراب کر دے[2]

صحابۂ کرامؓ خیارِ اُمت کی زندگی میں ان کی دعا سے شفاعت حاصل کیا کرتے تھے[3] لیکن ان کی وفات کے بعد نہیں،

وسیلۂ اموات کی ممانعت قطعی اب ہم دوسرے امر کو لیتے ہیں، یعنی زندوں اور مردوں دونوں سے استغاثہ اور طلب فریاد کی حرمت اور اموات کے وسیلہ کی قطعی طور پر ممانعت۔

جہاں تک غیر اللہ سے استغاثہ کا تعلق ہے وہ مطلق طور پر ممنوع ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ طبرانی نے اپنی معجم کبیر میں روایت کی ہے کہ ایک منافق مسلمانوں کو ایذا دیا کرتا تھا حضرت ابوبکرؓ نے کہا، آؤ، ہم رسول اللہ سے اس منافق کی حرکتوں کی فریاد کرینگے۔ آپ نے فرمایا، انہ لا یستغاث بی و انما یستغاث باللہ (مجھ سے نہیں خدا سے)[4]

---

[1] صحیح بخاری باب سوال الناس الامام الاستسقاء اذا قحطوا (ع-ح)

[2] قاعدہ جلیلہ ص ۱۲۰-۱۲۱ -

[3] اس جگہ حضرت امامؒ نے صحیح بخاری وغیرہ سے چند ایسے واقعات ذکر کیے ہیں جنہیں اصل کتاب میں دیکھ لیا جا سکتا ہے (ع-ح)

[4] قاعدہ جلیلہ ص ۱۱۳ طبع المنار ۱۳۴۵ھ

اسی طرح ہر وہ چیز جو انسان کی مقدرت سے باہر ہو، اس کے بارے میں خدا کے بجائے کسی نبی یا ولی سے مدد مانگنا جائز نہیں۔ چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"جس امر پر انسان قدرت نہیں رکھتا، اسے خدا کے سوا کسی اور سے طلب نہیں کرنا چاہیے۔ نہ ملائکہ سے نہ انبیاء سے، نہ کسی اور سے، نہ خدا کے سوا کسی اور سے یہ کہنا چاہیے۔ "میری مغفرت کر"۔ "ہم پر بارش برسا دے" "ہم کافروں پر ہمیں غلبہ عطا کر"، "ہمارے قلوب کو راہ ہدایت دکھا"

لیکن انسان کے بس کی جو چیزیں ہیں وہ ان امور سے خارج ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اِذْ تَسْتَغِيْثُوْنَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ (الانفال)، یعنی جب تم اپنے رب سے فریاد کر رہے تھے تو اس نے قبول کر لیا ـــ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا تھی اَللّٰهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ وَاِلَيْكَ الْمُشْتَكٰى وَاِلَيْكَ الْمُسْتَعَانُ وَبِكَ الْمُسْتَغَاثُ وَعَلَيْكَ التُّكْلَانُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِكَ (اے اللہ تیرے لیے ہے سب تعریف، تیری طرف ہیں ہماری شکایتیں، تجھ ہی سے مدد لی جاتی ہے، تجھ ہی سے فریاد ہے، تجھ ہی پر توکل و اعتماد ہے، ہر نقصان سے بچاؤ اور ہر فائدے کا حصول تیری ہی مدد کے ساتھ ہے)۔

ابو یزید بسطامیؒ[1] فرماتے ہیں "مخلوق کا مخلوق سے مدد مانگنا یعنی استغاثہ کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کوئی ڈوبتا ہوا کسی ڈوبتے ہوئے سے طالب فریاد ہو۔ ابو عبداللہ قرشیؒ[2] کہتے ہیں مخلوق کا مخلوق سے استغاثہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی قیدی کسی قیدی سے اعانت کی درخواست کرے۔[3]"

فوت شدگان سے حصولِ تقربِ الٰہی؟

جو انبیاء و صالحین اس دنیا سے جا چکے ہیں ان کے توسل سے یا ان سے دعا کرانے سے تقرب الٰہی حاصل کرنے کی کوشش کرنا کیا جائز ہے؟ امام ابن تیمیہؒ اسے درست اور جائز نہیں سمجھتے، اس لیے کہ تقرب الٰہی انبیاء و صالحین کی اتباع اور ان کے راستے پر چل کر حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان سے استغاثہ کرے یا ان سے دعا کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ شرک کی ایک صورت

---

[1] طیفور بن عیسیٰ، ابو یزید بسطامی مشہور بزرگ اور صوفی ۲۶۱ھ میں وفات پائی (رسالہ قشیریہ ص ۱۴) (ن، ح)

[2]

[3] قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلہ ص ۱۳۱۔

ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم انبیاء اور صالحین سے ان کی موت کے بعد کچھ مانگیں، اگرچہ وہ اپنی قبروں میں زندہ[1] ہیں اور اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ زندوں کے لیے دعائیں کرتے ہیں، جیسا کہ بعض ایسے آثار موجود بھی[2] ہیں۔ لیکن کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ان سے کچھ طلب کرے اور سلف میں سے کسی نے ایسا نہیں کیا، کیونکہ یہ شرک کا اور غیر خدا کی عبادت کا ایک ذریعہ ہے۔ البتہ ان میں سے کسی کی زندگی میں ان سے مانگا جا سکتا ہے کیونکہ ایسا کرنے سے شرک کا خدشہ نہیں ہے[3]!"

نذر حرام

جب شرک کے اندیشے سے اس دنیا سے گزرے ہوئے انبیاء تک سے کچھ مانگنا ممنوع ہے، پھر قبروں پر جا کر نذر ماننا یا قبروں والوں کی نذر ماننا یا وہاں کے تکیہ داروں سے نذر مانگنا نذر حرام اور باطل ہے۔ یہ اس نذر کے مشابہ ہے جو بتوں سے مانگی جاتی ہے، تیل کا چڑھاوا ہو یا کسی دوسری چیز کا! اگر کوئی شخص ایسے ہی حرام نذر مان بھی لے تو اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ جو کچھ نذر مانے اس کو کسی مناسب اور جائز جگہ صرف کرے، مثلاً روغن زیتون مساجد کی روشنی میں اور نفقہ مسلمان فقراء میں، گو وہ شیخ کے عزیز کیوں نہ ہوں، صرف کیا جا سکتا ہے۔

امام صاحب رح فرماتے ہیں:

"جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ قبروں پر جا کر نذر ماننا فائدہ بخش ہے یا اس کا کچھ پھل ملتا ہے وہ گمراہ اور جاہل ہے!"

پھر فرماتے ہیں:

"جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ نذر سے اللہ کے ہاں اس کی ضروریات کے دروازے کھل جائیں گے نذر سے مصیبت دور ہو جاتی ہے، رزق جاری ہو جاتا ہے، شہر دشمن سے یا مصیبت سے محفوظ ہو جاتے گا، وہ کافر ہے، مشرک ہے، اس کا قتل واجب ہے[3]۔"

ہمارے خیال میں امام صاحب رح اگر کفر کا فتویٰ دینے کے بجائے، نذر ماننے والے کو صرف گمراہ قرار دینے پر اکتفا کرتے تو نہ یہ زیادتی ہوتی، نہ غلو، لیکن کفر کا فتویٰ میرے نزدیک غلو کا نتیجہ ہے، بہرحال

---

[1] یعنی برزخی زندگی۔ (ع۔ ح) [2] قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلہ ص ۱۳۱

[3] رسالہ اہل الصفہ در مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۵۵ ج ۱ طبع المنار مصر ۱۳۲۱ھ (ع۔ ح)

جدال اور مناظروں کی تیزی سے پیدا ہو گیا[1]۔

قبورِ صالحین کی زیارت

اب ہم تیسرے امر یعنی زیارتِ قبور انبیاء و صالحین کو لیتے ہیں۔ مسئلہ استغاثہ بہ رسولؐ اور مسئلہ زیرِ بحث، ان دونوں کی وجہ سے شور و غوغا کا وہ

---

[1] امام صاحب نے اس عبارت کے بعد اس فتویٰ پر قرآن و حدیث سے مضبوط دلائل دیئے ہیں، ان کو دیکھتے ہوئے مصنف کی اس رائے سے اتفاق مشکل ہے کہ اس کا سبب جدال کی تیزی ہے۔ (ع، ح)

[2] زیارتِ قبور کا مسئلہ حسبِ اعتراف مصنف بڑا اہم ہے اور جس کو نازک بھی بنا دیا گیا ہے یہی وہ مسئلہ ہے جس کی آڑ لیکر فقہاء زمانہ نے شور اٹھایا اور امام صاحبؒ کو جیل پہنچایا تھا۔ بنابریں امام صاحبؒ نے اپنی متعدد تحریروں میں اس پر بڑی مدلل گفتگو فرمائی ہے اور کوئی پہلو تشنہ نہیں چھوڑا، دو مستقل اور زوردار کتابیں لکھی ہیں جو حال ہی میں یکجا طبع ہو گئی ہیں، الجواب الباہر لمن سأل عن ولاة الامر عما افتی بہ فی زیارة المقابر، الرد علی الاخنائی — اقتضاء الصراط المستقیم (ص ۱۵۰-۱۹۴) میں بھی یہ مبحث مستقل کتاب کی حیثیت رکھتا ہے۔ امام صاحب کے شاگرد رشید حافظ محمد بن عبد الہادی المتوفی ۷۴۴ھ کی کتاب الصارم المنکی فی الرد علی السبکی اس موضوع پر کافی و وافی اور معرکۃ الآرا کتاب ہے۔ ان کے علاوہ جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین (ص ۳۱۵-۳۲۵) للعلامۃ خیر الدین نعمان بن محمود الآلوسی البغدادی الحنفیؒ المتوفی ۱۳۱۷ھ، اور غایۃ الامانی فی الرد علی النبہانی (ص ۱۱۳-۱۹۶ ج ۱) للعلامۃ ابو المعالی الشافعی السلامی، میں اس مبحث پر سیر حاصل مباحث موجود ہیں۔

جناب مصنف چونکہ اس مسئلہ میں امام صاحبؒ کے مسلک کی پوری وضاحت نہیں کر پاتے اور خود ان کی مخالف سمت اختیار کی، اس لیے کوئی رائے قائم کرنے سے قبل مندرجہ بالا کتابوں سے مسئلہ کے مالہٗ و ماعلیہ کی واقفیت حاصل کرنا مناسب ہوگا۔ تاہم بنیادی طور پر چند باتیں ذہن میں رکھ لینے کی ہیں۔

(۱) امام ابن تیمیہؒ کو کسی بھی قبر کی زیارت سے ہرگز انکار نہیں، زیارة القبور جائزة فی الجملة (اقتضاء الصراط ص ۱۵۷) البتہ وہ زور دیتے ہیں کہ زیارت کا طریقہ شرعی ہو، بدعی نہ ہو جس کی تفصیل انہوں نے متعدد جگہ اچھی طرح سے کر دی ہے۔ (مثلاً رسالہ مناسک حج وغیرہ)

(۲) امام صاحبؒ کی تحقیق یہ ہے کہ زیارت گاہ ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کی قبور میں شریعت میں کوئی امتیاز نہیں روا رکھا گیا، البتہ حقوق کے مدارج ضرور رکھے گئے ہیں کلما کان المیت افضل کان حقه اوکد (اقتضاء ص ۱۵۶)

(۳) امام صاحبؒ اور دوسرے فقہاء میں اختلاف نفس زیارت میں نہیں بلکہ زیارتِ قبور کے لیے سفر و اہتمامِ سفر میں ہے، امام صاحبؒ کو حدیث لا تشد الرحال الخ اور تعاملِ صحابہؓ و سلف کے رو سے اہتمام سفر برائے قبور میں

(باقی بر صفحہ ۵۰۱)

طوفان اٹھا جس نے آخر میں حکومتی حلقوں کے جزوی تعاون کو بھی امام صاحبؒ سے چھین لیا۔ دعوتِ توحید خالص کے اس میدان میں آپ اکیلے سب طوفانوں کا مقابلہ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ آپ کو جیل کی زنجیروں میں جکڑ دیا گیا۔ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اگر قبروں کی زیارت نصیحت حاصل کرنے کے لیے کی جاتے تو جائز ہے، بلکہ مستحسن ہے، اس لیے کہ اس میں عبرت حاصل ہوتی ہے، لیکن اگر مقصد یہ ہو کہ کسی مردِ صالح یا نبی صادق کی قبر کی زیارت کی جاتے تو یہ جائز نہیں۔ امام صاحبؒ کے اس قول کی امام غزالیؒ اور ابن قدامہ المقدسی مخالفت کرتے ہیں اور دلیل یہ لاتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فزوروا القبور — قبروں کی زیارت کرو۔

زیارتِ قبور کو امام ابنِ تیمیہؒ جو ناجائز سمجھتے ہیں اس کی وجہ بھی وہی ہے جو وفات پاتے ہوئے بزرگوں سے دعا کی ہے، یعنی یہ راستہ بت پرستی اور شرک کی طرف جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے کہ ان کی تربت کو عبادت گاہ بنا لیا جاتے۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ اپنے مرض الموت میں آپؐ نے فرمایا:

لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا — یہود و نصاریٰ پر خدا کی لعنت ہو جنہوں نے اپنے

(بقیہ صفحہ ۵۰۰) کلام ہے، زیارت میں نہیں، یہ غلط مبحث ہے کہ ان کے انکار سفر برائے قبور کو زیارت قبور صالحین کا انکار قرار دے لیا جائے جیسا کہ علامہ نعمان حنفیؒ لکھتے ہیں: اعمال مطی والسفر الی زیارة القبور مسئلة و زیارتها من غیر سفر مسئلة اخرى ومن خلط هذه المسئلة بهذه المسئلة وجعلهما واحدة وحكم عليهما بحكم واحد فقد حرم التوفيق (جلاء العينين ص ۲۲۰)۔ (ع، ح)

[1] یعنی جب اس نبی یا بزرگ کی زیارت قبر اس غرض سے کی جائے کہ وہاں دعا زیادہ قبول ہوتی ہے یا اسی قسم کی کوئی دوسری فاسد غرض۔ او يقصد الدعاء عند قبره لظن القاصد ان ذالك اجوب للدعاء (التوسل ص ۱۰۲ و اقتضاء الصراط ص ۱۶۰-۱۶۲)۔ (ع-ح)

[2] مجوزین سفر برائے زیارتِ قبور کے تمسکات پر امام صاحبؒ نے کئی جگہ احسن طریقے سے کلام کیا ہے، الرد علی الاخنائی، الجواب الباہر تو خاص اسی موضوع پر سیر حاصل مباحث کی حامل کتابیں ہیں (ع، ح)

[3] امام صاحبؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ امرِ زیارت جوازِ سفر کو مستلزم نہیں فالامر بمطلق الزيارة... لا يستلزم السفر الى ذالك لا لاستحبابه ولا اباحته الخ (الرد علی الاخنائی ص ۱۲۲) لكن تنازع القبور بالزيارة الشرعية من كان قريبا من اجاز بها (رسالہ مناسک الحج ص ۳۹۴) یعنی مقامی قبروں یا راستے میں آجانے والی قبور کی زیارت حدیث جواز کی رُو سے مشروع ہے لیکن دور کی قبور حدیث لا تشد الرحال الخ کے عموم میں داخل ہیں، اس طرح دونوں صورتیں ممنوع ٹھہریں ... (ع ح)

قبور انبیائہم مساجد ۔ انبیاء کی قبروں کو عبادت گاہ بنالیا۔

اور اسی لیے صحابہ کرامؓ نے آپ کو حجرۂ حضرت عائشہؓ میں دفن کیا کہ آپ کی تربت عبادت کدہ یا زیارت گاہ نہ بن جاتے۔ اور یہ کہ روضۂ نبویہ، مسجد نبوی سے ولید بن عبدالملک کے عہد حکومت تک الگ رہا۔ کوئی شخص اس کے اندر نہیں جاتا تھا، نہ تربت رسولؐ کو کوئی شخص ہاتھ لگاتا تھا، نہ وہاں کوئی شخص دعا مانگا کرتا تھا[1]۔ سلف کا یہ معمول تھا کہ بعد وفات جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجتے تھے اور دعا کا ارادہ کرتے تھے تو رخ، قبلہ کی طرف کر لیتے تھے[2]، قبر مبارک کی طرف نہیں کرتے تھے[3]۔ ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ آں حضرتؐ کی تربت مبارک میں نہ ہاتھ لگانا چاہیے نہ اسے چومنا چاہیے[4]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اللھم لا تجعل قبری وثنا یعبد، اشتد غضب اللہ علی قوما تخذوا قبور انبیاءھم مساجد[5]۔

اے اللہ میری قبر کو بت نہ بنا دینا جس کی پوجا شروع ہو جائے۔ ان لوگوں پر خدا کا غضب شدید نازل ہوگا جنھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو عبادت گاہ بنالیا۔

اور یہ ساری باتیں عقیدۂ توحید کی حفاظت کے لیے تھیں، کیونکہ قبروں کو عبادت گاہ بنا لینا اسباب شرک میں سے ہے۔

زیارتِ تربتِ نبوی (علی صاحبہا الف الف صلوٰۃ وسلام) غرض امام ابن تیمیہؒ کا مسلک یہ ہے کہ وہ صالحین و انبیاء کی قبروں کی زیارت جائز نہیں سمجھتے[6]۔ نہ زیارتِ قبور کے ارادہ سے سفر کو جائز خیال کرتے ہیں اور عمومی حکم سے تربتِ نبوی کو بھی مستثنیٰ نہیں کرتے، بلکہ اسے اس عموم میں داخل کرتے ہیں۔ اس مسئلہ میں خصوصیت کے ساتھ انھوں نے کھل کر بحث

---

[1] اور نماز اور دعا سب کچھ مسجد نبوی میں ہوا کرتا تھا۔ بل هذا جمیعه انما یفعلونه فی المسجد (فتاوی ابن تیمیہؒ ص ج ۱، ع ح)

[2] یعنی اپنے لیے دعا کرنی ہو تو رخ قبلہ کی طرف کرتے تھے۔ وکان الصحابة اذا اراد احدهم ان یدعو لنفسه استقبل القبلة ودعا لنفسه لا یقصدون الدعاء عند الحجرة ولا یدخل احدهم الی القبر السلام علیه الخ (غایة الامانی ص ۱۲۷ ج بحوالہ الجواب الباہر) (ع ح)

[3] مجموعة الفتاوی للامام ابن تیمیہؒ (ص ۱۲۱ ج ۱) الرد علی الاخنائی ص ۲۹۹) وغیرہ (ع ح)

[4] العقود الدریہ ص ۳۳۵۔ [5] موطا امام مالک باب جامع الصلوٰۃ و مسند امام احمد (ع ح)

[6] صرف سفر کو ورنہ نفس زیارت کو جائز کہتے ہیں (ع ح)

کی ہے، اور مندرجہ ذیل صحیح حدیث کو دلیل میں پیش کیا ہے[1]:

لا تشد الرحال الا الی ثلثة مساجد المسجد الحرام و مسجدی هذا. والمسجد الاقصیٰ (صحیحین)	تقربی سفر[2] صرف تین مساجد کی زیارت کے لیے کیا جا سکتا ہے، مسجد حرام، مسجد نبوی، اور مسجد اقصیٰ!

مذکورہ حدیث سے صراحت کے ساتھ یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ان تین مساجد کے لیے تقربی سفر کا ارادہ کرنا مستحب ہے۔ ان تین کے سوا کسی اور جگہ "زیارت" کے لیے سفر کرنا منع ہے علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اللهم لا تجعل قبری وثنا یُعبَد فرما کر اپنی قبر کو موضع تقدیس قرار دیئے جانے سے پناہ طلب فرمائی۔

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ حدیث زیر بحث کو اپنے عموم پر سب سے پہلے صحابہؓ نے رکھا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت ابوہریرہؓ کے اقوال اور باقی صحابہؓ کے عمل موجود ہیں۔ ان الصحابة کابی سعید الخدریؓ وعبد اللہ بن عمرؓ وبصرة ابی هریرة فهموا من الحدیث شموله لغیر المساجد وفهموا منه النهی (الرد علی الاخنائی ص ۲۷۶ - ۲۷۷)۔ ان الصحابة فی خلافة ابی بکر و عمر و عثمان وعلی ومن بعدهم الی انقراض عصرهم لم یسافر احد منهم الی قبر نبی ولا رجل صالح (غایة الامانی ص ۱۱۹ ج ۱ بحواله الجواب الباهر) سائر الصحابة مثل معاذ وابی عبیدة وعبادة بن الصامت وابی الدرداء وغیرهم لم یعرف عن احد منهم انه سافر لقبر من القبور (الصارم المنکی ص ۱۸) الرد علی الاخنائی ص ۲۳۱) امام صاحبؒ تسلیم کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء میں اختلاف ضرور ہے۔ لیکن ان کے نزدیک محققین علماء کا عمل و فتویٰ اسی حدیث کے مطابق ہے (قد اختلف اصحابنا وغیرهم هل یجوز السفر لزیارتها علی قولین احدهما لا یجوز وهذا قول ابن بطة وابن عقیل وغیرهما والثانی انه یجوز السفر الیها۔ قاله طائفة من المتاخرین وما علمته عن احد من المتقدمین اھ ملخصًا (اقتضاء الصراط ص ۱۵۸) حضرت امام مالکؒ، جمہور مالکیہ، قاضی عیاضؒ، امام جوینی شافعیؒ وغیرہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث کی رو سے مساجد ثلاثہ کے سوا کسی جگہ کے لیے تقربی سفر ناجائز ہے (الرد علی الاخنائی ص ۲۶۲ و ۲۸۸)۔ ہمارے قریبی دور کے علماء صوفیاء کی مرجع شخصیت شاہ ولی اللہ دہلوی (متوفی ۱۱۷۶ھ) نے بھی حدیث زیر بحث کے سلسلے میں یہی مسلک اختیار کیا ہے (مسوی شرح موطا ص ۳، طبع مکہ مکرمہ، حجة اللہ البالغة ص ۱۹۲ ج ۱۔ جلاء العینین ص ۳۱۷)۔ بقدر ضرورت یہ تفصیل دے دی گئی تاکہ معلوم ہو سکے کہ یہ مسئلہ ابن تیمیہؒ کے تفردات سے نہیں ہے۔ (ع۔ح)

[2] یعنی کسی مخصوص جگہ کا سفر اس جگہ کی خصوصی فضیلت کی بنا پر۔ (ع۔ح)

پس جب تقرب الی اللہ کے خیال سے عام طور پر مجرد زیارت قبور منع ہے[1] تو پھر آنحضرتؐ کی تربت کی زیارت اس اصول پر تو خصوصیت کے ساتھ ممنوع ہونی چاہیے[2]۔

امام صاحبؒ کا یہ مسلک اور جمہور فقہاء

امام ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کی جمہور معاصرین کی طرف سے سخت مخالفت ہوئی، بلکہ جمہور[3] کے بہت بڑے گروہ کی طرف سے آج تک مخالفت کا سلسلہ جاری ہے[4]۔ اور جس کی دلیل کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب یہ روایت بیان کی جاتی ہے:

---

[1] کہ کسی خاص قبر پر جانا تقرب الٰہی کا موجب ہے۔ یا سفر کر کے جانا۔ تفصیل اوپر گذری۔ (ع-ح)

[2] امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی صحابیؓ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر انور کی زیارت کی غرض سے سفر کر کے تشریف لانا تاریخ میں ثابت نہیں ولم یکن احد من الصحابۃ یسافر الی المدینۃ لاجل قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم بل کانوا یاتون فیصلون فی مسجدہ ویسلمون علیہ فی الصلوٰۃ الخ (غایۃ الامانی ص ۱۱۸ بحوالہ الجواب الباہر)۔ اس سلسلے میں جو بعض حکایتیں روایت کی جاتی ہیں وہ میزانِ نقد پران کے نزدیک پوری نہیں اتر سکیں۔! (ع، ح)

[3] امام ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ ہے کہ "یہ جمہور صرف متاخرین فقہاء ہیں" یعنی جن کا مسلک دلائل سے زیادہ جذبات پر مبنی ہے "ائمہ سلف اور متقدمین میں کوئی ان متاخرین کا ہم نوا نہیں" عبارت اوپر گزر چکی ہے۔ (ع-ح)

[4] امام صاحبؒ کا مخالف گروہ ان کے مسلک کو غالباً سمجھ نہیں پایا۔

(۱) زیارتِ قبور کا جو سادہ شرعی طریق ہے، اس طریقے سے قبر اطہر نبوی علیٰ صاحبہا الف الف صلوٰۃ وسلام کی زیارت کے استحباب کے وہ قائل ہیں۔ یہ الزام ان پر ان کی زندگی میں بھی لگایا گیا تھا کہ وہ قبر نبویؐ کی زیارت کے منکر ہیں۔ انہوں نے اس کے جواب میں اعلان کیا تھا کہ وہ زیارتِ قبر اطہر کے قائل ہیں: یذکر زیارۃ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل مسجدہ والادب فی ذلک (الرد علی الاخنائی ص ۱۸) واما من کان قصدہ السفر الی مسجدہ وقبرہ معا فھذا قد قصد مستحبا مشروعا بالاجماع (ر، الیضا ص ۲۲)۔ الجواب الباہر (ص ۱۴-۱۵) میں لکھا: قد ذکرت فیما کتبت من المناسك ان السفر الی مسجدہ وزیارۃ قبرہ ... عمل صالح مستحب وقد ذکرت السنۃ فی ذلک وکیف یسلم علیہ اھ۔

(۲) شدّ رحال مضمون والی حدیث اور تعامل صحابہ وسلف کے پیش نظر ان کی بحث کا دارومدار اہتمام سفر کے جواز وعدمِ جواز پر ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ دہلوی نے ان کے مسلک کو خوب سمجھا اور ایک مکتوب

(باقی بر صفحہ ۵۰۵)

اذا سألتم الله فاسئلوه بجاهی فان جاهی عند الله عظیم۔

نیز یہ روایت بھی ہے،

من زارنی بعد مماتی فکانما زارنی فی حیاتی

لیکن پہلی حدیث کے بارے میں ابن تیمیہؒ کہتے ہیں۔

"یہ روایت سراسر جھوٹی ہے، نہ کسی مستند و قابلِ اعتماد کتاب میں آئی ہے، نہ کسی عالم حدیث نے اس کا ذکر کیا ہے، حالانکہ یہ واقعہ ہے کہ خدا کی بارگاہ میں آں حضرتؐ کا درجہ

(بقیہ حاشیہ) میں لکھا: انہ (یعنی الامام ابن تیمیۃؒ) لم یمنع الزیارۃ مطلقا بل منع السفر للزیارۃ بحدیث لاتشد الرحال و بحدیث لاتتخذ وا قبری عیدا (جلاء العینین ص ۳۱۷)

(۳) ان کے نزدیک قبر شریف نبویؐ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینًا و تشریعًا بعض امتیاز حاصل ہیں جس کو پوری شرح و بسط کے ساتھ انہوں نے الرد علی الاخنائی، اور الجواب الباہر وغیرہ میں بیان فرمایا ہے۔

(۴) امام صاحبؒ اور فقہاء کے نظریات اور دلائل و متمسکات میں جیسا کچھ بھی اختلاف ہو مگر مدینہ منورہ پہنچنے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں، فقہاء حضرات کہتے چلے آرہے ہیں کہ قبرِ انور کی زیارت کے ارادے سے مدینہ منورہ کا سفر کرنا چاہیے، زیارتِ مسجد نبوی کو یہ لوگ ثانوی حیثیت دیتے ہیں کہ قبرِ انور پہ پہنچ کر مسجد نبویؐ کی زیارت خود بخود ہو جاتے گی۔ ظن من ظن ان السفر المشروع ھو لمجرد القبر لا لاجل المسجد وان المسجد یدخل ضمنًا وتبعًا فی السفر (الرد علی الاخنائی ص ۱۰) لیکن شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ حدیث لاتشد الرحال الخ، تعامل سلف اور امام مالکؒ کے فتاویٰ کی روشنی میں زیارتِ مسجد نبوی کو اولین حیثیت دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سفر تو کیا جائے مسجد نبوی کی زیارت اور اس میں نماز پڑھنے کی نیت سے، پھر وہاں پہنچ کر شرعی طریقہ کے مطابق قبرِ اطہر کی زیارت کا ثواب بھی حاصل کرنا چاہیے۔ اس طرزِ عمل سے ان کے نزدیک سب احادیث پر عمل ہو جاتا ہے اور کسی حدیث کی مخالفت کا خدشہ نہیں رہتا۔ پھر ان مفاسد کے رخنے بند ہو جاتے ہیں جن کا خطرہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انبیاء و صالحین خصوصًا اپنی تربت انور کے سلسلے میں محسوس فرمایا تھا۔ چنانچہ مصنف نے بھی بعض کا ذکر کیا ہے۔ بخلاف فقہائے کرام کے اندازِ فکر کے کہ اس میں حدیث شدِ رحال پر عمل ترک ہوا جاتا ہے اور جن خرابیوں سے بچنے کے لیے امت کو تنبیہ فرمائی گئی تھی ان بدعات کے دروازے کھل گئے ——!

اس وضاحت کے بعد یہ اختلاف زیادہ اور سنگین نہیں رہتا —— واللہ یقول الحق وھو یھدی السبیل۔ (ع۔ح)

اور مرتبہ تمام انبیاء اور مرسلین سے اعظم و اکبر ہے[1] ؟

دوسری روایت کے بارے میں امام صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں:

"یہ حدیث سخت کمزور ہے۔ اس کا کذب اس طرح ظاہر ہے کہ واضح طور پر دین اسلام کے خلاف ہے، کیونکہ آپؐ کی زندگی میں جس نے آپؐ کی زیارت کی وہ بشرطِ ایمان صحابی بھی تھا، خاص طور پر اگر وہ مہاجرین مجاہدین میں سے ہو۔ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ لا تسبوا اصحابی فوالذی نفسی بیدہ لو انفق احدکم مثل احد ذھبا ما بلغ مد احدھم ولا نصیفہ (مشکوٰۃ) یعنی میرے اصحاب کو بُرا نہ کہو، اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، اگر تم میں سے کوئی کوہِ اُحد کے برابر سونا خرچ کر دے تو بھی وہ ان کے برابر کیا نصف درجہ تک بھی نہ پہنچ سکے گا[2] ؟

اس طرح امام صاحبؒ بڑی سختی اور شدت کے ساتھ مخالفین کا رد کرتے ہیں اور اقوال ائمۂ اربعہ سے اس امر پہ استشہاد کرتے ہیں۔ مثلاً اس مسئلہ پہ ان کے اجماع سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر کو مس کرنا جائز نہیں ہے۔

مسلک ابن تیمیہؒ ہماری نظر میں امام ابن تیمیہؒ کے اس مسلک کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ عبادت میں صرف خدا تعالیٰ کی یکتائی برقرار رکھنی چاہیے اور وثنیت (بت پرستی) اور اس کے جملہ ذرائع سے دور رہنا چاہیے اور قبروں سے خصوصاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تربت سے۔ قبر پرستوں کے ایسے معاملے بت پرستی کے راستے کھول دیتے ہیں۔

جہاں تک عموماً زیارتِ قبورِ صالحین کا تعلق ہے ہمارا میلان امام صاحبؒ کی رائے کی طرف ہے، لیکن جہاں تک زیارتِ قبرِ نبیؐ کا تعلق ہے، ہمیں امام صاحبؒ کی رائے سے پورا پورا اختلاف ہے، اس لیے کہ امام صاحبؒ نے اپنے قول کی بنیاد وثنیت (بت پرستی) پر رکھی ہے۔ اگر ان کا مقصد اس سے یہ ہے کہ تربتِ رسولؐ کی زیارت بذاتہ اور بجائے خود ایک قسم کی وثنیت ہے تو یہ بڑی عجیب بات ہے[3]۔ زیارتِ قبرِ نبیؐ کے بارے میں اگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ وثنیت ہے تو اس سے زیادہ صحیح طور پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ وحدانیت خالص ہے، کیونکہ قبرِ نبیؐ کی زیارت

---

[1] قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلہ، ص ۱۲۴ [2] ایضاً ص ۹۶

[3] یہ مفروضہ باطل ہے۔ امام ابن تیمیہؒ ہرگز اس کے قائل نہیں۔ (ع - ح)

حقیقتِ وحدانیت کا شعور پیدا کرتی ہے اور اس کے معنیٰ کی تقدیس کا جذبہ ابھارتی ہے[1]، کیونکہ رسل سے جو تقدیس وابستہ ہوتی ہے وہ ان کی فکر و ہدایت پر مبنی ہوتی ہے۔ پس محمدؐ کی تقدیس ان معانی کی تقدیس ہے جن کی طرف آپؐ نے دعوت دی، جن پر آپؐ نے لوگوں کو ابھارا۔ پھر ایک مسلمان کے بارے میں یہ تصور کس طرح کیا جا سکتا ہے کہ وہ دعوتِ محمدیہ کی حقیقت یہ سمجھے کہ وہ کسی درجہ میں بھی بت پرستی کا ذریعہ بن سکتی ہے؟ روضۂ مبارک کے سامنے جا کر تو وہ سبق حاصل کرے گا، اور آپؐ کی بصیرت سے دیکھنے کی کوشش کرے گا۔[2]

اور اگر ابن تیمیہؒ کو یہ اندیشہ ہے کہ جیسے جیسے زمانہ گزرتا جائے گا اس طرح وثنیت سے قرب پیدا ہوتا جائے گا تو یہ بالکل بے بنیاد اندیشہ ہے، کیونکہ آج ہمارے زمانہ تک برابر اور مسلسل لوگ قبرِ رسولؐ کی زیارت کرتے چلے آرہے ہیں لیکن آج تک ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ کسی نے آپؐ کی قبرِ مبارک کی عبادت شروع کر دی ہو یا اسے بُت بنا کر پوجنے لگا ہو، ہاں یہ ضرور ہے کہ عوام کے ایک طبقہ نے افراط سے کام لیا، یعنی آپؐ کے مرتبہ کا توسل ڈھونڈا یا آپؐ کی شفاعت کا واسطہ دے کر کوئی دعا مانگی لیکن یہ بُت پرستی تو نہیں ہے۔ جو جاہل ایسی حرکتیں کرتے ہیں انہیں سمجھا بجھا کر

---

[1] اس پر نصِ شرعی یا کم از کم کسی صحابی کے ارشاد کی ضرورت تھی جس کا ملنا مشکل ہے۔ (ع۔ح)

[2] یہی دلچسپ تقریر تھوڑے تغیر کے ساتھ زیارتِ قبورِ صالحین کے بارے میں بھی کی جا سکتی ہے جس میں مصنف امام ابن تیمیہؒ سے موافقت کر رہے ہیں۔ جہاں تک امام صاحبؒ کا تعلق ہے ان کا اصول یہ ہے کہ اس نوعیت کے مسائل میں اصل شئے مصالح و مضار کی پیمائش نہیں بلکہ نص کی متابعت ہے۔ اگر کسی کی سمجھ میں کوئی مصلحت و مفسدہ نہیں آتا تو اس کو ظاہر نصوص کے مطابق چلنا چاہیے من لم تكن له بصيرة يدرك بها الفساد الناشئ من الصلوة عندها (يعني عند القبور) فيكفيه ان يقلد الرسول صلى الله عليه وسلم ..... وليس على المؤمن ولا له ان يطالب الرسل بتبيين وجوه المصالح والمفاسد وانما عليه طاعتهم۔ قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله الخ (اقتضاء ص ۱۶۱)

جناب مصنف اپنی تائید میں کوئی نص شرعی نہیں لا سکے پھر جو فوائد بیان گناتے گئے ہیں، یہ سب بلکہ اس سے شاید زائد ہی فوائد و منافع امام ابن تیمیہؒ نے زیارتِ مسجدِ نبویؐ کے بیان کیے ہیں۔ (الرد علی الاخنائی) اور عملاً دونوں میں کوئی تخالف ہے بھی نہیں، چنانچہ ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے لیکن امام صاحبؒ کا موقف یہ ہے کہ ان کے مسلک میں مفاسد سے بچاؤ کے ساتھ فائدے حاصل ہو سکتے ہیں اور یہ بات دوسری طرف نہیں۔! (ع۔ح)

راہِ راست پر لایا جاسکتا ہے، اس کا علاج منع زیارت نہیں ہے، تفہیم ہے نہ کہ تکفیر[1] خدائے بزرگ و برتر نے یومِ قیامت تک کے لیے توحید کو محفوظ کر دیا ہے[2]، چنانچہ اپنے آخری ایّام حیات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو خوش خبری سنائی کہ شیطان اس سے مایوس ہوگیا ہے کہ ارضِ عرب میں اس کی پرستش کی جائے گی۔ پھر ابن تیمیہؒ کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ توحید کے بارے میں خدا و رسول کی اس واضح ضمانت کے بعد وہ کسی طرح کا اندیشہ اپنے دل میں لائیں[3]۔

سلف صالح کا مسلک؟ سلف صالح کے آثار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ قبر شریف کی زیارت سے برکت حاصل کیا کرتے تھے[4] اور اس فعل میں نہ انہیں وثنیت کی جھلک نظر آتی تھی، نہ اندیشہ پیدا ہوتا تھا[5]۔ کیا شیخان جلیلان ابو بکرؓ و عمرؓ اس کے حریص نہیں تھے کہ انہیں آں حضرتؐ کے جسم مبارک کے جوار میں دفن کیا جائے؟ اور ان دونوں نے اپنی اس آرزو میں نہ وثنیت دیکھی، نہ اس کا شبہ پایا[6]۔

خود امام ابن تیمیہؒ نے ایسی روایتیں درج کی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جب وہ روضۂ شریف کی طرف سے گزرتے تھے، تو آپ کو سلام کیا کرتے تھے۔ نافع کہتے ہیں ابن عمرؓ قبر مبارک کے پاس سے گزرتے تو سلام کرتے، میں نے سو مرتبہ سے بھی زیادہ انہیں قبرِ مبارک پر آتے اور سلام کرتے دیکھا ہے۔ وہ فرمایا کرتے:

---

[1] امام صاحب نے تفہیم ہی کی ہے، تکفیر نہیں، البتہ طریقۂ تفہیم وہ اختیار کیا ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے (ع،ح)

[2] چنانچہ جوں ہی توحید خالص کو کمزور کرنے والی راہیں پیدا ہونے لگیں، اللہ تعالیٰ نے علماء کرام کی ایک جماعت کو توفیق دی کہ وہ ان راہوں کو بند کرنے کے لیے اپنی مساعی صرف کر دیں جس طرح اپنے وقت میں امام ابن تیمیہؒ سے یہ کام لیا گیا فللہ الحمد (ع،ح)

[3] یہ اندیشہ سب سے پہلے بزرگانِ سلف کو ہوا تھا چنانچہ عبداللہ بن حسنؒ سے مروی ہے جیسا کہ ص ۴۹۰ پر القول الدریہ کے حوالے سے گذر چکا ہے۔ حضرت زین العابدین (علی بن حسینؓ) اور حضرت حسنِ مثنی سے یہ اندیشہ منقول ہے۔ (اقتضاء الصراط ص ۱۵۵)۔ امام ابن تیمیہؒ اس اندیشے میں بھی سلف کے متبع ہیں۔ مصنف نے جو حدیث پیش کی ہے، اس کا صاف معنی یہ ہے کہ ملک عرب میں ایام جاہلیت کی بت پرستی عود نہیں کرے گی۔ پس اس حدیث کو بے محل لایا گیا (ع،ح)

[4] امام ابن تیمیہؒ کو ایسے کسی واضح اثر کے ثبوت میں کلام ہے۔ (ع۔ ح) [5] لیکن بعد زمانے کی جھلک نظر آتی تھی (ع،ح)

[6] امام صاحب کا سوال یہ ہے کہ آیا شیخان جلیلانؓ سے مروجہ طریق زیارت یا سفر برائے زیارت بھی ثابت ہے، اسی میں کلام ہے۔ (ع۔ح)

نبیؐ پر سلام،

ابوبکرؓ پر سلام

والدِ محترمؓ پر سلام،

میں نے یہ بھی دیکھا کہ منبر پر جس جگہ آپؐ تشریف رکھا کرتے تھے وہاں ابن عمرؓ ہاتھ رکھتے پھر اسے اپنے چہرے پر رکھ لیتے۔[1]

ابن وہب کہتے ہیں کہ:

"امام مالکؒ کا قول ہے کہ جو شخص سفر پر جائے یا سفر سے واپس آئے وہ اگر قبر نبیؐ پر ٹھہرے، آپؐ پر درود بھیجے، ابوبکرؓ و عمرؓ کے لیے دعا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کسی نے اس پر سوال کیا کہ مدینہ میں متوطن لوگ نہ تو سفر سے آتے، نہ سفر پر جاتے ہیں لیکن ایک دن میں کئی کئی دفعہ وہ اس طرح کرتے ہیں۔ جمعہ کے دن یا اور کسی دن اکثر وہ ایک مرتبہ یا کئی بار قبر مبارک پر ٹھہرتے ہیں، آپؐ پر سلام کہتے اور آپؐ کے لیے دعا[2] مانگتے ہیں۔ اس کی بابت کیا ارشاد ہے؟، امام مالکؒ نے فرمایا (عوام اہلِ مدینہ) "یہ طرزِ عمل ہمارے شہر کے سمجھدار اصحاب سے ثابت نہیں ہو سکا۔ اس کو ترک کرنا زیادہ مناسب ہے (یاد رہے کہ) اس امت کی اصلاح انہی طریقوں سے وابستہ ہے جن سے پہلی دفعہ وہ درست ہوئی تھی اور صدرِ امت (صحابہؓ و کبار تابعینؒ) سے یہ بات مجھے نہیں معلوم ہو سکی کہ وہ (قبر نبویؐ سے) یہ طرزِ عمل روا رکھتے تھے، لہٰذا سفر سے واپسی پر یا سفر پر جانے کے علاوہ یہ امر ناجائز ہے۔[3]"

ابن تیمیہؒ نے اکثر ائمہ سے یہ روایت بھی کی ہے کہ وہ دعا کے وقت اپنا رُخ قبر شریف کی طرف کر لیا کرتے تھے۔[4]

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ فرطِ محبت کا نتیجہ تھا بطور مسئلہ شرعی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دوسرے صحابہؓ نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے موافقت نہیں کی اور محبت کے اس طریقۂ اظہار پر ان کو معذور سمجھا۔ امام صاحبؒ کو اس کا انکار ہے۔ (ع۔ح)

[2] دعا سے مراد درود شریف ہے۔ (الرد علی الاخنائی ص ۱۶۵۔ کتاب الشفاء از قاضی عیاضؒ ص ۲۲۵ - (ع۔ح)

[3] قاعدہ جلیلہ فی التوسل والوسیلہ، ص ۴۲ بحوالہ کتاب الشفاء ص ۲۳، طبع بریلی (ہند)، ملحوظہ: امام ابن تیمیہؒ نے امام مالکؒ کے اس فتویٰ پر دوسرے کئی مقامات پر مزید بحث کی ہے۔ دیکھیے اقتضاء الصراط ص ۱۷۶، الرد علی الاخنائی ص ۱۳۸ (ع۔ح)

[4] المنقود والدید ص ۲۳۸ —— یاد رہے کہ "دعا" سے مراد درود شریف اور سلام ہے، اپنے لیے دعا کرنا (باقی ص۵۱۰ پر)

مسجدِ نبوی کے فضائل و خصائص پر قیاس؟

رہی حدیث صحیح لاتشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد (کہ سفر تقرّبی تین ہی مسجدوں کی طرف کیا جانا چاہیے) تو یہ حدیث بجائے خود دلیل ہے اس مقام کے شرف و مجد کی، جہاں آپ زندگی میں تشریف فرما رہے اور وفات کے بعد دفن ہوئے، کیونکہ شرف کعبہ (مسجد حرام) یہ ہے کہ وہ بیت اللہ ہے، شرف مسجد اقصیٰ یہ ہے کہ وہ انبیاء سابقین کی مسجد ہے، موضع اسرا ہے، وہیں معراج ہوئی اور شرفِ مسجد محمدی کیا ہے؟ — کیا یہ نہیں کہ وہاں رسول اکرمؐ اقامت رکھتے تھے؟ وہ نورِ نبوتؐ کی جگہ اور ہدایت اسلامی کا سرچشمہ ہے؟ وہاں کے لیے عزم سفر کے معنیٰ یہ ہیں کہ جانے والا موطن وحی منزلِ نبوت، مبعثِ دعوت اور مکان تنزیل کا دیدار کرے۔

اور یہ تمام فضائل و خصائص جو مسجد نبوی کے لیے ثابت ہیں، روضۂ شریف کے لیے بدرجۂ اولیٰ ثابت ہیں[1]

زیارتِ روضۂ رسولؐ کی نوعیتِ برکت

ہم اس معاملہ میں امام ابن تیمیہؒ کے مخالف ہیں کہ وہ حصولِ برکت کے لیے زیارتِ قبرِ رسولؐ اور وہاں دعاء و مناجاۃ کے مخالف ہیں۔

زیارتِ قبرِ رسولؐ سے ہم جس تبرک کے جویا ہیں، نہ وہ عبادت ہے، نہ اس جگہ کی وجہ سے

(بقیہ حاشیہ ص۵۰۶) نہیں، الرد علی الاخنائی (ص ۷۴) میں امام صاحبؒ کہتے ہیں: قال اکثر الائمۃ بل یستقبل القبر عند السلام خاصۃ ولم یقل احد من الائمۃ انہ یستقبل القبر عند الدعاء ای الدعاء الذی یقصدہ لنفسہ۔ صفحہ ۴۹۱ پر بھی یہ آثار گزر چکے ہیں۔ (ع - ح)

[1] مصنف کی تقریر میں دلیل کوئی نہیں۔ سوال روضۂ اطہر کی فضیلت کا نہیں وہ بلاشبہ ہے، امام ابن تیمیہؒ تو بات کرتے ہیں صرف اس کی ہی زیارت کے ارادے سے سفر کرنے کی، جس کو وہ ائمہ سلف کی اقتدا میں حدیث لاتشد الرحال الخ کے عموم کے تحت داخل کرتے ہیں اور لکھتے ہیں: والقول بتحریم السفر الی غیر المساجد الثلاثۃ وان کان قبر نبینا صلی اللہ علیہ وسلم وھو قول مالک وجمہور اصحابہ وکذالک اکثر اصحاب احمد الحدیث عندھم معناہ تحریم السفر الی غیر الثلاثۃ (الرد علی الاخنائی ص ۴۹) کہ یہی قول امام مالکؒ، جمہور مالکیہ اور حنابلہ کا ہے)۔ ایسے ہی انھوں نے دوسرے مقامات پر بھی لکھا ہے۔ اوپر بعض تصریحات گزر چکی ہیں۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف امام صاحبؒ کی رائے سے مخالفت کرتے ہوئے کوئی حدیثی نص لاتے اور

(باقی صفحہ آیندہ)

تقربِ الی اللہ کا ذریعہ ہے۔ تبرک سے مراد ہے تذکر، اعتبار، استبصار[1] یعنی ایک مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ گرامی، آپؐ کی سیرت، ہدایت، غزوات، مجاہدات وغیرہ سے واقف ہے، پھر وہ مدینہ پہنچتا ہے تو کیا وہ یہ محسوس نہیں کرے گا کہ اس جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما ہوا کرتے تھے۔ یہیں سے دعوتِ اسلام کا سلسلہ انہوں نے جاری رکھا تھا۔ یہیں عمل کے خاکے بنتے تھے۔ یہیں امورِ مہمہ پر تدبر کیا جاتا تھا۔ یہیں سے جہاد کے لیے قدم باہر نکالے جاتے تھے۔ کیا ان یادوں میں اعتبار و استبصار، پند و موعظت کا کوئی سبق نہیں ہے؟ کیا یہاں آکر روحانیتِ اسلام کا جذبہ اور زیادہ نہیں ابھر جاتا؟ کیا یہاں پہنچکر آں حضرتؐ کی عبقریت[2] (یعنی مافوق الانسانیت) کا احساس اور زیادہ قوی نہیں ہو جاتا؟ کیا اس

(بقیہ صفحہ ۵۱۰) زیارتِ قبرِ انور کے سلسلے میں تعاملِ سلف ثابت کرتے، جس کا امام صاحبؒ کو شدت سے انکار ہے اور جس کی تردید آسان نہیں۔! (ع، ح)

[1] "تبرک" کی یہ دلچسپ عالمانہ توجیہ ضرور ہے لیکن اسے کاش کہ واقعات اس کی تائید کرتے! قبور صالحین سے انتہا پسندانہ شغف رکھنے والے حضرات کیا روضۂ اقدس کی زیارت تبرک کے اسی مفہوم کے پیشِ نظر کرنے جاتے ہیں؟ بس اسی کو امام ابن تیمیہؒ محلِ نظر قرار دیتے ہیں۔ ان کا مشاہدہ و واقعات اس کی تائید میں نہیں تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کو اس معنی کے "تبرک" سے انکار نہیں، لیکن ان کے نزدیک ایسے تبرک کا حصول مسجدِ نبوی کی زیارت سے بدرجۂ اولیٰ ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے بارے میں "لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ" (آلایہ التوبہ) اور دیگر نصوص وارد ہیں۔ (ملاحظہ ہو الرد علی الاخنائی بالجواب الباہر) اور پھر جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، مدینہ منورہ میں مسجد نبوی پہنچکر زیارتِ روضۂ اقدس کا شرف کون مسلمان نہیں حاصل کرنا چاہتا۔! ع یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے

حضرت عمرؓ کے اتباع کی روشنی میں ہر مسلمان کو یہ دعا کرتے رہنا چاہیے: اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ شَهَادَةً فِي سَبِيلِكَ وَوَفَاةً بِبَلَدِ رَسُولِكَ (موطا امام مالکؒ) عاجز راقم کی بھی بارگاہِ الٰہی میں یہی دعا ہے۔
(امیدوارِ شفاعت، محمد عطاء اللہ حنیف)

[2] بعض مصری اہلِ قلم مستشرقین کی دیکھا دیکھی اس لفظ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بول دیتے ہیں لیکن آپؐ پر "عبقری" کا اطلاق مناسب نہیں جو اسماء و صفات، قرآن و حدیث میں آنحضرتؐ فداہ ابی کے لیے وارد ہیں وہ عبقری کے لفظ سے بہت اعلیٰ و ارفع ہیں۔ لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا (البقرہ) (ع۔ح)

جگہ پر پہنچ کر اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کچھ اور زیادہ نہیں بڑھ جاتی؟ کیا اس مقام پر آکر اللہ کے احکام کی اطاعت کا ولولہ کچھ اور سوا نہیں ہو جاتا؟ جن چیزوں سے خدا نے منع کیا ہے، کیا ان سے رکنے اور باز رہنے کا جذبہ اور زیادہ نہیں اُبھر جاتا؟ اس جذبہ اور ولولہ سے وہی شخص محروم رہ سکتا ہے جو ذکر الٰہی سے روگرداں ہو اور صاحب بصیرت نہ ہو، کیونکہ قبرِ رسولؐ کی زیارت ہی سب سے بڑھ کر ذکر و موعظت، پند و نصیحت، ہدایت و بصیرت کا ذریعہ ہے اور وہاں پہنچکر دعا کرتے وقت قلب میں گداز، عقل میں فروتنی، نفس میں اخلاص اور وجدان میں بیداری کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے، —— کیا اس سے زیادہ بھی بابرکت دعا کوئی ہو سکتی ہے؟

---

[1] حدیث پاک اور تعاملِ سلف سے دلیل اس پر بھی مصنف کوئی نہ لا سکے۔ امام ابن تیمیہؒ نے بکرات و مرات اپنے اس موقف کا اعلان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہیں یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ قبر انور بھی قبولیت دعا کا ایک مقام ہے، نہ صحابہ کرام اور دیگر سلف سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ سکا ہے۔ علاوہ ازیں سوال یہ ہے کہ "دل پذیر تقریر" وجوب یا جوازِ سفر پر کیسے دلیل ہو گئی؟ (ع-ح)

(۴۰)

وحدانیت اور تصوّف

حلول — وحدتِ وجود — اتحاد

اللہ اور اس کی مخلوق کے مابین کیا تعلق ہے؟ اس مسئلہ سے متعلق فکر اسلامی میں وہ افکار بھی داخل ہو گئے ہیں جو متصوفین کے پیدا کیے ہوتے ہیں، اس سلسلہ میں علماء اسلام کا سیدھا سادہ مسلک تو یہ ہے جو مصادرِ دین سے ثابت بھی ہے کہ اللہ اور اس کی مخلوقات کے مابین وہی تعلق ہے جو خالق اور مخلوق میں ایجاد کردہ چیز اور موجد میں ہوتا ہے۔ اللہ واجب الوجود ہے، اس کے مثل کوئی چیز نہیں، مخلوق ممکن الوجود ہے، یعنی نیست سے ہست ہوئی ہے۔

لیکن بعض متصوفہ نے ایسے امور پیدا کر دیئے ہیں جو اس تعلق کو دوسری صورت دے دیتے ہیں۔ چنانچہ یہ لوگ بعض پرانے فلسفیوں سے متاثر ہو کر اس کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص صفاءِ نفس اور صیقلِ روح سے اس کی استعداد پیدا کرے تو خدا اس میں حلول کر لیتا ہے۔ اس سلسلہ میں حسین حلاج کا قول متصوفین کے ذکر میں نقل کر چکے ہیں۔ پھر ابن عربی نمودار ہوئے، انہوں نے وحدت الوجود کا غلغلہ برپا کیا، یعنی موجود ایک ہی ہے، اس کی صورتیں، شکلیں اور مظاہر متعدد ہیں، اس کے بعد ایک اور نظریہ پیدا ہوا، اتحاد، یعنی خالق اور مخلوق، شوق اور محبت کی حیثیت سے ایک ہیں اس محبت کے ذریعہ انسان کی فانی ذات خدا کی باقی ذات میں فنا ہو جاتی ہے جس کا نام متصوفین "محو" رکھتے ہیں یا یوں سمجھیے کہ انسان کو اپنے آپ کا ہوش نہیں رہتا وہ محسوسات سے غائب ہو جاتا ہے جس کو سکر"

سے تعبیر کرتے ہیں یہی وہ حال ہے جو "وحدتِ شہود" سے موسوم ہے، یہ مذہب عمر بن الفارض کے اشعار اور ابن عطاء اللہ الاسکندرانی کی کتاب "الحکم" میں ہے اور یہ آخر الذکر شخص امام صاحبؒ کا ہم عصر ہے جس نے ۷۰۷ھ میں حکومت کے ہاں امام صاحبؒ کی شکایت کی تھی[1]

مسلک متصوفین سے امام صاحبؒ کا اختلاف متصوفین کے اس قسم کے مذاہب سے امام ابن تیمیہؒ سخت مخالف ہیں، اس لیے کہ:

(۱) اسے وہ توحید خالص کے منافی سمجھتے ہیں جیسا کہ انھوں نے شرح و بسط سے بیان کیا ہے

(۲) امام صاحبؒ نے بعض متصوفین کو یہ کہتے دیکھا کہ وہ اپنے لیے ایسے حال تک پہنچنے کا دعویٰ کرتے ہیں جہاں تک رسائی کے بعد تکلیف شرعی ان پر سے ہٹ گئی۔ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں جو شخص اپنے لیے اس طرح کا دعویٰ کرتا ہے وہ گویا احکامِ شرع کو معطل کر دیتا ہے اور شریعت کا ربقہ گلے سے اتار پھینکتا ہے۔

(۳) ایسے لوگوں کو عوام خارقِ عادت کا حال اور اولیاء اللہ سمجھنے لگتے ہیں اور ان کے ذریعہ سے خدا کا تقرب حاصل کرنے کی سعی کرتے ہیں۔

مذہبِ اتحاد امام صاحبؒ نے متصوفین کے ان مذاہب کے خلاف علمِ جہاد بلند کیا اور میدان میں اتر آئے، انہوں نے ان کے اقوال پر سخت گرفت کی، وہ صوفیہ کے ان تمام مختلف مذاہب کو "مذہب اتحاد" سے تعبیر کرتے ہیں، ان کا نام انہوں نے "اتحادیین" رکھا ہے، گویا مذکورۂ بالا امورِ ثلاثہ میں مشترک جو چیز ہے وہ وحدتِ وجود، حلول اور فنا فی اللہ ہے یہی وجہ ہے کہ ان مذاہب ثلاثہ کو وہ "اتحاد" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی مخلوق کا خالق سے اتحاد، دوسرے الفاظ میں خالق اور مخلوق کی وحدت میں، فرق جو کچھ ہے وہ یہ کہ وحدت الوجود کا اتحاد تعدد نہیں رکھتا، یعنی اس میں دوئی نہیں ہے، من و تو کا فرق نہیں ہے، اور دوسرے دونوں مذاہب میں خالق و مخلوق میں "اتحاد" ہے مگر اپنی اپنی اصطلاح میں دوئی کے ساتھ، چنانچہ فرماتے ہیں،

"جو شخص بھی ان متصوفین کا قول تسلیم کر لیتا ہے یا تو وہ جاہل ہے یا ظالم ہے، جو اپنی برتری کے لیے خدا کی زمین پر فتنہ و فساد برپا کرنا چاہتا ہے یا دونوں اوصاف کا جامع ہے"[2]

---

[1] مناسب تفصیل "تصوف امام ابن تیمیہ کے عہد میں" کے عنوان میں گزر چکی ہے۔ (ع-ح)

[2] رسالہ حقیقۃ مذہب الاتحادیین وحدۃ الوجود (مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۵۰۔ القسم الثانی)

ان مذاہب متصوفین کے رد میں امام صاحبؒ اسے کافی خیال کرتے ہیں کہ ان کا جو اصل تصور ہے اسے واضح کر دیں، کیونکہ وہ ان کی فساد انگیزی کا بجائے خود واضح بیان ہے اور اس کے بعد ان کے خلاف کوئی اور دلیل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہتی اور نافہم لوگوں کو شبہے بھی جبھی پڑتے ہیں کہ ان بے چاروں کو ایسے فاسد اقوال کی حقیقت اور ان کے مقاصد سے واقفیت نہیں ہوتی۔

چنانچہ مسلک وحدت الوجود کی لغویت ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"وہ اصل جس پر انہوں نے اپنے مسلک کی بنیاد قائم کی ہے یہ ہے کہ تمام مخلوقات اور مصنوعات کا وجود، یہاں تک کہ جن، شیطان، کافر، فاسق، کتا، سؤر، نجاست، کفر، فسق اور گناہ، یہ سب خدا کا عین وجود ہیں۔ نہ یہ خدا کی ذات سے متمیز ہیں اور نہ منفصل، یعنی انہیں نہ ذاتِ خداوندی سے الگ کیا جا سکتا ہے، نہ خدا کی ذات میں اور ان میں کسی طرح کا فرق کیا جا سکتا ہے، اگرچہ یہ چیزیں مخلوق ہیں، مربوب ہیں، مصنوع ہیں لیکن یہ ذاتِ خداوندی کے ساتھ پیوستہ اور قائم ہیں۔ اور کائنات میں یہ تفرقہ اور کثرت جو نظر آتی ہے، یہ حس اور عقل کا ظاہری پہلو ہے۔ اس طرح انہوں نے ایسی وحدت پیدا کرنی چاہی جو کثرت کو زائل کر دے اور وحدت کو اس طرح جمع کرنا چاہا جو اثبات کے ثبوت تفرق کے ساتھ اس کو اٹھا دے[1]"

تاہم وحدت الوجود کے مذہب پر اتنی شدید تنقید کے باوجود خود ابن عربی کی ذات کے بارے میں ان کا رویہ نرم ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

"ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود تو کفر ہے لیکن وہ خود دوسرے متصوفین سے اسلام سے زیادہ قریب ہیں۔ اس لیے کہ ان کے کلام میں اچھی باتیں بھی ہیں اور اس لیے بھی کہ وہ دوسرے اتحادیین کی طرح اس پر مضبوطی سے قائم نہیں، بلکہ وہ خیالات کے وسیع جنگل میں سرگرداں اور حیران ہیں۔ جن میں حق بھی ہے اور باطل بھی۔ اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے کہ ان کا خاتمہ کس حالت پر ہوا ہے[2]"

---

[1] ملاحظہ ہو رسالہ "حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص ۶۰۔ القسم الثانی از مجموعۃ الرسائل والمسائل۔

[2] رسالہ حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص ۶۰۔

امام صاحب نے نصر منبجی کو ۔۔۔ جن کا ذکر ص ۱۲۷ پر آ چکا ہے ۔۔۔ سنہ ۷۰۳ھ میں ایک طویل مکتوب لکھا تھا جو جلاء العینین (ص ۵۷-۶۱) کے علاوہ مجموعۃ الرسائل والمسائل (ص ۱۶۱-۱۸۳ ج ۱) میں بھی طبع ہو چکا ہے:-

اس مکتوب میں ابن عربی کے بارے میں امام صاحب نے یوں لکھا تھا: (دیکھیے صفحہ ۵۱۶)

ابن عربی کے مسلک کا تجزیہ

ابن عربی کا مذہب ابن تیمیہؒ کی نظر میں، دو ستونوں یا دو اصلوں پر قائم ہے، جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:

(۱) معدوم، حال عدم میں ایک ثابت شدہ چیز ہے، یعنی ہر معدوم ممکن الوجود ہے، اس کی حقیقت، ماہیت اور عین عدم میں ثابت ہیں، کیونکہ اگر یہ ثبوت تسلیم نہ کیا جائے تو پھر ایجاد کے ارادہ سے اس کا قصد صحیح نہ ہوگا کیونکہ قصد تمیز چاہتا ہے۔ اور تمییز صرف اسی چیز میں پائی جاتی ہے جو ثابت ہو۔ اس اصول پر معدوم کی ایجاد، اس کی حقیقت، ماہیت اور عین کے اعتبار سے خلق نہیں ہو سکتی بلکہ اسے ایسی صورت دے دینا ہے جو محدثہ ہو، جیسے حیوان، نبات، معدن، پتھر یا اعراض متغیرہ پر مشتمل دوسری ایسی ہی چیزیں۔ باقی رہا جوہر تو وہ ثابت ہے[1]

(۲) وجود خلق ہی وجود حق اور وجود عین ہے، ابن تیمیہؒ کہتے ہیں ابن عربی کے کلام اور فلسفہ کی یہی کنجی ہے[2]۔ چنانچہ وہ ارشاد فرماتے ہیں:

"جس نے یہ بات سمجھ لی، اس نے ابن عربی کا کلام نظم و نثر سمجھ لیا۔ ان کا مدعا یہ ہے کہ حق کا وجود خلق سے قائم ہے۔ اس لیے کہ اعیان حادثہ کا وجود، ان اعیان ثابتہ پر قائم ہے جو ابھی پردۂ عدم میں ہیں، لہٰذا وہ وجود کی حیثیت سے "جمع" کے اور ماہیت و اعیان حادثہ کی حیثیت سے فرق کے قائل ہیں اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہی "رلغز قدر" ہے، اس لیے کہ

(بقیہ حاشیہ ص۵۱۵) "عرصہ ہوا مجھ کو ابن عربی سے بہت حسن ظن تھا اور میں ان کی عزت کرتا تھا، کیونکہ فتوحات مکیہ وغیرہ ان کی کتابیں بڑے عمدہ فوائد پر مشتمل ہیں ۔۔ مگر میں نے اس وقت تک ابھی فصوص الحکم نہیں دیکھی تھی، فصوص دیکھنے کے بعد مجھ پر ان کی اصل حقیقت منکشف ہوئی۔" (مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۷۱ - ج ۱)

اس کے بعد فصوص الحکم کی عبارتیں اور ان پر سخت نقد کر کے لکھتے ہیں۔ واللہ اعلم بما مات الرجل علیہ (ص ۱۷۴)۔ اوپر ص ۱۰۱ میں گذر چکا ہے کہ ابن عربیؒ کے متعلق ایسی رائے رکھنے میں امام صاحبؒ منفرد نہیں تاہم ان کی محتاط روش کا اندازہ ان کی تصریحات سے ہو سکتا ہے (ع، ح)

[1] رسالہ "مذہب الاتحادیین" ص ۶۱

[2] علامہ سید رشید رضا، اپنے استاذ علامہ محمد عبدہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ فرمایا کرتے تھے، ابن عربی کے کلام کی ایک کنجی ہے جو اسے پالے گا وہ ان کا سارا کلام سمجھ لے گا، باقی میں نے تو "فتوحات" کا مطالعہ اس طرح کیا جیسے تاریخ ابن اثیر پڑھا ہو۔"

ماہیات وہی کچھ قبول کرتی ہیں جو عدم میں اپنے وجود کے اعتبار سے ثابت ہیں اور حق سے انہیں جو کچھ ملتا ہے، وہ صورت عارضہ اور وہ حالت ہے جو عدم میں انہیں حاصل تھی"[1]

مسلک ابن عربی کی تردید و انہدام ابن عربی کے مذہب و مسلک کو منقح کرنے کے بعد ابن تیمیہؒ اس کی تردید اور انہدام پر کمربستہ ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ابن عربی کا مذہب اسلام کے حقائق ثابتہ کے خلاف ہے۔ ابن عربی کا مذہب اور اسلام دو ایسے کنارے ہیں جو کبھی باہم نہیں مل سکتے کبھی مجتمع نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ اس مذہب کی منقول و معقول طریقوں سے تردید کرتے ہیں، لیکن معقول کے مقابلہ میں منقول پہ زیادہ اعتماد کرتے ہیں اور اس کے دو سبب ہیں۔

(۱) یہ مذہب فلسفی ان مذاہب فلاسفہ کو متضمن ہے، جو قدم عالم کا عقیدہ رکھتے ہیں ابن عربی اگر ان فلاسفہ کے بالکل مثل نہیں ہیں تو بھی ان سے بہت قریب ہیں اور انہی کے راستے پر چلتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ نے ان فلاسفہ کے مذاہب کا رد کیا اور ان کا بطلان اپنی کتابوں، مثلاً منہاج السنۃ وغیرہ میں ثابت کیا ہے۔

(۲) ابن عربی کے فلسفیانہ افکار کو مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت نے قبول کر لیا اور ان خیالات کو اسلام سمجھنے لگے، بلکہ یہ خیال کرنے لگے کہ اسلام کا لب لباب اور عطر یہی افکار و خیالات ہیں۔ ابن عربی نے اپنے افکار کو خوب صورت اس نظریہ سے بنایا کہ محمدیؐ کی ذات عقل اوّل ہے اور یہ ذات ہر چیز سے پہلے موجود تھی۔ چنانچہ مسلمانوں کے ایک طبقہ نے بہت زیادہ دلپذیر اور مرغوب ہونے کی وجہ سے یہ خیالات قبول کر لیے ابن تیمیہؒ کے زمانہ میں صوفیہ اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے، لہٰذا ابن تیمیہؒ نے محسوس کیا کہ ان کی تردید صرف عقلی طور پر ہی ضروری نہیں ہے بلکہ نقلی طور پر بھی ضروری اور لابدی ہے۔ لہٰذا انہوں نے پوری قوت کے ساتھ ثابت کیا کہ یہ خیالات اسلام کے ثابت شدہ اصولوں کے بالکل منافی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"ابن عربی کے کلام پر غور کرو تو دیکھو گے انہوں نے کس کمال کے ساتھ دو نکتے پیدا کیے ہیں۔ ایک تو انکار وجود حق، دوسرے یہ کہ مخلوقات کو اللہ تعالیٰ نے پیدا نہیں کیا۔ اس طرح وہ اس خدا کا انکار کرتے ہیں جو خالق ہے۔ وہ نہ رب کے مقر ہیں، نہ خلق کے۔ وہ رب العلمین کے منکر ہیں"

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص ۲۳

ان کے نزدیک نہ کوئی رب ہے، نہ ایسے عالم جن کا کوئی پالن ہار ہو، کیونکہ ان کے نزدیک اعیان ثابتہ ہی سب کچھ ہیں، ہر وجود انہی پر قائم ہے۔ اس کے علاوہ نہ اعیانِ مربوبہ (جن کا کوئی رب ہو) ہیں، نہ کوئی وجود مربوب (جس کا کوئی رب ہو) نہ اعیان مخلوق، نہ وجود مخلوق"[1]

مغالطہ ابن عربی کی حقیقت عقل ونقل سے ابن عربی کے مسلک کا ابطال کرنے کے بعد امام ابن تیمیہؒ اس مذہب کا یہ ستون بھی گراتے ہیں کہ معدوم قابلِ وجود ایک شئے ہے اور اس کی ماہیت ثابت ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"اہل السنتہ والجماعۃ اور عامۂ عقلاء دنیٰ آدم خواہ وہ کسی طبقہ اور گروہ سے تعلق رکھتے ہوں اس کے قائل ہیں کہ معدوم فی نفسہٖ منفیت ہوتا ہے اور اس کا ثبوت اور وجود اور حصول ایک ہی چیز ہے۔ کتاب وسنت اور اجماع سے بھی اس کی تائید ہوتی چلی آرہی ہے، چنانچہ اللہ حضرت زکریا علیہ السلام سے کہتا ہے: وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا (مریم) یعنی "ہم نے تجھے پیدا کیا، حالانکہ اس سے پہلے تو کچھ بھی نہ تھا" نیز فرمایا: أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا (مریم) اور فرمایا: أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (الطور)۔ اس آخری آیت کریمہ میں ایسے لوگوں پر نکیر فرمائی گئی ہے جو کسی خالق کے بغیر اپنی پیدائش سمجھتے ہیں یا خود کو اپنا خالق خیال کرتے ہیں[2]"

اس کے بعد آیات قرآنی سے ان کے استدلال کا رد کرتے ہیں مثلاً: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (النحل) یعنی "جب کسی "شیئ" کو ہم عالمِ وجود میں لانے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کہتے ہیں "ہو جا" پس وہ ہو جاتی ہے۔" اس سے وہ یوں دلیل لاتے ہیں کہ معدوم بھی ایک "شیئ" ہے (جبھی تو اس سے "ہو جا" کہا)۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل ان کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمانا یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا "ارادہ" کرتا ہے اور یہ کہ وہ اس کی "تکوین" کرتا ہے، لیکن یہ لوگ اسے عدم میں ثابت قرار دیتے ہیں، جس کی صرف صورت کا "ارادہ" کیا جاتا ہے نہ کہ عین اس کی ذات کا اور قرآن کہتا ہے کہ عین وہی شئی مراد اور وہی مُکَوَّن ہے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وجود ذات کو عارض ہونے والی صفت ہے، یعنی جو ذات کی "غیر" ہے۔ ابن تیمیہؒ اس کا قول رد کرتے ہوئے کہتے ہیں:

---

[1] مذہب الاتحادیین ص ۴۲ [2] ایضاً ص ۷۰

"اہل السنۃ والجماعۃ، اور عامۂ عقلا کا مسلک یہ ہے کہ ماہیات، مجعول (مخلوق) ہیں اور ہر شے کی ماہیت ہی اس کا عین وجود ہوتی ہے اور یہ کہ اپنے وجود پر ماہیت کی حیثیت کسی قدر زائد کی نہیں ہوتی اور خارج میں جو چیز پائی جاتی ہے وہی شے بھی ہے اور اپنا عین، نفس، ماہیت اور حقیقت بھی، اور خارج میں اس کا وجود اور ثبوت اس سے زائد کچھ نہیں ہے[1]"

وحدتِ حق و خلق کی تردید

ابن تیمیہؒ نے ابن عربی کے مسلک کا دوسرا استون بھی منہدم کر دیا ہے، یعنی ابن عربی وحدت حق و خلق، یعنی خالق و مخلوق کی وحدت کے قائل ہیں، امام صاحبؒ نے اس مسلک کے خلاف جہاں شرعی دلیلیں دی ہیں وہاں بکثرت عقلی دلائل بھی پیش کیے ہیں، ان کے پیش کردہ ادلۂ عقلیہ میں سے ایک خاص طور پر ہم یہاں پیش کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ جس بات کے قائل ہیں وہ یہ ہے کہ یہ خلائق کو بنیہ اپنے وجود کے اعتبار سے معدوم اور اپنی ذات کے اعتبار سے اللہ کے علم میں اس کی تجلی مطلق اور وجود مطلق میں اشیاء تھیں اور اپنی نفس اور ذات میں متحد تھیں۔ پھر یہ مختلف شکلیں ظہور میں آئیں۔

امام صاحبؒ کہتے ہیں پہلے حال سے یہ دوسرا حال کس طرح تحول پذیر ہوا؟ کیا اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کو پیدا کیا، اور انہیں وجود بخشا؟ یا ہمیشہ سے یہ اپنے حالِ اول پر معدوم رہیں، اگرچہ "شے" بھی رہیں، اور اپنی ماہیت بھی رکھتی تھیں؟ اگر یہ ہمیشہ سے معدوم رہیں تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کائنات کی کوئی چیز بھی موجود نہیں ہے، لیکن یہ نظریہ حس، عقل اور شرع کے خلاف ہے، اور اگر ان کا وجود عدم کے بعد ہوا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ اور ان کا موجد "شے واحد" نہیں، کیونکہ وہ معدوم نہیں تھا مگر پایا گیا، اور یہ کہ اس تبدیلی کے لیے وہی موثر ہے، اور ظاہر ہے کہ موثر اور متاثر، دونوں کا متغائر ہونا ضروری ہے[2]۔

مسلک ابن عربی کی تغلیط دینی نقطۂ نظر سے

اس کے بعد امام صاحبؒ اس مذہب کی دینی حیثیت سے پردہ دری کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صاحبِ فصوص[3] اور ان کے ہم نوا اس پر تلے ہوتے ہیں کہ ایمان کے تینوں اصولوں کو

---

[1] حقیقۃ مذہب الاتحادیین ص ۷۰

[2] رسالہ "حقیقۃ مذہب الاتحادیین" ص ۳ ۸

[3] ابن عربی مراد ہیں۔ اشارہ ہے ان کی کتاب "فصوص الحکم" کی طرف انہوں نے اپنا مذہب اپنی دونوں کتابوں فصوص اور فتوحات مکیہ میں مدون کر دیا ہے۔

منہدم کر کے رکھ دیں۔ ایمان کے وہ تین اصول یہ ہیں۔

(۱) خدائے واحد و یکتا پر ایمان رکھنا۔

(۲) خدا کے بھیجے ہوئے رسولوں اور نبیوں پر ایمان لانا۔

(۳) یوم آخرت یعنی یوم قیامت پر ایمان رکھنا۔

اور ان کا حال یہ ہے کہ ایمان باللہ کی شکل انہوں نے یوں بگاڑی ہے کہ کہتے ہیں کہ خدا کا وجود اور عالم کا وجود ایک ہی ہے، اس عالم کا صانع اور بنانے والا کوئی اور نہیں ہے مگر یہ خود ایمان بالرسول کے بارے میں ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سب رسولوں سے ان لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا زیادہ علم ہے، بلکہ یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو صفات سے معطل ماننے اور وحدت الوجود کے مسئلہ کا علم انہوں نے براہ راست اللہ سے حاصل کیا ہے اور یہ کہ اللہ سے براہ راست علم حاصل کرنے میں یہ لوگ (معاذ اللہ) رسولوں کے مساوی ہیں۔

رہا یوم آخر پر ایمان تو اس کے بارے میں یہ اشعار سنیئے:

فلم یبق الا صادق الوعد وحدہ　　وبالوعید الحق عین تعاین

وان دخلوا دار الشقاء فانھم　　علی لذۃ فیھا نعیم مباین،

یعنی "کوئی بھی باقی نہیں رہے گا مگر صرف صادق الوعد، اور آنکھ اللہ کی وعید دیکھ لے گی۔ اور اگر لوگ جہنم میں داخل کیے گئے، تو وہ اس میں بھی لذت اور لطف پائیں گے"

پھر یہ شخص (یعنی ابن عربی) بعض پہلے کے اہل ضلال سے نقل کرتا ہے کہ جو لوگ دوزخ میں داخل کیے جائیں گے ان کے لیے جہنم کی آگ طبیعۃ ثانیہ بن جاتے گی جن سے وہ لوگ لطف اندوز ہوں گے، لہٰذا نہ دوزخ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت ہے، نہ پریشان ہونے کی اور نہ عذاب کوئی چیز ہے، کیونکہ وہ امر مستعذب[1] (لذیذ) ہے"

---

[1] رسالہ حقیقۃ مذہب الاتحادیین، ص ۱۲۹ - ۱۳۰ -

محترم استاذ محمد ابوزہرہ نے یہاں بہت اختصار سے کام لیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کی ان عبارتوں کا پورا مطلب اس وقت سمجھ میں آسکتا ہے جبکہ ابن عربی کی فصوص الحکم کے فص اوّل اور فص یوسفی کی پوری عبارت سامنے ہو۔ شیخ الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب (ص ۱۰۲-۱۰۴) میں پوری طرح نقل فرمایا ہے اور پھر اس پر زوردار تنقید کی ہے۔ (ص ۱۰۶-۱۳۳)۔ اس ساری بحث کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ (ع - ح)

ابن عربی کی ایک اور غلط روی امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ یہ مذہب تکالیفِ شرعی کو ساقط کر دیتا ہے گناہ اور معصیت کو مباح کر دیتا ہے، چنانچہ ان کا ارشاد ہے،

"اس مذہب (ابن عربی) کے رو سے آمر و ناہی اور مامور و منہی ایک ہیں، چنانچہ اپنی سب سے اہم کتاب فتوحات مکیہ میں ابن عربی کے یہ ابتدائی اشعار قابلِ غور ہیں

الرب حق والعبد حق　　　　یا لیت شعری من المکلف

ان قلت عبد فذاك رب　　　　او قلت رب انی یکلف

یعنی "رب بھی خدا ہے، اور بندہ بھی خدا ہے، پھر مکلف کون رہا؟ کوئی بھی نہیں! اگر تم کہتے ہو "عبد" تو وہی "رب" بھی ہے، جسے تم "رب" کہتے ہو وہ مکلف کیسے ہو جائے گا!"

عام لوگوں کی نظر میں اس مذہب کو جس سے عوام دھوکا کھا گئے تھے، اور جس نے جڑ پکڑ لی تھی اگرچہ وہ اس کے اصل مفہوم اور حقیقت سے ناواقف تھے، قبیح ثابت کرنے کے لیے ان علماءؒ کے اقوال امام صاحبؒ کام میں لاتے ہیں، جو مصر و شام میں غیر معمولی مرجعیت اور محبوبیت رکھتے تھے۔ یہ علماء ابن عربی کی تکفیر اور ان کے مذہب کی تقبیح میں پیش پیش تھے، چنانچہ قطب الدین قسطلانی[1]، اور ابن دقیق العید کی رائے ابن عربی کے بارے میں انہوں نے نقل کی ہے۔ عزالدین بن عبدالسلام کا قول نقل کرتے ہیں کہ: "ابن عربی نہایت بُرے اور قبیح شخص ہیں، قدمِ عالم کے قائل ہیں اور زنا کاری کو حرام نہیں قرار دیتے"[2]

امام ابن تیمیہؒ صرف اس پر اکتفا نہیں کرتے کہ ابن عربی کے بارے میں فقہاء اور محدثین کے اقوال نقل کر دیئے ہوں، بلکہ وہ گروہِ صوفیاء کے اقوال بھی ان کے خلاف پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ ابوالحسن الشاذلی کے شاگرد رشید ابوالعباس الشاذلی کا قول اصحاب وحدت الوجود کے بارے میں نقل کرتے ہیں، "ایسے سب لوگ کافر ہیں۔ ان کا اعتقاد ہے کہ صنعت اور صانع ایک ہیں"[3]

مذہب حلول مذہب وحدت الوجود کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ کی رائے کافی وضاحت کے ساتھ

---

[1] علامہ محمد بن احمد قیسی۔ متوفی ۶۸۶ھ طبقات الشافعیہ ص ۱۸-۱۹ ج ۵ (ع-ح)

[2] حقیقتہ مذہب الاتحادیین ص ۱۳۱-۱۳۲ در مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۱ (ع-ح)

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، رسالہ "مذہب الاتحادیین" ص ۱۳۱-۱۳۲۔

پیش کی جاچکی، اب ہم اس سلسلہ کے دو دوسرے مذہبوں کا ذکر کرینگے۔ یہ دونوں مذاہب ذاتِ الٰہی کے ساتھ "اتحاد" میں مشترک ہیں لیکن اس "اتحاد" کے معنی، مقصد اور نتیجہ میں باہم مختلف ہیں۔ ان دونوں میں پہلا مذہب "حلول" ہے، جس کے علمبردار حسین بن منصور حلاج ہیں۔

ابن تیمیہ کہتے ہیں، قائلینِ حلول کے دو فریق ہیں۔

(۱) ایک فریق کہتا ہے "اللہ تعالیٰ ہر جگہ بذاتہٖ حلول کیے ہوئے ہے"!

امام صاحبؒ اس فریق کو "حلولیۂ جہمیہ" کا نام دیتے ہیں۔ ان کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

"حلولیہ جہمیہ کا یہ قول کہ خدا ہر جگہ بذاتہٖ حلول کیے ہوئے ہے نجاریہ یعنی حسین النجار کے اتباع کا قول ہے۔[1]"

امام صاحبؒ کے نزدیک قائلینِ حلول، قائلین وحدت الوجود سے بہت قریب ہیں، لیکن حلولیۂ جہمیہ اور قائلین وحدت الوجود میں ایک نازک سا فرق بھی ہے وہ یہ کہ اصحاب وحدت الوجود کہتے ہیں کہ وجود سارا کا سارا شئے واحد ہے، لیکن حلولی دونوں کو متغائر قرار دیتے ہیں، یعنی موجد، موجود میں حلول کرجاتا ہے۔

(۲) دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی بعض مخلوق میں حلول کرجاتا ہے، جیسا حسین حلاج میں حلول کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ اور خود حلاج تو اس کا قائل ہی تھا۔

اس مذہب کے بارے میں ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ یہ قول ویسا ہی ہے، جیسا عیسائیوں کا حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں۔ بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ قول نصاریٰ کے قول سے بھی زیادہ شرانگیز ہے۔

"کیونکہ نصاریٰ کا دعویٰ یہ ہے کہ مسیح بغیر باپ کے پیدا ہوئے، (لہٰذا از روئے خلقت حضرت عیسیٰؑ کو یہ فضیلت حاصل تھی کہ خدا نے (نعوذ باللہ) ان میں حلول کرلیا)، لیکن ان شیوخ کی فضیلت نفسِ تخلیق نہیں قرار دی گئی بلکہ عبادت، معرفت، تحقیق اور اتحاد کے اعتبار سے ان کی بزرگی مانی جاتی ہے۔ یعنی پہلے ان میں بزرگی نہیں تھی، بعد میں ان کو حاصل ہوئی۔ پس جب حلول کا سبب یہ ٹھہرا تو لازم آیا کہ ان میں جو حلول ہے وہ حادث (زمانی) ہے۔ نہ کہ مقارن۔ اس اصول کی بنا پر ان کا یہ قول کہ خدا ان کے اجسام اور قلوب سے ایک لمحہ کے لیے بھی جدا نہیں ہوتا، کلام باطل ہے۔[2]"

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۸۰، ج ۱ [2] ایضاً ص ۸۰ - الحجج النقلیہ والعقلیہ الخ ص ۹۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل ج ۲ - ۱۲۰ ج۔

اور وہ لوگ جو حلولیوں کے قول میں اور قولِ نصاریٰ میں فرق کرتے ہیں، یہ بھی کہتے ہیں کہ عیسائیوں کی نظر میں مسیح علیہ السلام ابن اللہ ہیں، لہٰذا وجودِ مسیح میں اصل جو ہے وہ عنصرِ الٰہی ہے اور ناسوت ایک عارض ہے۔ لیکن اسلام کا دعویٰ کرنے والے حلولی یہ کہتے ہیں کہ اصل جو ہے وہ عنصرِ انسانی ہے اور عنصرِ الٰہی نے اس میں حلول کر لیا ہے۔ خیر حلاج اور عیسائیوں کے عقیدے میں فرق جو کچھ بھی ہو یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ اس کا عقیدۂ حلول اسلام سے اتنا ہی دور ہے جتنا عیسائیت۔ اور بلاشبہ جو شخص یہ مسلک اختیار کرتا ہے وہ معقول و منقول ہر دو کی مخالفت کرتا ہے۔

مذہبِ اتحاد

یہ ہے مذہبِ حلول کے بارے میں امام ابنِ تیمیہؒ کی رائے، جس کے صائب ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اب ہم تیسرے مذہب، یعنی "مذہبِ اتحاد" کا ذکر کریں گے۔

اس مذہب کے علمبردار جیسا کہ ہم صوفیہ کے ذکر میں بیان کر چکے ہیں، یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ مردانِ عبادت گزار اپنے نفوس کا تزکیہ کر کے سربلندی حاصل کر لیتے ہیں، یہاں تک کہ ذاتِ الٰہی میں فنا ہو جاتے ہیں۔

مذہبِ اتحاد کو امام ابنِ تیمیہؒ دوسرے دونوں مذاہب — وحدت الوجود اور حلول — کی طرح کفر نہیں قرار دیتے لیکن کہتے ہیں کہ یہ مذہب بھی حقیقتِ شریعت سے دُور ہے۔ کیونکہ اس مذہب کے قائلین تکالیفِ شرعیہ کو اپنے اوپر ساقط کر لیتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ کج روی اور گمراہی ہے۔

امام صاحبؒ فی الجملہ فنا کو مانتے ہیں، لیکن متصوفین کی مزعومہ فنا کو قبول کرنے کے لیے وہ تیار نہیں۔

فنا کی تین قسمیں

امام ابنِ تیمیہؒ فنا کی تین قسمیں کرتے ہیں، جن میں سے دو غیر محمود ہیں اور ایک محمود۔

(۱) فنا کی پہلی قسم محمود ہے، یعنی وہ فنائیت جو دینی اور شرعی ہے، لوہ منہیاتِ الٰہیہ ترک کر کے ماموراتِ الٰہیہ میں فنا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جس کی طرف خدا کے انبیاء و رُسل دعوت دیتے رہے ہیں، جس کے بارے میں کتبِ آسمانی نازل ہوئی ہیں، یعنی آدمی اپنے آپ کو حکمِ الٰہی کی بجا آوری میں عبادت و ریاضتِ الٰہی میں، توکل میں، خدا اور رسولؐ کی محبت میں، خوفِ خدا میں، فنا کر لے، اپنی خواہش کی پیروی نہ کرے، صرف خدا کے بتائے ہوئے راستے پر چلے، اللہ اور اس کا رسولؐ اسے ہر چیز سے زیادہ محبوب ہوں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ	"اے نبی، کہہ دیجیے کہ (لوگو!) تمہارے باپ اور بیٹے،
وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا	بھائی اور ازواج اور خاندان اور وہ مال جسے تم جمع
وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا	کرتے آئے ہو، اور وہ تجارت جس کی کساد بازاری
أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ	سے تم خائف رہتے ہو، اور وہ مکان جنہیں تم بہت

فِیْ سَبِیْلِهٖ فَتَرَبَّصُوْا حَتّٰى یَاْتِیَ اللّٰهُ بِاَمْرِهٖ (التوبہ ع ۳) پسند کرتے ہو تمہیں خدا اور اس کے رسول، اور جہاد فی سبیل اللہ سے زیادہ محبوب ہیں تو انتظار کرو، یہاں تک کہ خدا کا امر آجائے"

مذکورہ تمام چیزوں سے فنائیت، عین حکم خدا و رسولؐ کے مطابق ہے!

(۲) دوسری قسم فنائیت کی وہ ہے جس کا صوفیہ چرچا کرتے ہیں، یعنی آدمی ماسوی اللہ کے شہود سے اپنے آپ کو فنا کرلے۔ اپنے معبود اور اس کی عبادت میں فنا ہو جائے، اس کے ذکر اور اس کی معرفت میں اپنے آپ کو فنا کردے، اس طرح کہ اس کا ماسوی اللہ کے شہود سے غائب ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ ناقص کیفیت ہے جو بعض سالکوں پر طاری ہوتی ہے۔ یہ طریق الٰہی کے لوازم میں سے نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور سابقین اولین نے اسے نہیں اپنایا۔ اور جو شخص اسے راہ سلوک کی انتہا سمجھتا ہے، وہ حد درجہ گمراہ ہے۔ اسی طرح جو یہ کہتا ہے کہ یہ طریق محبت الٰہی کے لوازم میں سے ہے وہ غلط کار ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ طریق الٰہی میں ایسی کیفیت پیش آجاتی ہے۔ جو بعض لوگوں کو پیش آتی ہے۔ بعض کو نہیں پیش آتی۔ لوازم میں سے نہیں ہے کہ ہر سالک کو بہر حال پیش آئے۔

(۳) "یعنی وجود ماسوی اللہ سے فنائیت یعنی یہ خیال کرنا کہ وجود مخلوق، عین وجود خالق ہے اور یہ کہ وجود عینی اعتبار سے واحد ہے، یہ قول اہل الحاد کا ہے، اور اتحادی بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں، لہٰذا یہ خدا کے بندوں میں سب سے زیادہ گمراہ ہیں![1]

خاتمۂ بحث ابھی ہم نے جن مسائل پر بحث کی ہے یہ امام صاحبؒ کی داستانِ حیات کا بہت اہم جز ہیں لہٰذا ان کا ذکر لابدی اور لازمی تھا، یہ مسائل اس تاریخ جنگ و پیکار کا بھی ایک حصہ ہیں جو امام صاحبؒ کو اپنے مخالفوں سے لڑنا پڑا۔ اور یہ معرکے پورے طور پر سمجھ میں نہیں آسکتے، جب تک وجوہ اختلاف پورے طور پر نہ سمجھ لیے جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان مسائل پر ہم نے تفصیلی گفتگو کی ہے، اور کافی طویل عبارتوں کا حوالہ دیا ہے، تاکہ پڑھنے والے کے سامنے صحیح تصویر آجائے۔

اب مسائل اعتقادی میں ایمان کے سوا کوئی مسئلہ باقی نہیں رہ گیا، لیکن اس موضوع پر ان کی آرا معرکہ خیز نہیں ہیں، نہ ان کے باعث انہیں تکلیفوں اور مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا، اس موضوع پر امام صاحبؒ کی رائے قریب قریب وہی ہے جو ان کے معاصرین کی ہے، اس میں کوئی خاص ندرت نہیں ہے

---

[1] التدمریہ، ص ۱۲۲-۱۲۳-۱۲۴۔ طبع حنفیہ مصر ۱۳۲۵ھ

لہٰذا اس موضوع پر ہم صرف اشارات سے کام لیں گے۔ اور صرف دو امور کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

(۱) ایمان میں کمی اور زیادتی ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اور عمل ایمان کا جز ہے یا نہیں ہے؟ اس بارے میں امام صاحبؒ کے خیالات۔

(۲) امامت، اور منازلِ صحابہؓ کے بارے میں امام صاحبؒ کی رائے کیا ہے؟ ———

اب ہم ان دونوں عنوانات پر الگ الگ اختصار کے ساتھ گفتگو کریں گے!

---

(۴۱)

مسئلہ ایمان پر ابن تیمیہؒ کے افکار

اس بات میں کہ اعمال حقیقتِ ایمان میں داخل ہیں یا نہیں؟ علماء کا اختلاف ہے۔ کچھ حصہ متفقہ ہے، کچھ حصہ مختلف فیہ۔ اتفاق اس پر ہے کہ رسولؐ کے لاتے ہوتے پر تصدیق و اذعان، اس بات کی شہادت کہ خدا ایک ہے اور محمدؐ اس کے رسولِ برحق ہیں، ایمان کا رکنِ اول ہے۔ اختلاف اس میں ہے کہ آیا اعمال ایمان کا جز مانے جائیں گے یا نہیں مانے جائیں گے؟

خوارج اور معتزلہ اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو مومن نہیں تسلیم کرتے۔ خوارج اسے کافر قرار دیتے ہیں اور معتزلہ کفر و ایمان کے بین بین مانتے ہیں، گو اسے مسلمان کہنا درست سمجھتے ہیں، لیکن مومن نہیں کہتے۔ اہل سنت کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اعمال، ایمان کا جز نہیں ہیں، سب سے پہلے جس نے یہ بات کہی وہ امام ابوحنیفہؒ کے استاد حمادؒ بن ابی سلیمان ہیں[۱]۔ ان کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب قابلِ مذمت ہے اور یہ کہ اسے جہنم کی سزا ملے گی[۲]۔ اس طرح یہ لوگ مرجئہ سے الگ ہو جاتے ہیں، کیونکہ مرجئہ کے نزدیک ایمان کے ساتھ معصیت نقصان نہیں پہنچاتی، جس طرح کفر کے ساتھ طاعت نفع رساں نہیں ہے!

تصدیق و اذعان اختصار کے ساتھ یہ تھا خلاصہ اقوالِ علماء کا کہ آیا عمل ایمان کا جز ہے یا نہیں؟

---

[۱] ابو اسماعیل حماد بن ابی سلیمان الکوفی تابعی فقیہ۔ متوفی سنہ ۱۱۹ھ (تہذیب ص ۱۶-۱۸- ج ۳) (ع-ح)

[۲] کتاب الایمان از امام ابن تیمیہؒ ص ۱۱۹۔ طبع مصر۔ (ع-ح)

فرقِ اسلامیہ پر جہاں ہم نے گفتگو کی ہے اس موضوع پر کافی روشنی ڈال چکے ہیں، اور جملہ اسلامی فرقوں کی رائے اس باب میں درج کر چکے ہیں۔

امام ابن تیمیہؒ کا مسلک اس باب میں وہی ہے جو سلف صالح کا ہے، یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لائے ہیں اس کی تصدیق اور اس پر اذعان، جیسا کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے کہ:

الایمان ان تومن باللہ وملائکتہ وکتبہ ورسلہ والیوم الآخر وتومن بالقدر خیرہ وشرہ۔ (صحیح مسلم)

ایمان یہ ہے کہ تم اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر اور یوم آخرت پر ایمان رکھو، نیز قدر پر ایمان رکھو کہ خیر و شر اس کی جانب سے ہے۔

عمل، امام صاحبؒ کے نزدیک ایمان کا جز ہے، جیسا کہ رسول اللہؐ نے ارشاد فرمایا ہے:

الایمان بضع وستون او بضع وسبعون شعبۃ، افضلھا قول لاالٰہ الا اللہ وادناھا اماطۃ الاذی عن الطریق۔ (صحیحین)

ایمان کی ساٹھ یا ستر سے زیادہ شاخیں ہیں۔ ان میں سب سے افضل اس کا اقرار ہے کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں، اور سب سے ادنیٰ یہ ہے کہ راستہ پر سے تکلیف دینے والی کوئی چیز آدمی ہٹا دے[1]۔

ایمان گھٹ بڑھ سکتا ہے اور جب عمل، ایمان کا جز ہے تو ابن تیمیہؒ کی نظر میں وہ گھٹ بڑھ سکتا ہے[2]۔ اس سلسلہ میں وہ آیاتِ قرآنی تائید میں پیش کرتے ہیں، جو اس بات کی تصریح کرتی ہیں، ان آیات کی وہ تاویل نہیں کرتے بلکہ ان کے ظاہر معنی مراد لیتے ہیں، اور اس ظاہر معنی کو وہ نص قرار دیتے ہیں، جس پر مزید بحث و نظر کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ مثلاً:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ۔ (الانفال۔ ۱)

"بلاشبہ صاحبانِ ایمان وہ لوگ ہیں کہ ان کے سامنے جب خدا کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان کے دل کانپ اٹھتے ہیں، اور جب ان کے سامنے آیاتِ قرآنی کی تلاوت کی جاتی ہے تو ان کا ایمان بڑھ جاتا ہے، اور وہ لوگ اپنے رب پر بھروسہ رکھتے ہیں۔"

---

[1] کتاب الایمان، ص ۳-۴

[2] اس تفصیل اور مدلل بحث کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الایمان ص ۸۹ - ۹۴ - (ع، ع)

نیز:

وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (التوبہ ع ۱۶) نیز۔ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ (الفتح۔ ع ۱) وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى (محمد ع ۲) إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى (الکہف۔ ع ۲)

اس سلسلہ میں آیاتِ قرآنی کے علاوہ آثارِ مثبتہ بھی امام صاحب پیش کرتے ہیں کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے، جیسا کہ حضرت ابوالدرداءؓ نے فرمایا من فقه العبد ان يتعاهد ايمانه وما نقص منه ومن فقه العبد ان يعلم ايزداد هو ام ينقص (انسان کی سمجھ یہ ہے کہ اپنے ایمان کا جائزہ لیتا رہے کہ کم ہوتا ہے یا زیادہ) یا حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد:

ان الايمان يبدو لمظة فى القلب	ایمان دل پر اس طرح اثر انداز ہوتا ہے کہ جیسے جیسے
كلما ازداد الايمان، ازدادت اللمظة	ایمان بڑھتا ہے اس اثر میں بھی اضافہ ہوتا رہتا ہے۔[1]

ایمان کی اصل کیا ہے؟ اب سوال یہ ہے کہ ایمان جب گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ اور عمل ایمان کا جزء ہے تو کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن نہیں سمجھا جائے گا؟

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں، ایمان اس اعتبار سے گھٹتا بڑھتا ہے کہ اس کی ایک اصل ہے۔ اگر وہ نہ ہو تو آدمی کافر ہو جائے گا اور مومن نہیں مانا جائے گا، لیکن اگر برعکس صورت ہو تو وہ کافر نہیں قرار دیا جائے گا، بلکہ اسے مومن کہا جائے گا، اگرچہ وہ ناقص الایمان مومن ہوگا۔ اور ایمان کی وہ اصل کیا ہے جس پر کفر و اسلام کا مدار ہے؟ وہ ہے کلمۂ شہادت، اگر آدمی اس کی گواہی نہیں دیتا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمدؐ اس کے رسول ہیں اور جو کچھ وہ لاتے ہیں وہ صدق اور حق ہے تو ایسا شخص مومن نہیں مانا جائے گا اور اسے زمرۂ مسلمین سے خارج کر دیا جائے گا۔

گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں عاصی ہے گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر نہیں قرار دیا جائے گا، بلکہ اسے عاصی اور فاسق مانا جائے گا، چنانچہ ابن تیمیہؒ

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب الایمان ص ۹۰

فرماتے ہیں :

"اگر یہ کہا جائے کہ ایمانِ مطلق اللہ اور رسولؐ کے جملہ احکام پر مشتمل ہے تو پھر اہلِ ذنوب کی تکفیر لازم آئے گی، جیسا کہ خوارج کا قول ہے۔ یا یہ ماننا پڑے گا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا اور اس کا ایمان بالکلیہ سلب ہو جائے گا، جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، لیکن خوارج اور معتزلہ کے اقوال، مرجئہ کے قول سے بھی زیادہ شر انگیز ہیں؛ اس لیے کہ مرجئہ میں تو بہرحال امت کے نزدیک بہترین علماء اور زہاد بھی گزرے ہیں، لیکن خوارج اور معتزلہ کے بارے میں تو اہلِ سنت و جماعت کے تمام گروہوں کا اتفاق ہے کہ یہ قابلِ ذم ہیں۔

صحابۂ کرامؓ، تابعین عظامؒ اور تمام ائمۂ مسلمین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں نہیں جھونکا جائے گا، بشرطیکہ اس کے قلب میں ایمان کا ایک ذرہ بھی موجود ہے[1]"

امام ابن تیمیہؒ کی ان تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی دوسرے مسائل کی طرح وہ سلف صالح کے پیرو ہیں۔ وہ وسیع المشرب سلفی (اہلِ حدیث) ہیں، متشدد خارجی نہیں۔ وہ کسی اہلِ قبلہ پر، کفر کا فتویٰ، اس کی کسی فکر و رائے کی بنا پر نہیں دیتے، سوا اس صورت کے کہ وہ ایسی باتیں کہے، جو کلمۂ شہادت کے منافی ہوں، یعنی خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اس کے رسول ہیں اور جو کچھ وہ لاتے وہ حق اور صدق ہے، اس کلمہ کی مخالفت اس کے کلام میں نہ پائی جاتی ہو۔ امام صاحبؒ کو اکثر مسائل میں لوگوں سے برسرِ پیکار رہنا پڑا لیکن انہوں نے اپنے مجادلات میں کفر کے تیر بہت کم استعمال کیے ہیں، اگرچہ مخالفین کے لیے "بدعت" "کج رائی" اور "گمراہی" کے الفاظ ان کی تحریریں میں بکثرت آگئے ہیں۔

---

[1] کتاب الایمان ص ۸۹ - (ع-ح)

(۴۲)

امامتِ عظمیٰ

امام کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ نماز باجماعت کے قیام کا اہتمام کرے، حدود کا نفاذ کرے، دولت مندوں سے زکوٰۃ وصول کرے، اور ناداروں پر خرچ کرے، سرحدوں کی حفاظت کرے، لوگوں کے جھگڑوں کا فیصلہ بذاتِ خود کرے، یا اپنے نائب سے کرائے، امت کی پراگندگی اور انتشار کو دور کرے، متفرق گروہوں کو مجتمع کرے، وحدت کلمہ کے لیے سرگرم ہو، احکام شرعی کی تنفیذ کرے اور ایسی مدنیتِ فاضلہ کو فروغ دے جس کی اسلام نے ترغیب دی ہے!

ان تمام امور پر مسلمانوں کا اتفاقِ کامل ہے اور اسی پر تاریخ اسلام کے ابتدائی دور میں پورا پورا عمل درآمد ہوا۔

مسلمانوں کا اس امر پر بھی اتفاق ہے کہ امام کے لیے چند شرائط واجب ہیں لیکن ان کی تفصیل میں اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ امام کے لیے قرشی ہونا، دین پر استوار ہونا اور اگر ممکن ہو تو مسلمانوں میں سب سے افضل ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی بیعت آزادانہ طور پر بغیر کسی جبر و اکراہ کے ہوئی ہو، خوارج قرشیت کی شرط کو نہیں مانتے، وہ کہتے ہیں امام کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے معاصرین میں سب سے افضل ہو، شیعوں کا اس شرط پر اتفاق ہے کہ امام کو ہاشمی علوی ہونا چاہیے، زیدیہ کے نزدیک اگر عام لوگ کسی غیر ہاشمی کو پسند کرلیں تو اسے بھی امام بنایا جاسکتا ہے۔ یہ فاضل کی موجودگی میں مفضول کی امامت درست اور جائز سمجھتے ہیں، اسی لیے حضرت علیؓ

کو افضل ماننے کے باوجود حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیعت امامت کا انکار نہیں کرتے۔ اسے درست اور جائز تسلیم کرتے ہیں، اور اسے بھی مانتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے بھی ان کی امامت تسلیم کر لی تھی اور ان کے حلقۂ طاعت میں داخل ہو گئے تھے

شیعوں میں ایک فرقہ کیسانیہ ہے۔ یہ امامت کے لیے فاطمیت کی شرط ضروری نہیں قرار دیتا، لیکن جمہور شیعہ کا بہت بڑا گروہ امام کے لیے ضروری قرار دیتا ہے کہ وہ علوی اور فاطمی ہو اور یہ کہ امامت کا سزاوار صرف وہی ہو سکتا ہے جو اولاد فاطمہؓ میں سے ہو۔ یہی لوگ رافضی کہلاتے ہیں۔ رفض کے معنی ہیں انکار کرنا۔ انہوں نے چونکہ ابوبکرؓ و عمرؓ کی امامت قبول کرنے سے انکار کیا، لہٰذا رافضی کہلائے۔ زیدیہ کو رافضی نہیں کہتے، اس لیے کہ انہوں نے امامت شیخین (ابوبکر و عمرؓ) سے انکار نہیں کیا۔

ابن تیمیہؒ کے شرائط امامت امام ابن تیمیہؒ بھی بہت سی احادیث کی بنا پر عام اہل سنت اور جمہور کے ہم نوا ہیں کہ خلیفہ کے لیے قریشی ہونا ضروری ہے۔ مثلاً حدیث لَا يزال هذا الامر في قريش ما بقي من الناس اثنان (صحیحین) اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت الناس تبع لقريش في هذا الشان مسلمهم تبع لمسلمهم وكافرهم تبع لكافرهم (صحیحین) الناس تبع لقريش في الخير والشر۔ نیز حضرت معاویہؓ سے مروی صحیح بخاری کی مشہور حدیث ان هذا الامر في قريش لا يعاديهم احد الا كبه الله على وجهه ما اقاموا الدين۔ لیکن امام صاحب خلافت کے لیے صرف قرشیت کی شرط پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ تین شرطیں اور بھی ضروری قرار دیتے ہیں:

(۱) بیعتِ امامت کے لیے عامۂ مسلمین سے مشورہ ضروری ہے۔

(۲) امام اسی وقت امام مانا جائے گا، جب اس کی بیعت کر لی گئی ہو۔

(۳) ضروری ہے کہ امام عادل ہو[1]

جہاں تک شرط بیعت کا تعلق ہے یہ غیر نزاعی شرط ہے۔ سب ہی اسے مانتے ہیں اور شرط مشورہ کی تائید میں حضرت عمرؓ کی یہ حدیث ہے کہ "مسلمانوں سے مشورہ کے بغیر اگر کسی کی بیعت کی جائے تو وہ بیعت نہیں مانی جائے گی" (صحیح بخاری)[2] شرط عدالت کے بارے میں مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ بیعت کرتے وقت اسے ضرور پرکھ لینا چاہیے۔

---

[1] منہاج السنہ ص ۸۶ ج ۲ [2] ایضاً

ایک اہم اختلافی مسئلہ لیکن اختلاف یہاں آکر پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص کی بیعت کر لی گئی۔ پھر معلوم ہوا کہ وہ فاسق ہے یا کوئی فاسق اپنی گھات سے امیر بن بیٹھا تو اب اس کی اطاعت کی جائے گی یا نہیں؟ — اس باب میں تین مختلف اقوال ہیں:

(۱) ایسے شخص کی اطاعت نہ ایسے امور میں کی جائے گی جو قابلِ اطاعت ہوں، نہ ایسے امور میں کی جائے گی جو ناقابلِ اطاعت (معصیت) ہوں، اس لیے کہ ایسے شخص کی امارت اور امامت ظلم کی بنیاد پر قائم ہے، اور اگر ایسے امور میں جو مبنی بر عدل ہوں اس کی اطاعت کی جائے گی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے ظلم کو مان لیا گیا۔

(۲) امام منتخب اپنے معاصرین میں سب سے زیادہ قوی اور بلند تر ہو۔ اکثریت کی رائے یہ ہے — اور یہی قول حق ہے — کہ امورِ حق میں اس کی اطاعت کی جائے گی اور امورِ معصیت میں نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ حدیث ہے:

لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق — خالق کی معصیت میں کسی مخلوق (شخص) کی اطاعت جائز نہیں ہے۔ (مشکوٰۃ کتاب الامارۃ)

(۳) اگر فاسق کے ہاتھ پر بیعت کر لی جائے اور وہ اپنے منصب کے اعتبار سے امیرِ اعظم ہو تو امورِ طاعت میں اس کی اطاعت کی جائے گی اور امورِ معصیت میں نہیں کی جائے گی اور اگر فاسق امیرِ اعظم نہ ہو بلکہ کسی اقلیم یا صوبے کا گورنر یا حاکم ہو تو عدل و ظلم کسی معاملہ میں بھی اس کی اطاعت نہیں کی جائے گی، نہ اسے حاکم مانا جائے گا، اس لیے کہ امیرِ اعظم کو اگر اس کے منصب سے برطرف کرنے کی کوشش کی جائے تو فتنہ و فساد کا احتمال ہے اور اس سے کم درجہ کے سردار یا حاکم کو اگر برطرف کرنے کی جدوجہد کی جائے تو فتنہ و فساد کا کوئی اندیشہ نہیں ہے۔ یہ تبدیلی امت میں فتنہ پیدا ہوئے بغیر عمل میں آسکتی ہے۔

اس سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ درمیانی رائے اختیار کرتے ہیں، یعنی امورِ عدل میں طاعت کی جائے گی اور امورِ ظلم میں نہیں، کیونکہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ معصیت میں کسی کی اطاعت نہیں کی جا سکتی[1]

ایک اہم سوال اور اس کا جواب یہاں دو معاملات پر بحث و گفتگو ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اگر کسی امام کے لیے شروطِ ولایت

---

[1] منہاج السنہ ص ۸۶، ۸۷، ج ۲

متحقق نہ ہو پائیں، یعنی نہ وہ قرشی ہو، نہ عامۂ مسلمین کے شوریٰ سے اس کا انتخاب عمل میں آیا ہو، نہ عدل کی صفت اس میں ہو تو کیا لوگ پھر بغیر خلیفہ کے زندگی بسر کریں گے؟

دوسرے یہ کہ، ایسے امام کو اس کے منصب سے برطرف کرنے کے لیے جو ہنگامہ اور شورش ہو اس میں حصہ لینا مناسب ہے یا نہیں؟

امام ابنِ تیمیہؒ ان دونوں سوالوں کا جواب خوب سوچ سمجھ کر منہاجِ سنت اور طریقِ سلف سے وابستہ کر دیتے ہیں۔

پہلے سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ آیا جو شخص خلیفہ یا امام بنایا گیا ہے وہ خلفاءِ نبوت میں سے ہے یا نوکِ شمشیر پر اس نے مسندِ امارت اپنے قبضہ میں کی ہے؟

خلفاءِ نبوت کا جہاں تک تعلق ہے، وہ تو شرائطِ خلافت پورے کرتے تھے، یعنی قرشی بھی تھے، عامۂ مسلمین کا مشورہ بھی ان کے انتخاب میں شریک تھا، ان کی باقاعدہ بیعت بھی ہوئی تھی، قیامِ عدل حق کا فریضہ بھی وہ انجام دیتے تھے۔

لیکن جس شخص میں یہ شرائط نہ پائے جاتے ہوں، یا ان میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جاتی ہو تو اس کی حیثیت خلیفہ کی نہیں بلکہ بادشاہ کی ہوگی اور استقراءِ تاریخی سے یہ بات ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صرف تیس سال تک، خلافتِ اسلامیۂ نبویۂ محمدیہ قائم رہی، اس کے بعد ملوکیت کا دور شروع ہو گیا اور اس استقرا کی تصدیق قولِ نبیؐ سے بھی ہوتی ہے۔

الخلافة بعدی ثلاثون ثم تصیر ملکا عضوضا۔ — میرے بعد تیس سال تک خلافت رہے گی، اس کے بعد بد طینت بادشاہوں کا دور شروع ہو جائیگا۔ (جامع ترمذی، سنن ابی داؤد)

اس کے بعد امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ بنو امیہ اور بنو عباس خلیفہ نہیں، بادشاہ تھے، البتہ اپنے آپ کو کہلاتے خلیفہ تھے، یزید بن معاویہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

> وہ اہلِ سنت کا یہ اعتقاد ہے کہ یزید جمہور مسلمین کا بادشاہ تھا جیسے بنو امیہ اور بنو عباس میں اس جیسے دوسرے ملوک و سلاطین گزرے ہیں، ــــ یزید اپنے دورِ حکومت میں دیسا ہی ایک بادشاہ تھا جس طرح روئے زمین پر دوسرے متغلفین بادشاہ ہوئے تھے۔[۱]

امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ ان ملوکِ متغلفین (یعنی وہ بادشاہ جو زبردستی بادشاہ بن بیٹھے ہوں) کی اطاعت جائز ہے، اگرچہ خلافتِ نبویۂ صحیحہ کے شرائط پورے نہ کر سکنے کے باعث یہ خلفاءِ نبوت نہ کہے جا سکتے ہوں۔ ان کی اطاعت واجب ہے، ان کے فرمان کے آگے سر جھکانا

---

[۱] منہاج السنہ ص ۲۳۹ ج ۲ (ع-ح)

ضروری ہے، اس لیے کہ یہ ولاۃ امر ہیں۔ امام احمدؒ، شافعیؒ اور مالکؒ کی رائے بھی یہ ہے کہ ہر متغلب وجہ ازراہِ جبر و طاقت تختِ حکومت پر قبضہ کر لے) کی اس وقت تک اطاعت واجب ہے جب تک بغیر کسی فتنہ کے اس کا تبدیل کر دینا ممکن نہ ہو۔

حاکمِ متغلب سے منازعہ جائز نہیں

امام صاحبؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ ملوک و سلاطین بہر حال مسلمان ہی قرار دیئے جائیں گے اور جب تک فرماں روا رہیں یہ حاکم مانے جائیں گے، کوئی ایسا شخص جو عادل اور امین ہو، اور شرائطِ خلافت پورے کرتا ہو، وہ بھی ان سے حکومت چھین نہیں سکتا۔ اس لیے کہ یہ حاکم متغلب جمعہ اور جماعت قائم کرتے ہیں، حدود قائم کرتے ہیں، صوبوں اور ولایتوں کی تنظیم کرتے ہیں، مسلمانوں کے دشمنوں سے جنگ کرتے ہیں، اسلامی شہروں کی مدافعت کرتے ہیں، لہٰذا ان کا فاجر و فاسق ہونا، ان کی اطاعت کا مانع نہیں ہے، بشرطیکہ یہ طاعت امورِ معصیت میں نہ ہو، اس سلسلۂ بحث میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"اس باب میں امرِ صواب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حاکم بن جائے تو پھر اس کی حکومت تسلیم کر لی جائے گی، اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں اس کی مدد کی جائے گی، بشرطیکہ اس میں کوئی مفسدۂ راجحہ نہ ہو اور وہ اقامتِ جمعہ اور جماعت کا اہتمام کرتا ہو۔

اور اگر نیکوکار اور صالح امام کی تولیت ممکن ہو تو پھر فاجر و فاسق اور بدعتی شخص کی امامت و امارت جائز نہ ہوگی، حسبِ امکان ایسے لوگوں پر انکار واجب ہے اور اگر صورت یہ ہو کہ دو شخص ہوں، جن میں سے کوئی ایک ہی امیر و خلیفہ بن سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ایک متقی اور پرہیزگار ہے، لیکن جہاد کے معاملہ میں کمزور ہے اور دوسرا جہاد میں سرگرم لیکن گناہ گار ہے، تو اس شخص کی امارت و امامت متقی و پرہیزگار شخص کے مقابلہ میں مسلمانوں کے لیے زیادہ مفید اور مناسب ہے، اور اگر کوئی اور صورت ممکن نہ ہو تو پھر فاجر اور بدعتی امام کے پیچھے جمعہ اور جماعت کی نماز پڑھی جا سکتی ہے، وہ دہرائی نہیں جائے گی۔"[1]

یہ ہے امام ابنِ تیمیہؒ کا عملی نقطۂ نظر زیرِ بحث مسئلہ میں کہ اصل شے حکومتِ اسلامی کا قیام اس کا استحکام دینی احکام کا نفاذ اور سرحدوں کی دشمنوں سے حفاظت ہے۔ یہ مقاصد اگر قوی، عادل اور نیک شخص سے حاصل ہوتے ہیں تو بہت اچھی بات ہے، لیکن اگر حاکم عدل و نیکی کے اعلیٰ اسلامی

---

[1] منہاج السنہ ص ۲۴۰ ج ۲

معیار پر پورا نہیں اترتا تاہم اس سے مذکورہ مقاصد حاصل ہو رہے ہیں تو اس کی امورِ خیر میں اطاعت فرض ہے۔

اس مسئلہ میں امام صاحبؒ، امام احمدؒ کے منہاج پر تھے۔ ان سے سوال ہوا تھا کہ طاقت ور فاسق امیر بہتر ہے یا متقی کمزور؟ امام احمدؒ نے جواب میں فرمایا "طاقت ور"! اس لیے کہ فسق اس کی ذات تک محدود ہے اور اس کی طاقت مسلمانوں کے کام آتے گی، لیکن متقی کا تقویٰ اس کی ذات کے لیے مفید ہے لیکن اس کی کمزوری سے مسلمانوں کو نقصان پہنچنے کا خدشہ ہے[1]۔

امام صاحب کے دلائل بہرحال امام صاحبؒ کا مسلک یہ ہے کہ مسلمان حاکم کی اطاعت ایسے امور میں جو معصیت نہ ہوں، کی جائے گی، تائید میں وہ قرآن و حدیث کو پیش کرتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ۔ (النساء)

اے ایمان والو، خدا کی اطاعت کرو، رسول کی اطاعت کرو، اور ان حکام کی اطاعت کرو جو تم میں سے ہوں۔ (یعنی مسلمان ہوں)

بخاری اور مسلم میں حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ

ان خلیلی اوصانی ان اسمع واطیع وان کان عبداً حبشیا مجدع الاطراف

"میرے دوست (رسول اللہؐ) نے مجھے وصیت کی ہے کہ اگر کوئی نکٹا حبشی حاکم اور والی بنا دیا جائے تو اس کی بھی دل و جان سے اطاعت کروں[2]!"

اطاعت صرف امورِ خیر میں تصریحاتِ بالا سے ثابت ہوتا ہے کہ امورِ خیر میں اطاعت ضروری ہے۔ اور امورِ معصیت میں اطاعتِ مطلق جائز نہیں۔

لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کیا ظالم حاکم کے خلاف بغاوت کی جا سکتی ہے؟ یا جو حاکم لوگوں کو امورِ معصیت میں اطاعت پر مجبور کرتا ہو، اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا جا سکتا ہے؟

اس سوال کے جواب میں امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ ایک مومن کسی حالت میں بھی امورِ معصیت میں کسی حاکم کی اطاعت نہ کرے، اور اس کی یہ عدم اطاعت جہاد ہے، چنانچہ اسی بنا پر انہوں نے طلاق اور زیارتِ قبور وغیرہ مسائل میں حکومتِ وقت کی بات نہیں مان کر دی، کیونکہ حکومت کے کہنے پر صحیح فتویٰ

---

[1] السیاستہ الشرعیہ ص، (ع۔ح) [2] منہاج السنہ ص ۸۵ ج ۲۔

دینے سے رک جانے کو امام صاحبؒ معصیت میں اطاعت سمجھتے تھے، لیکن بایں ہمہ بغاوت نہیں کی جا سکتی، بلکہ صبر کو اپنا شعار بنانا چاہیے، کیونکہ بغاوت کی صورت میں شورش فتنہ، فساد، طوائف الملوکی اور توڑ پھوڑ کا سلسلہ شروع ہو جاتے گا، اور اس صورت میں مخلوق پر مظالم اور زیادہ بڑھ جائیں گے، لہٰذا بدرجۂ مجبوری فاسق کی حکومت برداشت کر لینا ہی بہتر ہے، کیونکہ استقرا اعتبار بھی سے یہ بات ثابت ہے کہ فتنۂ و فساد کی صورت میں عدل بالکل نہیں ہوتا، ظلم کی رفتار میں اضافہ ہو جاتا ہے اور بغاوت، سرکشی اور شورش کے داعیوں کے لیے دروازہ کھل جاتا ہے، لہٰذا تغییر حکومت کی کوشش ارشاد اور موعظۂ حسنہ کے ذریعہ اور ظالم حاکم کے سامنے سچی بات کہکر کرنی چاہیے؛ جیساکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے:

افضل الجہاد کلمۃ حق عند سلطان جائر۔ (جامع ترمذی، سنن ابی داؤد) "جور و ظلم کرنے والے فرماں روا کے سامنے حق بات کہنا افضل جہاد ہے"۔

لہٰذا علماء پر واجب ہے کہ وہ ظالم حاکموں کے سامنے حق بات کہیں، عدل کی ترغیب دیں اور نصیحت کریں، امام صاحبؒ کے نزدیک یہ علماء کا بہت بڑا اور بہت اہم فریضہ ہے، لیکن دعوت و ارشاد اس طرح ہونی چاہیے کہ فتنہ نہ پیدا ہو، نہ لوگوں کو اس کی ترغیب دی جاتے، امام صاحبؒ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

"اہل السنۃ کا مذہب یہ ہے کہ وہ امام اور حاکم پر خروج و بغاوت اور سیف و شمشیر کو کام میں لاکر قتل و غارت کی اجازت نہیں دیتے، اگرچہ وہ امام اور حاکم ظالم ہی کیوں نہ ہو جیساکہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، کیونکہ ایسا فساد اور قتال، اس فساد سے بڑھا ہوا ہوگا، جو بغیر قتل و غارت کے محض ظلم کی صورت میں موجود ہے، لہٰذا دو فسادوں میں سے بڑے کو چھوڑ دینا چاہیے، اور چھوٹے کو لے لینا چاہیے، چنانچہ ہمارے علم میں ایک بھی ایسا واقعہ نہیں ہے کہ کسی حاکم یا امیر کے خلاف بغاوت کی گئی ہو، اور جس فساد کے ازالہ کے لیے خروج کیا گیا اس سے بڑھ کر فساد رونما ہو گیا ہو۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من ولی علیہ وال فرآہ یاتی شیئاً من معصیۃ اللہ فلیکرہ ما یاتی من معصیۃ اللہ ولا ینزعن یداً من طاعۃ (صحیح مسلم) یعنی "اگر تمہارا والی اور حاکم ایسی باتیں کرے جو معصیتِ الٰہی میں داخل ہوں تو اسے چاہیے کہ ان باتوں کو برا سمجھے، لیکن اس کی اطاعت کا دامن اپنے ہاتھ سے نہ چھوڑے[۱]"!

---

[۱] منہاج السنۃ ج ۲ ص ۸۷

غرضیکہ جب تک حکام نماز کی پابندی، شعائرِ اسلامی کا احترام اور مملکت کی حفاظت کریں اس وقت تک ان کے خلاف خروج و بغاوت، امام صاحبؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ خود ان کا اپنا عمل بھی اس کے ہم آہنگ ہے، جیسا کہ ہم ان کی تاریخ حیات میں دیکھ چکے ہیں۔ انہوں نے سلاطینِ ممالیک کی اطاعت (ان کے منکرات کے باوجود) جاری رکھی۔

منازل صحابہؓ کی ترتیب منازل صحابہؓ کی ترتیب میں امام صاحبؒ کی وہی رائے ہے جو سلف کی تھی، وہ خلافت کی ترتیب زمانی کے اعتبار سے فضیلت کے قائل ہیں یعنی پہلے ابوبکرؓ پھر عمرؓ، پھر عثمانؓ، پھر علیؓ، پھر مقربین سابقین، جن میں عشرہ مبشرہؓ کے بقیہ بزرگ تھے، جن کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تھا اور آپؐ ان سے راضی تھے جیسے ابوعبیدہ بن الجراحؓ، زبیر بن عوامؓ، طلحہؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، اور سعد بن ابی وقاصؓ۔ پھر وہ صحابہؓ جو صلح حدیبیہ سے قبل ایمان لے آئے تھے۔ پھر وہ جو ان کے بعد شرف اسلام سے مشرف ہوئے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ۔۔۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں وارد ہے ۔۔۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ سے جب انہوں نے بعض صحابہؓ کی شکایت کی، فرمایا:

لا تسبوا اصحابی فوان احدکم انفق مثل احد ذھبًا ما ادرک احدھم ولا نصفہ (صحیح بخاری)	"میرے اصحاب کو بُرا نہ کہو، اگر تم میں سے کوئی جبل احد کے برابر سونا خرچ کر دے تو ان میں سے ایک مُد (لپ بھر) یا نصف کے برابر بھی نہیں پہنچ سکے گا۔"

اس فضیلت کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ فتح مکہ سے پہلے ایمان لاتے تھے اور انہوں نے بیعتِ رضوان کی تھی۔

ابن تیمیہؒ کے نزدیک صحابہؓ میں سب سے آخری درجہ فضیلت کا انہیں حاصل ہے جو فتح مکہ کے بعد اسلام لائے۔ انہی میں حضرت معاویہؓ اور حضرت ابوسفیانؓ بھی شامل ہیں، اگرچہ امام صاحبؒ ان کے شرف صحبت ہونے سے انکار نہیں کرتے۔[2]

خاتمۂ کلام کلام و عقائد میں امام ابن تیمیہؒ کے نظریات و آراء پر بحث اتنی ہی کافی ہے، اور اس قدر تفصیل اس لیے ناگزیر تھی کہ یہ موضوع آپ کے اور آپ کے مخالفین میں معرکہ کا

---

[1] منہاج السنۃ ص ۲۰۶ ج ۲ (ع - ح) [2] ایضاً ص ۲۰۷

شدیدہ کا باعث ہوا تھا، جو آخر آخر تک جاری رہے۔

سیاستِ اسلامی میں ان کی رائے میں اس لیے اختصار سے کام لیا گیا کہ اس میں اہلِ سنت سے ان کا کوئی مخالف نہ تھا۔ وہ شیعوں کے مقابلے میں اہلِ سنت کی طرف سے دفاع کا فرض انجام دے رہے تھے، جس کو انہوں نے اپنی بے نظیر اور لاجواب کتاب منہاج السنۃ میں خوب نبھایا ہے اس بحث کا کوئی گوشہ تشنہ نہیں چھوڑا، اور جس امر کو حق سمجھا ہے، اس کو واضح کر کے بیان فرمایا ہے۔

خیال ہو سکتا ہے کہ کلامی مباحث کے سلسلے میں امام صاحبؒ کی بلند پایہ الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح پر بھی تفصیلی تبصرہ ہونا چاہیے تھا، اس لیے کہ یہ کتاب تبلیغ دینِ حق کی راہ میں امام صاحبؒ کے علمی جہاد کا مستقل باب ہے، جس میں انہوں نے مسیحیت کے بارے میں حق کی وضاحت ایسے انداز سے کی ہے جس پر مشکل ہی سے مزید اضافہ ہو سکتا ہے۔ گو دائرہ بحث وہی اختیار کیا گیا ہے جو ان سے پہلے کے علماء تحریفِ بائبل کا ثبوت دیتے ہوئے عیسائیوں سے مناقشات کے سلسلے میں کرتے چلے آ رہے تھے۔

لیکن ہماری گذارش یہ ہے کہ یہ کتاب چار ضخیم جلدوں میں ہے جس پر مستقل بحث ان کی تصانیف کے ذیل میں آئے گی، انشاء اللہ۔ یہاں پر اگر اس پر بحث و نظر کا سلسلہ شروع ہو گیا تو اس کی طوالت میں الجھ کر امام صاحبؒ کے فقہی استقلالِ فکری کے اہم اور دلچسپ موضوع پر گفتگو بہت دور جا پڑے گی۔ پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ الجواب الصحیح میں ان کی کوئی نئی فکری خاص جدت نہیں ہے، جو دوسری کتابوں میں موجود نہ ہو۔

---

(۴۳)

فقہِ ابن تیمیہؒ

عقائدِ اسلامیہ اور ان کے دفاع کے متعلق امام ابن تیمیہؒ کے افکار و خیالات، اور محاربات و مجادلات سے ان کے علمِ وسیع، فکرِ عمیق اور دقیقہ رسی کا اندازہ ہوتا ہے، لیکن ان چیزوں کی جدت و ندرت صرف امام صاحبؒ ہی کی ذات سے وابستہ نہیں تھی ——— سوا زیارتِ روضۂ شریفہ اور استغاثہ بہ حضرت محمدیہ کے[1] ——— لیکن فقہ میں وہ اختیاراتِ مستقلہ کے حامل ہیں، وہ مذاہبِ اربعہ میں سے کسی کے خاص طور پر تابع نظر نہیں آتے اور کبھی کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ ان کا مسلک چاروں مذاہب سے الگ اور جدا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب ہم ان کے استقلالِ فکر پر متوجہ ہوتے ہیں، اگرچہ وہ منہاج احمد بن حنبلؒ سے پورے طور پر جدا نہیں نظر آتے۔

وصفِ مذہبی

ابن تیمیہؒ نے سب سے پہلے فقہ حنبلی کا درس لیا، فقہ حنبلی کی تعلیم انہوں نے اپنے والد سے حاصل کی، ان کا سارا خاندان حنبلی تھا، انہوں نے اس کتاب[2] میں بھی عملی حصہ لیا جس کی تصنیف ان کے دادا نے شروع کی تھی، پھر ان کے والد نے اسے جاری رکھا، آخر ابن تیمیہؒ نے اسے اتمام تک پہنچایا۔ وہ فقہ حنبلی کی ایک مایۂ ناز کتاب ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر علماء انہیں خالص حنبلی قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ حنابلہ کا دفاع کرتے ہیں، اگرچہ حنابلہ ان کے مخاصمات میں شریک نہیں ہیں، نیز اس لیے کہ امام صاحبؒ کی محققانہ آراء فقہ حنبلی کی اصل سے مشتق

---

[1] ان دونوں میں بھی امام صاحبؒ متفرد نہیں تھے۔ انہوں نے مسلکِ سلف کی تجدید کی تھی اپنے دور کے ذوق کے مطابق ان کو منقح کرنے میں بے شک منفرد تھے۔ (ع، ح)

[2] یعنی مسودۃ فی الاصول جس کا ذکر آگے آئے گا (ع-ح)

ہیں، مگر ان کی انتہا بعض مسائل میں حنبلی مذہب سے اختلاف پر ہوتی ہے، اور وہ مذاہب اربعہ سے ہٹ کر کسی ایک مسلک کو پسند کر لیتے ہیں، بلکہ کبھی چاروں سے جداگانہ مسلک اختیار کر لیتے ہیں، لیکن اس کے باوجود متبعات سے حنابلہ کی اکثریت نے ان کو حنبلیت سے خارج نہیں سمجھا۔ اس لیے امام صاحبؒ اپنی انفرادیت کے باوجود مذہب حنبلی کی اصل کو کہیں ہاتھ سے نہیں جانے دیتے۔

امام صاحبؒ کی ایک بڑی خصوصیت یہ تھی کہ وہ ہمیشہ فقہ حنبلی ہی کے حلقہ گوش نہیں رہتے تھے، دوسرے فقہی مذاہب کا مطالعہ بھی کرتے رہتے تھے، جیسے ابن قدامہ کی "مغنی" اور ابن حزمؒ کی "محلی"۔ انہوں نے شیعہ امامیہ کی فقہ کا بھی بڑا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کی کتاب "منہاج السنۃ" ہمارے اس دعوے کا ثبوت ہے، اس کتاب میں شیعوں سے مجادلہ کیا گیا ہے اور امامت سے متعلق ان کے عقائد پر بڑی گہری نظر ڈالی گئی ہے۔ عقائد کے ساتھ ساتھ ان کی فقہ کا مطالعہ بھی لابدی تھا، چنانچہ طلاق ثلاث بلفظ ثلاث اور تعلیق طلاق سے متعلق ان کی رائے شیعوں کی فقہی آراء سے بہت قریب ہے، اگرچہ پورے طور پر ان سے متحد نہیں ہے[1]۔ اس مسئلہ پر آگے چل کر ہم بحث و گفتگو کریں گے۔

حنبلی مذہب سے متعلق امام صاحبؒ کی رائے

مذاہب فقہی کے قیود سے آزاد ہونے کے باوجود وہ امام احمدؒ کے مذہب کو دوسرے مذاہب کے مقابلہ میں سنت سے قریب تر سمجھتے تھے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"دوسرے ائمہ فقہ کے مقابلہ میں امام احمدؒ کتاب و سنت اور اقوال صحابہ و تابعین کے زیادہ رمز شناس تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کے ہاں نص کے خلاف کوئی بات نہیں ملے گی اور اس کے برعکس دوسروں کے ہاں مل جاتی گی۔ اگر احمدؒ کے مذہب میں کوئی قول ضعیف نظر آتا ہو تو دوسرا قول ایسا بھی ہوگا جو بادلیل قول کے موافق ہو۔ اور ان کے اکثر مفاریدہ (جن امور میں وہ منفرد ہیں) اسی پر مبنی ہیں۔ جیسے سفر میں وصیت کے سلسلہ میں مسلمان کے خلاف اہل ذمہ کی شہادت کا قبول کر لینا یا نکاح ثانیہ کی حرمت جب تک وہ توبہ نہ کرے یا غلام کی شہادت کا جواز۔ بعض ایسے مسائل ہیں جن میں امام احمدؒ کو بعض لوگ منفرد سمجھتے ہیں، حالانکہ ان میں ان کا انفراد امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے تو ہے، لیکن حضرت

---

[1] لیکن ہم آئندہ کسی حاشیے میں لکھیں گے کہ طلاق ثلاثہ کے مسئلہ میں ان کا مسلک صحیح مسلم اور مسند احمد وغیرہ کی صحیح حدیثوں پر مبنی ہے، شیعہ فقہ کا اس پر کوئی اثر نہیں۔ واللہ اعلم۔ (ع۔ح)

امام مالکؒ کا قول ان کے موافق ہے یا ان کے قریب۔ پھر ایسے مسائل عام طور پر دلیل سے مزین ہوتے ہیں۔ مثلاً ان حیلوں کا ابطال جو زکوٰۃ اور شفعہ کو ساقط کرنے کے لیے گھڑے گئے ہیں۔ یا وہ حیلے جو سود اور فواحش کو جائز کر دیں، نیز عقود میں مقصد اور نیت کا اعتبار اور شروط میں عرف کا اعتبار اور شرط عرفی اور شرط لفظی کی یکسانیت اور عقود مطلقہ میں لوگوں کے عرف پر اکتفا یعنی عام طور پر لوگ جسے بیع مانیں وہ بیع ہے، جسے اجارہ قرار دیں وہ اجارہ (ٹھیکہ) ہے، جسے ہبہ تسلیم کریں وہ ہبہ ہے، جسے وقف کہیں وہ وقف ہے سان معاملات میں کسی لفظ معین کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، صرف عام لوگوں کا عرف کافی ہے[1]!"

فقہ حنبلی کی خصوصیت

مذکورہ عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ، امام احمدؒ کے مذہب کو دوسرے فقہی مذاہب پر ترجیح دیتے ہیں، اس لیے کہ وہ نص سے قریب تر ہے اور جب وہ کسی دوسرے کے قول کو ترجیح دیتے نظر آتے ہیں تو تلاش و تفحص کے بعد یقیناً مذہب احمدؒ میں کوئی ایسا قول مل جاتے گا جو قول راجح کے موافق ہو گا۔ اس میں کوئی ایسا قول کبھی نہیں ملے گا، جو حدیث یا اثر کے خلاف ہو، اور جو قول احمدؒ کے ساتھ مالکؒ کا بھی ہو، وہ دوسروں کے اقوال کے مقابلہ میں ارجح ہو گا!

موافقاتِ مالکؒ کی کثرت

واقعہ یہ ہے کہ امام احمدؒ کے مذہب میں اقوال کی کثرت اور اس کا آثار سے مستند ہونا اسے مخالف نص نہیں ثابت ہونے دیتا اس کی ایک معاون یہ بات بھی ہو گئی کہ امام احمدؒ سنت کے بہت بڑے عالم اور جامع تھے، پھر ان کی عادت یہ تھی کہ ان کو جب کوئی ضعیف اثر بھی (بشرطیکہ صاف کذب نہ ہو) نہ مل سکتا تو ان فتاویٰ کو بھی جو فقہاء حدیث، جیسے سفیان بن عیینہؒ، سفیان ثوریؒ، اور مالکؒ سے منقول ہوں قبول کر لیا کرتے تھے، یہی وجہ ہے کہ مذہب احمدؒ میں موافقاتِ امام مالکؒ کی کثرت ہے، اور جب تک شدید ضرورت نہ لاحق ہو، وہ قیاس کی طرف رخ بھی نہیں کرتے تھے:

حنبلی مذہب میں اقوال کی کثرت

اور امام احمدؒ کے مذہب میں جو اقوال کی کثرت نظر آتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ وہ تمسک بالسنۃ کے شعار پر عامل تھے اور اس سے ڈرتے تھے کہ قیاس کی بنیاد پر فتوے دیں۔ کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وہ فتویٰ دے دیتے پھر اس کے برخلاف کوئی حدیث نظر آ جاتی، تو مقتضائے حدیث کے مطابق فتوے دیتے اور

---

[1] الفتاویٰ ص ۱۹۹-۲۰۰ ج ۲

اپنے پہلے قول کو واپس لے لیتے، لیکن روایت دونوں کی کرتے۔

ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں امام احمدؒ سے دو قول منقول ہوتے ہیں لیکن ایسا اس وقت کرتے جب صحابہ کو مختلف الرائے پاتے اور کوئی ایسی حدیث نہ پاتے جو دونوں میں سے کسی ایک راستے کو ترجیح دے سکتی ہو، لہٰذا ایسے مسئلہ میں دونوں آرا کا ذکر کر کے بات وہیں چھوڑ دیتے [۱]

ابن تیمیہؒ کو اس اختلاف اور کثرتِ اقوال سے بڑی مدد ملی، کیونکہ انہوں نے محسوس کیا کہ مذہب احمدؒ شذوذ پر مبنی نہیں ہے، کیونکہ اگر اس میں قول مرجوح ہے تو قول راجح بھی موجود ہے۔ یہ ایسی خصوصیت تھی جسے ابن تیمیہؒ بہت پسند کرتے تھے۔ اسی روزن سے نور کی وہ شعاعیں ان تک پہنچیں، جن کی روشنی میں فقہِ صحابہؓ اور فقہ تابعینؒ کا استیعاب کے ساتھ مطالعہ آسان ہو گیا، اور ایسا دروازہ وا ہو گیا جس نے ایسی شاہراہ پر پہنچا دیا جس پر چل کر وہ فقہ اسلامی کی عمیق لیکن واضح تحقیق کرنے کے قابل ہو گئے۔!

حنبلی مذہب کی وجہ فضیلت | بلا شبہ امام ابن تیمیہؒ بڑی حد تک حنبلی مذہب کے پیرو تھے، جملہ مذاہبِ اربعہ سے وہ حنبلیت کو افضل مانتے تھے، اپنے استنباط میں اس کے اصول کی پوری پوری پابندی کرتے تھے، ان کے نزدیک مذہبِ حنبلی مذاہبِ اسلامیہ میں سب سے بہتر تھا، کیونکہ اس میں انہیں وہ نبادابی نظر آتی تھی، جو دوسرے مذاہب میں نہیں ملتی تھی، خصوصاً عقود و شروط میں عرفِ عوام کا احترام، بشرطیکہ نص ان کی مخالف نہ ہو اور دلیلِ شارع سے ممانعت نہ ثابت ہو۔

تقلیدِ مذہبی سے بلند تھے | لیکن اس کے باوجود ان لوگوں میں نہیں تھے جو یہ سمجھتے ہیں کہ حق صرف انہی کے مذہب میں مرکوز ہو کر رہ گیا ہے۔ وہ ائمہ فقہ میں سے ہر ایک کو حق کا جویا اور مخلص سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے تین امور قرار دیتے ہیں، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ تعصب مذہبی کی طرف مائل نہیں تھے، اور مذہبِ حنبلی کو اگر دوسرے فقہی مذاہب پر ترجیح دیتے تھے تو تعصب کے سبب نہیں، بلکہ اس لیے کہ اس میں سب سے زیادہ سلف کا رنگ رچا ہوا نظر آتا تھا۔ بہرحال امام صاحبؒ کے وہ امور ثلاثہ یہ ہیں:

---

[۱] اعلام الموقعین ص ۲۵ ج ۱

(۱) ائمۂ اربعہ کی وہ پوری پوری قدر و منزلت کرتے تھے۔

(۲) وہ ہر محقق کو یہ وصیت کرتے ہیں کہ کسی ایک خاص مذہب کا التزام نہ کرلے، بلکہ حق جہاں پاتے لے لے۔

(۳) تمام مذاہبِ فقہی کی پیروی ترک کردی جاتے، اگر کوئی حدیث ان کی مخالف نظر آئے۔

ان امورِ ثلاثہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ خفیہ مجتہد تھے۔

ائمۂ فقہ کا احترام ائمۂ فقہ کا ابن تیمیہؒ کتنا احترام کرتے تھے؟ اُس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ وہ ان بزرگوں کے سب اقوال و آراء کو تحقیقِ مسائل کے وقت سامنے رکھتے اور نہایت دیدہ وری، غیر جانبداری اور کھلے دل سے ان کا موازنہ کرتے ہیں، خطاء و صواب کی خوب چھان بین کے بعد عمل کے لیے سب سے بہتر قول اختیار فرماتے ہیں لیکن مخالفِ صواب قول کے قائلین کی طرف سے نہایت احترام سے عذر بیان کر دیتے ہیں۔ انہوں نے اس بارے میں ایک مستقل رسالہ بھی لکھا ہے، جس کا نام ہے "رفع الملام عن الائمۃ الاعلام"۔ اس رسالے میں انہوں نے مخالف احادیث اقوال کے مختلف اسباب ذکر کیے ہیں، جس کی ابتدائی سطور یہ ہیں:

"اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حسبِ ارشادِ قرآنِ کریم ایمان والوں سے موالات و محبت ضروری ہے، خصوصاً علماء کرام سے کہ وہ انبیاء کے وارث، ظلمت کدۂ دنیا میں روشنی کے مینار اور نجوم ہدایت ہیں۔ علماء کی ہدایت و درایت پر امت کا اجماع ہو چکا ہے، بعثتِ محمدی سے قبل علماء اشرار ہوتے تھے، ملتِ محمدیہ کے علماء خیارِ امت ہیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلفاء ہیں۔ آپ کی سنتوں کو زندہ کرنے والے ہیں۔ وہ قرآن کے ساتھ قائم ہیں اور قرآن کریم ان کی مساعی کی بدولت قائم و دائم ہے۔ ان کا تعلق کتاب اللہ کے ساتھ ہے، اور کتاب اللہ کا تعلق ان سے وابستہ ہے"

اس تمہید کے بعد لکھتے ہیں:

"جاننا چاہیے کہ ائمۂ مقبولین میں سے کوئی امام بھی ایسا نہیں گزرا ہے جو عمداً کسی بڑے یا چھوٹے معاملہ میں سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتا ہو۔ یہ سب اتباعِ رسول کے وجوب پر متفق ہیں، پس اگر کہیں یہ محسوس ہو کہ کسی امام کے قول کے خلاف حدیث صحیح موجود ہے تو امام مذکور نے یقیناً اس حدیث کو کسی عذر اور سبب کے باعث ترک کیا ہوگا[1]۔

---

[1] ملاحظہ ہو، مقدمہ "رفع الملام عن الائمۃ الاعلام"

عذرِ صحیح کی نوعیت لیکن یہ "عذر" جس کے ماتحت حدیثِ صحیح ترک کر دی گئی ہو، کیا ہو سکتا ہے؟ امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) اس حدیثِ صحیح کا امام کو علم ہی نہیں تھا۔

(۲) علم تھا، لیکن اس کی نظر میں مسئلہ کی پیش آمدہ صورت جس پر اس نے فتویٰ دیا ہے، حدیث کے عموم یا خصوص میں داخل نہیں، نہ اس کا علم کہ مفتیٰ بہ مسئلہ اس حدیث کے عموم سے مخصوص ہے۔

(۳) اس کا خیال ہو گا کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔

ناواقفیت کے اسباب اس کے بعد امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ بعض احادیث سے لاعلمی یا ناواقفیت کسی امام کے پایۂ فضل و کمال میں کمی نہیں کرتی، پھر بتاتے ہیں کہ اس لاعلمی اور ناواقفیت کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں:

"کسی شخص واحد کے لیے تمام احادیثِ نبویہ کا احاطہ کر لینا قطعاً ناممکن ہے، خلفائے راشدین سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امور اور سنت کا کون رمز آشنا ہو سکتا تھا؟ خاص طور پر حضرت ابوبکر صدیقؓ کہ ہمیشہ سفر اور حضر میں ساتھ رہتے تھے، وقت کا بڑا حصہ شرفِ صحبت میں صرف کرتے تھے، رات کو بڑی دیر تک آپؐ سے امورِ مسلمین پر گفتگو کیا کرتے تھے، یہی حال عمر بن الخطابؓ کا تھا، آں حضرتؐ ان دونوں بزرگوں کے متعلق اکثر فرمایا کرتے تھے "میں اور ابوبکرؓ و عمرؓ وہاں گئے" "میں اور ابوبکرؓ و عمرؓ باہر نکلے"! لیکن اس کے باوجود ابوبکرؓ سے جب جدّہ کی میراث کے بارے میں سوال کیا گیا، تو فرمایا "میں تیرے لیے نہ کتاب اللہ میں کچھ پاتا ہوں، نہ سنت رسول اللہ میں، لیکن لوگوں سے (صحابہؓ سے) دریافت کروں گا" چنانچہ آپ نے دریافت فرمایا۔ فوراً حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور محمد بن مسلمہؓ اُٹھے، اور بتایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جدّہ کو میراث میں چھٹا حصہ دلایا ہے"! اس طرح حضرت عمرؓ کو نہیں معلوم تھا کہ بیوی شوہر کی دیت سے ورثہ پاتی ہے چنانچہ انہوں نے ضحاک بن سفیانؓ کو لکھا، انہوں نے بتایا کہ رسول اللہؐ نے اشیم ضبابی کو اس کے شوہر کی دیت میں سے ورثہ دلایا تھا، چنانچہ عمرؓ نے اپنی رائے ترک کر دی، اور کہا، لولم نسمع ھذا لقضینا بخلافہ: یعنی اگر ہم نے ضحاکؓ کی یہ بات نہ سنی ہوتی، تو ہم حدیث کے خلاف کر دیتے"[1]!

---

[1] رسالہ رفع الملام ص ۴۲-۴۳۔ درضمن مجموعہ رسائل صغریٰ ابن تیمیہؒ۔ طبع المنار

ایک اور توجیہ | اسی طرح امر ثانی کے بارے میں یعنی کسی امام کے علم میں حدیث ہو، لیکن وہ اسے اپنے فتوے پر منطبق نہ سمجھتا ہو، فرماتے ہیں کہ حدیث مرفوع میں وارد ہوا ہے۔

لاطلاق ولاعتاق فی اغلاق — حالتِ اغلاق میں اگر بیوی کو طلاق دی جائے، یا
(سنن ابی داؤد) — یا غلام کو آزاد کر دیا جائے تو یہ بات نہیں مانی جائیگی۔

"اغلاق" کی تفسیر بعض ائمہ کے نزدیک "اکراہ" یعنی جبر ہے، لیکن جو اس کے مخالف ہیں وہ اس تفسیر کو نہیں مانتے۔

کبھی الفاظِ حدیث کو اپنے ہاں کے مروجہ معنوں پر محمول کر لیا جاتا تھا جب کہ وہ معنی عہدِ نبوی میں مستعمل نہیں تھے۔ چنانچہ احادیثِ صحیحہ کی رو سے "نبیذ" کھجوروں کے اس مشروب نقوع کو کہا جاتا تھا جس میں سُکر کی کیفیت پیدا نہ ہوئی ہو، لیکن بعد میں اسی نوعیت کے بعض نشہ آور مشروبات پر اس کا اطلاق ہونے لگا تو بعض لوگوں نے غلطی سے اپنے ہاں کے عرفی معنی پر حدیث کو منطبق کر لیا۔ اس طرح "خمر" کا لفظ ہے جس کا اطلاق از روئے احادیثِ صحیحہ وصریحہ ہر نشہ آور مشروب پر ہوتا ہے لیکن بعد میں اہلِ کوفہ نے اپنے عرف کی بنا پر "خمر" کو "عصیرِ انگور" کے ساتھ خاص سمجھ لیا۔ (جس پر کئی دوسرے مسائل متفرع کیے گئے) اسی نوعیت کے کچھ اور وجوہ و اسباب بھی امام صاحبؒ نے گناتے ہیں، جن پر ائمہ کے اختلاف کو محمول کیا جا سکتا ہے۔[1]

بعض مزعومہ قاعدوں کی بنا پر حدیث کی مخالفت | مخالفتِ حدیث کے تیسرے سبب یعنی یہ خیال کرنا کہ حدیث زیرِ بحث منسوخ ہے) کے بارے میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں بعض علماء کا خیال ہوتا ہے کہ حدیث زیرِ بحث، کسی دوسری نص کے معارضہ کے باعث مؤول یا منسوخ ہے۔ مثلاً کوفہ کے بہت سے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ وہ نصِ حدیث پر ظاہرِ قرآن کو ترجیح دیتے ہیں۔ پھر کبھی غیر ظاہر کو ظاہر سمجھ لیتے ہیں اور اسی بنا پر مدعی کے ساتھ (دوسرا گواہ نہ ہونے کی صورت میں) ایک گواہ اور مدعی کی قسم کو حدیث کے باوجود قبول نہیں کرتے، لیکن دوسرے لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ ظاہرِ قرآن میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ایک شاہد اور دوسرے شاہد کی عدم موجودگی میں مدعی کی قسم والی حدیث کو مانع ہو۔ اسی طرح مالکی فقہاء کے ایک طبقہ نے بعض احادیث کو عملِ اہلِ مدینہ کے مخالف خیال

---

[1] رسالہ رفع الملام ص ۸۹-۹۰

کر کے ترک کر دیا یا ان کی کوئی تاویل کر لی، حالانکہ خود اہلِ مدینہ کا بھی اختلاف اس مسئلہ میں اکثر اہلِ علم سے منقول ہوتا ہے، لیکن اگر اہلِ مدینہ کا کسی مسئلہ پر اجماع بھی ہو جاتے تو دلیلِ شرعی حدیث کو قرار دینا چاہیے نہ کہ کسی کے عمل کو۔

امام ابن تیمیہؒ نے اس سلسلہ کی ایک اور مثال بعض فقہائے کوفہ وغیرہ کی دی ہے کہ واضح اور جلی قیاس کے مقابلے میں خبر واحد کو ترک کر دیتے ہیں۔[1]

اجتہادی فرو گذاشتیں شریعت کی نظر میں سطور بالا سے اندازہ ہو گیا کہ امام صاحبؒ جو خود ایک بہت بڑے فقیہ تھے، فقہا اور ائمۂ اعلام کی قدر و منزلت میں کسی سے پیچھے نہیں تھے، بلکہ ان سے اگر کوئی لغزش نظر آتی تھی تو حتی الامکان اس کی توجیہ و تاویل کرتے تھے، انہوں نے وضاحت کی ہے کہ یہ ائمہ اپنی اجتہادی فرو گذاشتوں میں جزا اور ثواب کے مستحق ہیں، اس لیے کہ یہ مخلص تھے، مجتہد تھے، اٹکل پچو باتیں پیدا نہیں کرتے تھے اور مجتہد کا اجتہاد اگر صحیح ہو تو اسے دو اجر ملتے ہیں اور اگر غلط ہو تو (محنت کا) ایک اجر ملتا ہے، کیونکہ اگر مجتہد کا اجتہادی غلطی میں احتساب کیا جاتے اور اسے سزا دی جاتے تو یہ تنگی اور تکلیف کی بات ہے، کیونکہ پھر لغزش کے اندیشہ اور عقاب کے ڈر سے کوئی شخص بھی اجتہاد کی طرف راغب نہیں ہوگا اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اگر ادواتِ فہم موجود ہوں تو مجتہد کو اس کے غلط اجتہاد پر ملامت نہیں کی، نہ اس کے لیے کوئی سزا تجویز کی یہی وجہ تھی کہ جب اسامہ بن زیدؓ نے ایک غزوہ میں لا الہ الا اللہ کا کلمہ پڑھ لینے کے باوجود جان بچانے کی ترکیب سمجھ کر ایک شخص کو ہلاک کر دیا[2] تو آں حضرتؐ نے نہ اسامہؓ کو سزا دی، نہ ان پر دیت، قصاص اور کفارہ واجب کیا، کیونکہ وہ اس کے جواز کے (اپنے اجتہاد سے) قائل تھے، امام صاحبؒ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں:

> "جمہور فقہا کا اس پر اتفاق ہے کہ اہلِ عدل کے ہاتھوں کسی تاویل کے ماتحت اگر کسی باغی کا قتل ہو جائے تو دیت، کفارہ اور تاوان لازم نہیں آئے گا، اگرچہ اس سے قتل و قتال حرام ہو۔[3]"

غرض امام صاحبؒ فرعی اختلافات میں تسامح سے کام لیتے ہیں بشرطیکہ ادواتِ اجتہاد موجود ہوں، البتہ عقائد کے اختلاف میں تسامح نہیں برتتے، چنانچہ مخالفتِ عقائدِ صحیحہ کو کبھی بدعت کبھی گمراہی

---

[1] رسالہ رفع الملام ص ۹۳ [2] صحیح بخاری باب بعث النبی صلی اللہ علیہ وسلم اسامہ بن زید الخ۔ (ع۔ح)
[3] رفع الملام ص ۹۵-۹۶۔

بلکہ کبھی کفر بھی کہہ دیتے ہیں۔ دراصل عقیدہ کے باب میں ان کے نزدیک لچک کی گنجائش نہیں، اسی طرح اصل عراقض اسلام میں کسی طرح کا اختلاف برداشت نہیں کرتے، اس لیے کہ یہ دونوں دین کا جوہر اور اس کا لب لباب ہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ عقائد کے جزئی اختلافات کو دین کا جوہر نہیں قرار دیا جا سکتا، وہ عام طور پر لفظی اختلاف ہیں[1]۔

غلطی کی پیروی ہرگز نہ کی جائے

یہ تو صحیح ہے کہ امام صاحبؒ ان ائمہ کی پوری پوری قدر کرتے تھے، جن کے فضل و اجتہاد کی ملت اسلامیہ قائل ہے اور مذہب حنبلی کو اس کے قریب بہ سنت نبوی ہونے کے باعث خاص طور پر افضل مانتے تھے، لیکن شرع شریف کا جو حق ان کی نظر میں تھا اس نے انہیں ماسوا سے بیگانہ کر دیا تھا۔ وہ اس کے قائل نہیں تھے کہ کوئی شخص کسی فقہی مذہب سے اس وقت بھی وابستہ رہے، جب اس پر یہ امر وا نشگاف ہو جائے کہ حق کہیں اور ہے۔ اسے چاہیے کہ وہ حق کی پیروی کرے، تعصب سے کام نہ لے، کیونکہ ہر شخص کا، خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، قول لیا اور ترک کیا جا سکتا ہے، سوا سیدنا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے، لہٰذا طالب حق کے لیے کسی خاص فقہی مذہب کا التزام جائز نہیں، جب اس کو دوسرے کسی مذہب میں بادلیل مسئلہ مل جاتا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"یہ تو ظاہر ہے کہ عہد طفولیت میں انسان اپنے ماں باپ، قوم اور گرد و پیش کے دینی مذہب پر ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ جب عقل و شعور کی دولت سے مالا مال کرے، اس وقت اس کو اللہ اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کا التزام کرنا چاہیے۔ جہاں بھی اس کا سراغ ملے اور

---

[1] بعض ذیلی اختلافات کو لفظی کہا جا سکتا ہے، لیکن صحیح بخاری کی کتاب الرد علی الجھمیہ اور امام بخاری کی خلق افعال العباد، تصانیف امام احمدؒ، امام مروزی اور تصانیف امام ابن تیمیہؒ و حافظ ابن القیم وغیرہم محدثین محققین کا جس شخص نے غور و فکر سے مطالعہ کیا ہے وہ کیسے عقائد کے اختلاف کو لفظی کہہ کر ان کی جوہری اہمیت کو کم کر سکتا ہے۔

تاہم امام ابن تیمیہؒ عقائد و کلام میں تحقیق کرنے والوں کو بھی فقہی مجتہدین کی طرح مانتے ہیں کہ اجتہاد کے معیار پر پورا اترنے والے محقق کو صواب کی صورت میں دو اجر اور اگر خطاء کا صدور ہو جائے تو ایک اجر بہر حال مل جاتا ہے۔ وہ بعض دوسرے لوگوں کی طرح اس بارے میں اصول (عقائد) و فروع (فقہ) کے فرق کے قائل نہیں، یہ بحث ان کی متعدد کتابوں میں ملتی ہے مثلاً منہاج السنۃ اگر "تسامح" اور "لچک" سے مصنف کا یہ مطلب ہے تو امام صاحب کے کلام میں یہ موجود ہے۔ واللہ اعلم۔ (ع، ح)

خود کو ان لوگوں کے زمرے میں داخل ہونے سے بچاتے جن کے بارے میں قرآن حکیم میں فرمایا ہے إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا (البقرہ: ع ۲۱)

بنا بریں جو کوئی شخص آبائی اور قومی عادات و رسوم کی طرف مائل ہو کر قرآن و حدیث کا حکم، اور خدا و رسول کی اطاعت چھوڑ دیتا ہے وہ اہلِ جاہلیت سے ہے اسی طرح وہ شخص بھی قابلِ مذمت و عقاب ہے جو کسی مسئلہ میں حق واضح ہونے پر بھی معاشرے کی عادات پر جما رہتا ہے[۱]۔

ایک نہایت اہم سوال

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہر شخص کو یہ اختیار ہے کہ اگر حق کہیں اور دیکھے تو جس مذہب کی تقلید کرتا آیا ہے اسے چھوڑ دے؟ اگرچہ اس شخص کی حیثیت اہلِ نظر اور اہلِ استدلال کی نہ ہو؟ یا جس مذہب کی تقلید کرتا آیا ہے اسے محض از راہِ ہوا و ہوس چھوڑ دے یہ جائز ہے؟

اس مسئلہ کی نسبت سے امام صاحبؒ نے لوگوں کی تین قسمیں کی ہیں:

حق کے سوا کسی کی پیروی درست نہیں

پہلی قسم ان لوگوں پر مشتمل ہے جو کسی خاص فقہی مذہب کے پیرو تو ہیں، لیکن ان کا رجحان اپنے مذہب کے خلاف دوسرے قول کی طرف ہے اور وہ ادلۂ تفصیلیہ کے بھی محرم ہیں اور راجح و مرجوح کا ادراک بھی رکھتے ہیں، اور مختلف قولوں میں موازنہ کرنے کی صلاحیت بھی ان میں ہے، نص اور قیاس کی روشنی میں معرفتِ احکام کی استعداد بھی رکھتے ہیں۔ ایسے لوگوں پر واجب ہے کہ دین کے معاملہ میں حق کے سوا، کسی اور کی پیروی نہ کریں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (النساء: ع ۹)

"تیرے رب کی قسم! یہ لوگ ایمان والے نہیں ہوں گے جب تک کہ اپنے اختلافات میں آپ کو حکم نہ مان لیں، پھر آپ جو فیصلہ دے دیں اس کو خوشدلی کے ساتھ تسلیم نہ کر لیں۔"

نیز فرمایا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (الاحزاب: ع ۵)

"کسی مؤمن یا مومنہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جب خدا و رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں تو وہ اپنے معاملہ میں اختیار سے کام لے۔"

لہٰذا جب یہ ثابت ہو جاتے کہ جس مذہب کی وہ اب تک پیروی کرتا رہا ہے، حق اس کے علاوہ دوسرے مذہب میں ہے تو ضروری ہے کہ جس مذہب میں حق نظر آ رہا ہے اس کی پیروی کرے[1]۔
ابن تیمیہؒ کے نزدیک جو شخص مسائل دین میں استدلال پر قادر ہو اس کے لیے تقلید جائز نہیں، اسی طرح اگر کسی خاص مسئلہ میں وہ استدلال کی قدرت رکھتا ہو تو بھی اس مسئلہ کی حد تک اسے تقلید نہیں کرنی چاہیے۔ حضرت امام احمد بن حنبلؒ سے مروی ہے:

"اگر ایسا شخص تقلید کرے گا تو گناہ گار ہو گا!"

امام صاحبؒ یہ بھی بتاتے ہیں کہ امام شافعیؒ، ان کے اصحاب اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک تھا۔

عامی کا منصب دوسری قسم میں وہ لوگ شامل ہیں جو استنباطِ مسائل کی قدرت سے محروم ہیں۔ ایسے لوگوں کو مناسب ہے کہ براہِ راست دلیل کی بجائے کسی مردِ صالح اور مجتہد سے مسائل دریافت کریں۔ امام صاحبؒ کہتے ہیں:

"بہت سے احکام ایسے ہیں جن سے لوگ ناواقف ہوتے ہیں، لہٰذا ایسے اصحاب کے پاس پہنچتے ہیں جو ان مسائل سے واقف ہوں۔ ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اور آپؐ کی مراد کا خوب علم ہوتا ہے۔ کیونکہ ائمۂ حدیث و فقہ ہی لوگوں کے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان واسطۂ تبلیغ، ذریعۂ دلائل و احکام اور فقہ و استنباط ہیں۔ یہی اپنے اجتہاد اور استطاعت کے مطابق مسائل پہنچاتے اور سمجھاتے ہیں[2]!"

اور اس طرح کے عوام، جو استنباط کی قدرت سے محروم ہوتے ہیں، ہر زمانہ میں رہے ہیں۔ اس لیے امام شافعیؒ نے علم کی دو قسمیں کی ہیں:

۱۔ علمِ عوام
۲۔ علمِ خواص

علمِ عوام سے مراد عقیدہ اور اصولِ فرائض ہیں اور علمِ خواص اس سے ماوراء ہے۔ مثلاً ناسخ و منسوخ کا علم، محکم اور مؤول کا علم، نص اور ظاہر کا علم، عام اور خاص کا علم، نیز شرع شریف سے ایسے ہی دوسرے مسائل کا استنباط، لہٰذا ان چیزوں کا علم خواص کے سوا کسی اور کو نہیں ہو سکتا، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ پہلا علم فرض عین ہے اور دوسرا فرض کفایہ۔

---

[1] یہ خلاصہ ہے "الفتاویٰ" ص ۲۴۳ ج ۲ کا   [2] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۲۰۲ ج ۲۔

پس صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ عامی اصولِ استنباط سے ناواقف ہوتا ہے، اور طریقِ استدلال نہیں جانتا، لہٰذا اسے دلیل کے بجائے رجال کی پیروی کرنا چاہیے[1] اور اس کا مذہب درحقیقت وہی ہے جو اس کے مفتی کا مذہب ہے، وہ ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف اگر منتقل ہوتا ہے تو دوسرے کے تابع ہو کر ہی ہوتا ہے۔ اس بارے میں امام صاحبؒ کی تصریح یہ ہے:

"اگر کسی شخص کو محسوس ہو کہ کسی مسئلہ میں ایک قول دوسرے سے راجح ہے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو وہ تفصیلی دلائل کے مطالعہ سے اس نتیجہ پر پہنچے گا اور یا یہ سمجھ کر کہ ایک قول کا قائل دوسرے کے مقابلہ میں اس مسئلہ کا زیادہ عالم یا زیادہ متقی ہے تو دوسری صورت میں اس کو چاہیے کہ زیادہ عالم یا زیادہ متقی کی پیروی کرنے یہ نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب ہے، امام احمدؒ یہی فرماتے ہیں[2]"

اس سلسلے میں ایک مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ آیا عامی شخص پر کسی ایک مذہب معین کی پابندی ضروری ہے؟ امام صاحبؒ اس کے متعلق لکھتے ہیں:

"مسئلہ دراصل یہ ہے کہ عامی کے لیے آیا ضروری ہے کہ ایک مذہب معین کا التزام کرے کہ اس کی عزیمتوں اور رخصتوں (وقتی سہولتوں) کو پورا پورا مانے؟ اصحابِ احمدؒ و اصحابِ شافعیؒ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ لیکن دونوں مذہبوں کے اکثر علماء اس التزام کو واجب نہیں ٹھہراتے ہیں[3] البتہ واجب کہنے والے (تھوڑے لوگ) یہ کہتے ہیں کہ کسی نے اگر التزام کر ہی لیا ہے تو اس کے لیے خروج مناسب نہیں[4] جب تک کہ دوسرے مذہب کے التزام کو پہلے سے بہتر نہ سمجھ لے[5]"

مذہب ہوا و ہوس کے لیے نہیں بدلا جا سکتا

تیسری قسم میں وہ لوگ داخل ہیں جو ایک فقہی مذہب سے دوسرے فقہی مذہب میں بغیر کسی دلیل کے منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ ایسا کرنے والا یا تو اہلِ استدلال سے ہو گا اور اگر عامی

---

[1] یعنی براہِ راست ٹامک ٹوئیاں مارنے کی بجائے صاحب علم اور اہل حضرات سے بادلیل مسئلہ دریافت کرے۔ (ع-ح)

[2] الفتاوی، ج ۲، ص ۲۰۰ [3] اس لیے کہ اس کے وجوب پر کوئی دلیل شرعی موجود نہیں۔ (ع-ح)

[4] یعنی جب کہ یہ خروج بربنائے دلیل نہ ہو بلکہ بربنائے ہوا و ہوس ہو کہ یہ بحث اس صورت کے متعلق ہے۔ (ع-ح) [5] فتاوی ص ۲۰۱ ج ۲۔ (ع-ح)

ہے تو یہ انتقالِ مذہب کسی دینی مقصد کے پیشِ نظر نہ ہو، کسی غرض و مصلحت اور ہوا و ہوس کے تحت کیا جاتے تاکہ کسی معاملہ میں آسانی اور سہولت حاصل کرے۔ ظاہر ہے یہ حرکت دین اور شریعت کے نقطۂ نگاہ سے حوصلہ افزائی کی مستحق نہیں، بلکہ ایسا طرزِ عمل مذہب اور شریعت کو کھیل بنانے کے مترادف ہے۔

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ نے اس سے منع کیا ہے، کیونکہ کسی شخص کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ کسی بات کو واجب اور حرام سمجھتا ہو، اور پھر محض از راہ ہوس اسے غیر واجب اور غیر حرام سمجھنے لگے، یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر پڑوسی سے حقِ شفعہ کا طالب ہو، لیکن خود اس کا پڑوسی جب اس سے اپنے لیے حقِ شفعہ کا طالب ہو تو وہ کہے یہ تو نص سے ثابت ہی نہیں یا کوئی شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ سگے بھائی یا مختلف البطن بھائی میراث میں جد کے ساتھ عصبہ مانے جائیں گے اور اسے بھی دوسروں کے ساتھ حصہ ملیگا، لیکن اگر وہ خود جد ہو اور اس کا ایک بھائی (سگا یا مختلف البطن) ہو تو کہدے، نہیں بھائیوں کو حصہ نہیں مل سکتا، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ تو میراث میں "جد" کو "اب" یعنی باپ قرار دیتے ہیں، اور باپ تمام بھائیوں کو وراثت سے مجوب کر دیتا ہے یا کوئی شخص شطرنج کھیلنے کو معیوب سمجھتا ہے یا نبیذ پینے اور محفلِ سماع میں شرکت کو بُرا جانتا ہے، لیکن جب تک یہ حرکت اس کے کسی مخالف یا دشمن سے سرزد ہوتی ہو، اس کی پکڑ شدت اختیار کرے گی اور اس کے لیے وہ عقوبت اور سزا کا جویا ہو گا، لیکن یہی حرکت اگر اس کے کسی دوست یا صاحبِ وجاہت شخص سے سرزد ہو تو اس کی زبان گنگ ہو جائیگی، اور وہ کہے گا، یہ فعل تو مجتہد فیہ ہے[۱] امام ابن تیمیہؒ یہ مثالیں دے کر ایسے طرزِ عمل کو قطعاً ناجائز سمجھتے ہیں اور اس طریقہ سے حلال و حرام کرنے کو دین اور شرعِ شریف کے ساتھ مذاق قرار دیتے ہیں۔

اسی قسم کے لوگوں کے بارے میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"بلا شبہ اگر کسی فقہی مذہب کا التزام یا اس سے خروج، بغیر کسی امرِ دینی کے ہو — مثلاً کسی فقہی مذہب کو مال وجاہ، یا کسی دنیوی غرض کے حصول کے لیے اختیار کرے جسے وہ دل میں اچھا نہ سمجھتا ہو بلکہ بُرا سمجھتا ہو، ——— وہ اس شخص کے مانند ہے، جس نے

---

[۱] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۱۰، ج ۲ — (ع - ح)

کسی دنیوی مقصد کے ماتحت اسلام قبول کر لیا ہو یا جس نے مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت تو کی ہو، لیکن اس لیے کہ کسی مرغوب عورت سے شادی کرے یا کوئی اور فائدہ پہنچ جائے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک شخص نے مکہ سے ہجرت اس لیے کی کہ اس کی شادی ایک عورت ام قیس سے ہو جائے، چنانچہ اس کا نام ہی "مہاجر ام قیس" پڑ گیا تھا۔
ایک حدیث صحیح کے مطابق رسول اللہؐ نے برسر منبر فرمایا: انما الاعمال بالنیات و انما لکل امرئ ما نوی، فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ. و من کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امرأۃ یتزوجھا، فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ (صحیحین) یعنی اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، جس شخص کی جیسی نیت ہوگی اسے ویسا ہی پھل ملے گا، جس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف ہجرت کی، اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسولؐ کے لیے مانی جائے گی، جس نے اس لیے ہجرت کی کہ دنیا حاصل کرے، یا کسی عورت سے شادی کرلے، تو اس کی ہجرت اسی مقصد کے ماتحت مانی جائے گی[1]

صحیح حدیث کی وجہ سے ترکِ مذہب

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک حدیث نبوی کے پیش نظر کوئی بھی فقہی مذہب ترک کیا جا سکتا ہے۔ یہ جائز نہیں کہ حدیث صحیح کے ہوتے ہوتے کسی مذہب فقہی سے وابستگی قائم رکھی جائے۔ جس شخص کو کسی حدیث کی صحت کا یقین ہو جائے، اس کے لیے اس کا قبول کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے

فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ (النساء)

یعنی "اگر کسی معاملے میں تمہارا آپس میں نزاع ہو جائے تو اس کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے کراؤ۔ اگر تم خدا و آخرت پر ایمان رکھتے ہو"

پس کسی شخص پر قولِ رسولؐ کے سوا، کسی فقہی مذہب کا التزام واجب و لازم نہیں۔
اور عہدِ صحابہؓ سے لیکر ائمہ مجتہدین کے دور تک سلف صالح کا یہ مسلک رہا ہے کہ قولِ رسولؐ کے سامنے وہ کسی کے قول کی پروا نہیں کرتے تھے، چنانچہ متعہ کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے ابن عباسؓ سے جب بعض حضرات نے گفتگو کی تو انہوں نے فرمایا "ایسے لوگوں پر آسمان سے پتھر کیوں نہیں برستے؟ میں تم سے کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا ہے اور

---

[1] الفتاویٰ، ج ۲، ص ۲۰۱

تم کہتے ہو کہ ابو بکرؓ و عمرؓ نے ایسا کہا ہے؟"

خود ائمہ اربعہؒ لوگوں کو اپنی تقلید سے منع فرمایا کرتے تھے۔ اگر ان کے قول کے خلاف کسی کو کوئی حدیث مل جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد رشید امام ابو یوسفؒ بعض مسائل میں اپنے استاذ کے ہم نوا تھے لیکن حج کے موقعہ پر جب امام مالکؒ سے ان کو سنت پر اطلاع ہوئی تو اپنے استاذ کے مذہب سے انہوں نے رجوع کر لیا، اور امام صاحبؒ سے کہا:

"ابو عبد اللہ! میں نے تمہارے قول کے مطابق رجوع کر لیا، اور اگر میرے استاذ ہوتے تو وہ بھی میری طرح اپنے قول سے رجعت کر لیتے!"

امام مالکؒ فرمایا کرتے تھے:

"میں ایک بشر ہوں، میری بات صحیح بھی ہو سکتی ہے، اور غلط بھی، پس میرے قول کو، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ سے پرکھ لو"

امام شافعیؒ فرمایا کرتے تھے:

"اگر میرے قول کے مقابلے میں صحیح حدیث مل جائے تو میرے قول کو بے تامل دیوار پر دے مارو"

امام احمد بن حنبلؒ فرمایا کرتے تھے:

"اپنے دین کے معاملہ میں رجال کی پیروی نہ کرو، ان سے بھی غلطی سرزد ہو سکتی ہے، پس جس نے حدیث صحیح ترک کر دی، اور رجال کا قول لے لیا، تو اس نے وہ چیز ترک کر دی، جس میں غلطی کا احتمال ہی نہیں، اور وہ چیز لے لی جو غلط ہو سکتی ہے[1]"

حدیث رسولؐ ترک نہیں کی جا سکتی جو شخص استدلال کی قدرت رکھتا ہو اس کے لیے ہرگز یہ جائز نہیں ہے کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ترک کر دے، اور کسی امام کا قول اختیار کر لے۔ خواہ وہ امام کتنا ہی بڑا اور صاحب منزلت کیوں نہ ہو، کیونکہ وہ ایسے قول کو ترک کرتا ہے جو لازمی طور پر حجت ہے اور جس کا قبول کرنا لازم ہے، اور وہ قول قبول کر لیتا ہے جو کسی طرح بھی حجت نہیں ہے۔ اقوالِ ائمہ خفقہ تو رد کیے جا سکتے ہیں لیکن قولِ رسول تو رد نہیں کیا جا سکتا، البتہ کسی دوسری حدیث کی صورت میں قابلِ معارضہ ضرور ہے، لیکن اگر معارضہ نہ ثابت ہو

---

[1] الفتاوی ج ۲ ص ۳۸۶ [2] فتاوی ص ۳۸۴ - ج ۲ (ع - ح)

تو پھر اصل کو قبول کر لینا چاہیے، اور جو شخص کسی امام کے قول کی بنیاد پر حدیث صحیح ترک کر دیتا ہے، وہ اصل کو فرع بنا دیتا ہے اور فرع کو اصل، یعنی قول امام کو اصل اور قول رسولؐ کو فرع، اور یہ بات ان لوگوں (عیسائیوں) کے عمل سے مشابہت رکھتی ہے، جنہوں نے اپنے احبار اور رہبان کو خدا کے سوا معبود بنا رکھا ہے، جن کے قول کو وہ دین کے معاملہ میں آخری سمجھتے ہیں اور اس کی کوشش نہیں کرتے کہ دین کا عرفان اس کے اصولوں سے حاصل کریں۔

اجتہاد قابلِ تجزی ہے

یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسے شخص کے سامنے جو اہلِ استدلال سے نہیں اور کسی امام سے وابستہ ہے، ایسی صحیح حدیث آجاتی ہے کہ اس کے امام کا قول اس کے معارض پڑتا ہے تو کیا اس کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ حدیث کو صحیح مان کر ترک کر دے اور امام کے قول پر جما رہے؟ امام ابن تیمیہؒ کا موقف یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہیں کیونکہ جس مسئلہ میں کسی شخص کو دلیل کی سمجھ آجاتی ہے، وہ اس مسئلہ میں مجتہد ہے۔ اجتہاد اپنی شرائط کے ساتھ قابلِ تجزی و انقسام ہے۔ ہر شخص اپنے علم و فہم کے مطابق مجتہد ہو سکتا ہے[1]۔

تعارضِ احادیث اور معارضۂ قول و حدیث میں درست طریقہ

جو شخص کسی حدیث کو صحیح سمجھتا ہو اور اس کے مطلب و معنی کی فہم مستقیم رکھتا ہو، تو ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کسی حالت میں بھی اسکو حدیث ترک نہیں کرنی چاہیے؛ بجز اس صورت کے کہ کوئی معارض حدیث اس کے علم میں آجائے اور ثابت ہو جائے کہ یہ حدیث پہلی سے زیادہ قوی ہے یا پہلی کا نسخ ثابت ہو جائے، اس صورت میں وہ پہلی حدیث ترک کر سکتا ہے لیکن اس قسم کا شخص اگر یہ کہنے لگے کہ ممکن ہے میرے امام کے قول کی کوئی دلیل ہو جس کا مجھے علم نہیں ہو سکا (اس بنا پر وہ حدیث کو ترک کر دے) تو اس کو امام ابن تیمیہؒ کا جواب یہ ہے کہ:

> "تمہارے علم و فہم نے جب اس مسئلہ میں قول راجح کی طرف تمہاری رہنمائی کر دی ہے تو تمہیں اسی کی پیروی کرنی چاہیے۔ اور اگر اس کے بعد کبھی تم پر یہ واضح ہو جائے کہ اس نص کا معارض راجح موجود ہے تو تمہیں اسے لے لینا چاہیے، جیسے ایک مجتہد مستقل اپنے اجتہاد میں تغیر کر لیتا ہے اور حق کی پیروی کرتے ہوئے ایک شخص کا ایک رائے چھوڑ کر دوسری رائے اختیار کر لینا اس سے بہتر ہے کہ آدمی ایک قول کی پیروی پر بغیر کسی حجت اور دلیل کے ڈٹا رہے[2]۔"

---

[1] الفتاویٰ ج ۲ ص ۳۸۵ - [2] ایضاً

مذاہبِ جمہور سے اختلاف

ابن تیمیہؒ کے ان دراساتِ فقہیہ سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ رجال و آرا اور ائمۂ اربعہ کی قدر و منزلت کے بارے میں ان کا مسلک تعصب سے بالکل ماوراتھا اور بغیر کسی تعصب اور جانبداری کے انہوں نے ہر فقہی مذہب کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کیا تھا۔ گویا انہوں نے صرف اس کو پڑھا اور اسی میں تفقّہ حاصل کیا۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ ہر فقہی مذہب کے دقائق کو اس مذہب کے کبار فقہاء سے زیادہ جانتے اور سمجھتے تھے، جبکہ فقہاء کا عام طور پر یہ حال تھا کہ اپنی اپنی فقہ کے سوا باقیوں کے دروازے اپنے اوپر بند کر لیتے تھے۔ ان کے برعکس امام صاحبؒ کا طریقِ تحقیق و دراست یہ تھا کہ وہ سارے فقہی مکاتب کی کماحقہٗ قدر کرتے ہوتے سب کا تقابلی مطالعہ کر کے ہر ایک کی گہرائی تک پہنچتے، نہایت باریک بینی سے متفق اور مختلف فیہ مقامات و مسائل کا تجزیہ اور ادراک کرتے تھے تاہم اس وسعتِ نظری کے باوصف ان کا میلان اگر مذہبِ احمد بن حنبلؒ کی طرف ہے تو اس کی وجہ تعصب نہیں بلکہ یہ کہ ان دراسات کے ذریعے ان کو امام احمدؒ کا مذہب اس امر میں ممتاز نظر آیا کہ وہ حدیثِ پاک کے قریب ہے اور اس میں آثار کی تحری و تلاش زیادہ ہے۔

لیکن مذاہبِ ائمۂ اربعہ اور مذاہبِ تابعین کے عمیق مطالعہ نے انہیں اس منزل پر پہنچا دیا تھا کہ کہیں کہیں وہ ائمۂ اربعہ اور مذاہبِ جمہور سے ظواہرِ قرآن اور حدیثِ صحیح کی تائید میں اختلاف بھی کرتے ہیں۔

لہٰذا ہم امام ابن تیمیہؒ کے دراساتِ فقہیہ کو چار اقسام میں تقسیم کرتے ہیں:

(۱) امام ابن تیمیہؒ کے وہ فتوے جو مسائل مختلفہ میں انہوں نے امام احمد بن حنبلؒ کے مذہب کی پابندی کرتے ہوتے دیئے۔

(۲) وہ مسائل جن میں امام ابن تیمیہؒ کے فکر و اجتہاد نے دوسرے فقہی مذاہب سے ہم آہنگی کا ثبوت دیا۔

(۳) مذاہبِ اربعہ سے امام ابن تیمیہؒ کے مختارات یعنی امام صاحبؒ کے وہ فتوے اور افکار و آرا جو کسی خاص فقہی مذہب کے پابند نہیں، اگرچہ انہوں نے ان مختارات میں بھی سنت کا دامن نہیں چھوڑا۔

(۴) امام ابن تیمیہؒ کے وہ اجتہادات جو مذاہبِ اہل السنت والجماعت کے قیود سے یکسر آزاد ہیں، بلکہ ان کی مخالفت پر مبنی ہیں۔

اب ہم چاروں قسموں پر الگ الگ باب میں گفتگو کریں گے!

---

(۴۴)

حنبلی مذہب کے مطابق ابن تیمیہؒ کے فتوے

عرصۂ دراز تک امام ابن تیمیہؒ ایک حنبلی فقیہ کی حیثیت سے مذہب احمد بن حنبلؒ کے مطابق فتوے دیتے رہے، اس سلسلہ میں فقہ حنبلیؒ کے ان اقوال کو انہوں نے اختیار کیا جو از روئے دلیل زیادہ قوی اور مصلحتِ شرعیہ سے قریب تر نظر آتے تھے یا قیاس قوی سے ان کی تائید ہوتی تھی، ان فتاویٰ کا بڑا حصہ مصر کے دورانِ قیام وجود میں آیا، مصر میں ان سے استفتاء ان کے اس وصف کی بنیاد پر کیا جاتا تھا کہ وہ حنبلی فقیہ ہیں۔ اور اسی کے مقتضا کے موافق فتویٰ دیتے ہیں۔ ساتھ ہی ساتھ فکرِ حنبلی کی توضیح اور اقوالِ جمہور کے مقابلہ میں اس کا بیان و مقام بھی واضح کرتے جاتے اور اگر مذاہبِ اربعہ میں سے کسی کی مخالفت کرتے تو یہ بھی بتا دیتے کہ مذہبِ حنبلی کو اختیار کرنے کی کیا وجہ تھی؟

ابن تیمیہؒ کے فتاویٰ بہت ہیں، اور وسیع الافق بھی ہیں، ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ان میں سے بعض کو لے لیں اور بعض کو چھوڑ دیں، کیونکہ سب کا منہاج اور طرز ایک ہی ہے، یعنی توضیح، استدلال باریک بینی۔ اور اقوال سلف رضوان اللہ علیہم اجمعین کی روشنی میں توجیہ و توضیح—!

ذیل میں ہم ابن تیمیہؒ کے چند فتاویٰ کا ذکر کرتے ہیں، یہ ایسے مسائل سے متعلق ہیں جو نئے زمانہ میں احوالِ شخصیہ کے قوانین[1] سے متعلق ہیں، اور مذہب امام احمدؒ میں پائے جاتے ہیں یا ہمارے دورِ جدید

---

[1] احوالِ شخصیہ کے قوانین سے مصنف کی مراد "پرسنل لا" PERSONAL. LAW ہے۔
(رئیس احمد جعفری)

کی مکیۃ قانونی سے ہم آہنگ اور قریب تر ہیں، یا سماجی امراض کا بہترین علاج ہیں۔

(الف) مجبور اور مخمور کی طلاق ابن تیمیہؒ کا فتویٰ ہے کہ مکرہ اور سکران (یعنی جو شخص مجبور کر دیا گیا ہو یا نشہ میں ہو) کی طلاق واقع نہیں ہوگی، امام احمدؒ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ طلاق مکرہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

"طلاق مکرہ جمہور کے نزدیک واقع نہیں ہوگی، امام مالکؒ اور شافعیؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر طلاق کے وقت کسی آدمی کو ایسے لوگ نرغہ میں لے لیں، جن سے مار پیٹ اور ایذا رسانی کا اندیشہ ہو اور جن سے مدافعت ممکن نہ ہو اور وہ شخص یہ دعویٰ کرے کہ الفاظ طلاق منہ سے نکالنے سے پہلے اسے طلاق دینے پر مجبور کر دیا گیا تھا، تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔"[1]

امام ابن تیمیہؒ نے یہاں امام احمدؒ کی رائے ظاہر کر دی ہے اور ان فقہاء کا ذکر کر دیا ہے جن کی رائے ان سے موافق ہے، لیکن اس جگہ مخالفین کا ذکر نہیں کیا ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کا، کیونکہ وہ اس رائے کے مخالف ہیں، وہ "اکراہ" یعنی جبر کو ہزل (مذاق) پر قیاس کرتے ہیں اور نص حدیث سے یہ ثابت ہے کہ ہازل (ٹھٹھا کرنے والا) کی طلاق واقع ہو جائے گی، چنانچہ مکرہ (جو شخص مجبور کیا گیا ہو) کی طلاق بھی واقع ہو جائے گی، کیونکہ دونوں میں رضا کا عنصر مفقود ہے، اور نکاح، طلاق اور عتاق میں رضامندی کا عنصر گو از رہِ مذاق، مفقود ہو تو بھی اس کا اعتبار کیا جائیگا اور اس مذاق کو سنجیدہ فیصلہ مانا جائے گا، اور جو بات سنجیدگی سے کہی جائے، وہ تو فیصلہ کن ہے ہی، چنانچہ اس نص سے ثابت ہوتا ہے کہ سبب سے حکم متراخی نہیں ہوتا اور ان چیزوں میں (نکاح، طلاق، عتاق میں) رضا کوئی لازم عنصر نہیں ہے، کیونکہ ہجوم اکراہ کے باوجود اختیار بہرحال باقی ہے کیونکہ جو شخص طلاق دینے پر مجبور کیا گیا ہے، اس نے تکلیف و اذیت کے مقابلہ میں، طلاق کو اختیار کر لیا ہے۔

امام احمدؒ کے نزدیک جس طرح اکراہ طلاق میں مؤثر ہے، اسی طرح وہ ابراء میں بھی اثر انداز ہوتا ہے اور اس خلع میں بھی جو ابراء پر مترتب ہو، چنانچہ ابن تیمیہؒ کا قول ہے:

"اگر کسی عورت کو اس کا باپ شوہر سے ابراء اور طلاق پر مجبور کرے اور وہ عورت بغیر کسی جائز سبب کے محض باپ کے دباؤ کے باعث مجبور ہو کر ایسا کرے تو یہ ابراء صحیح نہیں ہے۔ اور اس طرح وہ طلاق واقع نہیں ہوگی جو اس پر معلق ہو۔"[2]

---

[1] مختصر الفتاویٰ المصریہ ص ۴۲۷-۴۲۸۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مالی معاملات میں اکراہ یعنی جبر کی بنیاد پر، فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ عقود مالیہ میں توافر رضا لازمی ہے اور عورت کا جہاں تک تعلق ہے، خلع ایک قسم کا مالی تصرف ہے، لہٰذا اس پر وہ تمام احکام مترتب ہوں گے جو تصرفات مالیہ سے متعلق ہیں کیونکہ رضا تصرفاتِ مالی کے لیے شرط لازم ہے۔ مگر مذہب حنفی کے قیاسات فقہی کے مطابق طلاق مُکرہ واقع ہو جاتی ہے گی، کیونکہ شوہر کا جہاں تک تعلق ہے، خلع ایک ایسی طلاق ہے جو قبولِ مال پر معلق ہے، نہ کہ مال کی صحتِ التزام پر، اور جب قبول ثابت ہو گیا، تو طلاق بھی واقع ہو گئی، اکراہ کا اثر تحقق قبول پر نہیں ہوتا بلکہ مال کی صحتِ التزام پر ہوتا ہے۔ لہٰذا التزامِ مال پر طلاق معلق نہیں ہو سکتی۔

طلاقِ سکران

اب رہا طلاقِ سکران (مدہوش) کا مسئلہ، سو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واقع نہیں ہو گی، ابن تیمیہؒ اس قول کی تائید میں امام احمدؒ کا قول بھی پیش کرتے ہیں، چنانچہ جب ان سے اس سلسلہ میں استفتا کیا گیا تو انہوں نے فرمایا:

"طلاقِ سکران کے مسئلہ میں احمدؒ اور دوسرے ائمہ میں نزاع ہے، لیکن جہاں تک کتاب و سنت کا تعلق ہے، یہ بات واضح ہے کہ طلاقِ سکران واقع نہیں ہو گی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی یہی ثابت ہے۔ کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف ثابت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی ایک قدیم قول یہی ہے۔ اصحابِ ابی حنیفہ میں سے بھی بعض کی رائے یہی ہے۔ سلف صالح اور فقہا کا گروہ کثیر اس طرف گیا ہے، لیکن ایک گروہ کے نزدیک سکران کی طلاق واقع ہو جاتے گی۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہی ہے۔ اصحاب مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ نزاع اس معاملہ میں ہے کہ سکران (مدہوش) کبھی سمجھ کی باتیں کرتا ہے، کبھی ناسمجھی کی، پس اگر سکران نشہ کی اس حالت میں پہنچ جائے کہ جو کچھ اس کے منہ سے نکلے اور اس سے جو کچھ کہا جائے اسے بالکل نہ سمجھے تو پھر طلاق واقع نہیں ہو گی، لیکن ائمہ کبار کی نزاع صرف اس ایک امر میں نہیں تمام باتوں میں ہے۔"[1]

یہ ہے امام ابن تیمیہؒ کا فتویٰ جس کے مطابق ۱۹۲۹ء سے مصر میں قانون بن گیا ہے (دفعہ ۲۵) یعنی یہ کہ اکراہ (جبر) کی طرح سکر (نشہ) میں بھی طلاق واقع نہیں ہوتی۔" لیکن امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اس سے قبل مصر میں جو نافذ تھا وہ وہی قاعدہ عامہ تھا جو سکران کے تصرفات کے سلسلہ میں جاری تھا۔

---

[1] مختصر الفتاویٰ المصریہ، ص ۵۴۷

عام اس سے کہ وہ عقود (معاہدے) ہوں یا اسقاطات، سب سے پہلے سبب سکر (نشہ) پر غور کیا جاتا تھا، اگر وہ سبب حرام ہوتا تھا اور کرنے والے نے اپنے اختیار سے فعل کیا ہوتا تو تصرفات مالی وغیر مالی میں اسے مسئول (ذمہ دار) قرار دیا جاتا تھا اور اسی بنیاد پر اس کی طلاق بھی واقع ہو جاتی تھی اور اس کے تصرفات نافذ کر دیئے جاتے تھے اور اگر سبب سکر حرام نہیں ہوتا تھا یا وہ اسے خود مختار نہیں تھا، تو پھر اس کے عقود اور تصرفات بھی لازم نہیں مانے جاتے تھے اور اس صورت میں اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہوتی تھی، جیسا کہ نہ اس کی بیع منعقد ہوتی ہے، نہ ہبہ۔

امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا نکتہ امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے سکران کے جرائم سے بھی تعرض کیا ہے اور ایسی باریک بینی و موشگافی سے کام لیا ہے کہ ہمارے عہد حاضر کے بڑے بڑے قانون داں بھی بدقت وہاں تک پہنچ سکے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

تکلیف[1] کی پہلی شرط فہم ہے، چنانچہ مجنون (پاگل) اور سکران (مدہوش) مکلف نہیں ہیں، اسی اصول پر سکران کی دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوگی، نہ کسی کو قتل کر دینے کی صورت میں اس پر قصاص واجب ہوگا۔

اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس شخص نے نشہ پی کر قتل کا ارتکاب کیا لہٰذا اسے سکر (مدہوشی) اور قتل دونوں کا گناہ گار مانا جائے گا، کیونکہ گناہ کا مترتب ہونا اس کے مکلف ہونے کی دلیل ہے۔

اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جا سکتا ہے، ایک یہ کہ گناہ قتل پر مترتب نہیں بلکہ شراب پینے اور مدہوش ہونے پر ہے۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو کہتے ہیں کہ ایسا شخص اپنے تمام اقوال و افعال میں پاگل کی مانند ہے، دوسرے یہ کہ اگر قتل اور سکر پر گناہ کا ترتب مان لیا جائے تو پھر وہ شخص جس نے ہوش و حواس کی حالت میں قتل کیا پھر نشہ پی کر مدہوش ہو گیا۔ اور وہ شخص جس نے قتل مدہوشی کی حالت میں کیا برابر ہوں گے اور ایسا کوئی بھی نہیں کہتا، کیونکہ جو سکران عقل و فہم سے عاری ہو چکا ہو اس کے بارے میں کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس کا یہ فعل اس شخص کے مانند ہے جو ہوش و حواس میں ہے، اور بات جیت

---

[1] "تکلیف" یعنی کسی شخص کو ذمہ دار اور جواب دہ تسلیم کر کے اس پر کچھ پابندیاں عائد کی جائیں اور اگر وہ ان کی خلاف ورزی کرے تو اسے مکلف قرار دے کر سزا دی جا سکے۔ (جعفری)

سمجھتا ہے، اور جس کے افعال پر سزا دی جاتی ہے؟[1]

امام ابن تیمیہؒ نے ثابت کیا ہے کہ امام احمدؒ کا مذہب یہی ہے، لیکن یہ فقیہہ نکتہ سنج و دقیقہ بیں صرف اسی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اس سلسلہ میں ایسے عملی مفروضاتِ فقہیہ قائم کرتا ہے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے۔

مثلاً امام صاحبؒ فرض کرتے ہیں کہ قاتل نشہ پی کر اس لیے مدہوش بنا تاکہ قتل پر اپنے تئیں آمادہ کر سکے، یعنی تاکہ اس کا ضمیر مردہ ہو جائے اور وجدان ٹھنڈا پڑ جائے اور بغیر کسی خوف و اندیشہ کے وہ قتل کر سکے، چنانچہ امام صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں:

"ہاں یہ بات بھی ہو سکتی ہے کہ نشہ میں مدہوش ہونے سے پہلے اس شخص نے قتل یا زنا یا کسی اور جرم کا فیصلہ کر لیا ہو۔ پھر جب نشہ سے مدہوش ہو گیا تو یہ جرم کر ڈالا، لہٰذا اس کا گناہ اس شخص کے مانند ہے بلکہ اس سے زیادہ جو ہوش و حواس کی حالت میں ایسے جرم کا مرتکب ہوتا ہے، لیکن اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو، بلکہ بغیر ایسے کسی ارادہ کے نشہ میں آکر کسی کو قتل کر ڈالا ہو تو ظاہر ہے اس کا گناہ کم تر درجہ کا ہو جائے گا۔"[2]

عہدِ جدید کا قانون بھی امام صاحبؒ کی اس بالغ نظری اور فقہی دقیقہ سنجی سے ملتا جلتا ہے، چنانچہ پروفیسر ڈاکٹر محمد مصطفےٰ القللی بک فرماتے ہیں:

"بعض قانون دانوں کے نقطۂ نظر سے سکران کو کسی طرح کی سزا نہیں دی جا سکتی، اگرچہ اس نے جرم کرنے کے قصد سے اپنے اوپر نشہ کیوں نہ طاری کیا ہو، کیونکہ سکر (نشہ) آدمی کو تمیز و ادراک سے محروم کر دیتا ہے، لہٰذا ایسے شخص کو مسئول نہیں قرار دیا جا سکتا لیکن پروفیسر جارو کہتے ہیں یہ محض ایک نظری مفروضہ ہے، کیونکہ جو شخص ارتکاب جرم کا ارادہ کرتا ہے، پھر کوئی نشہ آور چیز استعمال کرتا ہے، تاکہ ارتکابِ جرم کا حوصلہ پیدا ہو جائے۔ اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ فہم و شعور سے محروم تھا۔"[3]

ایک اور قانونی نکتہ، خط کی بنا پر فیصلہ امام ابن تیمیہؒ قانونی طور پر خط کو بھی ایک ثبوت تسلیم کرتے ہیں، جمہور حنفیہ کا مسلک اس کے

---

[1] مختصر فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۵۰، مطبوعہ مصر

[2] مختصر فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۶۵۰ 〃 〃 [3] المسئولیۃ الجنائیۃ ص ۲۱۲

برعکس ہے، وہ خط کو بطور ثبوت کے نہیں تسلیم کرتے نہ اسے کوئی دلیل لازم مانتے ہیں، اس لیے کہ خط میں دھوکا بھی ہو سکتا ہے لہٰذا اس کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، لیکن امام ابن تیمیہؒ مذہبِ احمدؒ پر اپنی رائے کی بنیاد رکھتے ہوئے خط کو ایک ثبوت مانتے ہیں، ارشاد ہوتا ہے:

"خط کو بطور ثبوت کے تسلیم کرنا جمہور سلف کے اقوال سے ثابت ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص اپنے کسی حق کے ثبوت میں اپنے باپ کی تحریر پیش کرتا ہے اور اس کے نزدیک وہ تحریر درست ہے تو جائز ہے کہ وہ اس کی بنا پر دعویٰ کرے، اس بنا پر اگر گواہ مر چکا ہو تو اس کی تحریر کی بنا پر قاضی فیصلہ کر دے گا۔ امام احمدؒ اور امام مالکؒ کا مذہب یہی ہے[1]۔"

آگے چل کر امام صاحبؒ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ خط کی مثال لفظ کی سی ہے، زبان سے اس کا تلفظ نہ کیا، لکھ دیا[2]۔ پھر مزید اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ حکام و عمال متاجروں سے جو رقم لیتے ہیں اس کی رسید دیتے ہیں، لیکن اگر کوئی عامل یا حاکم مر جاتے اور کوئی متاجر دعویٰ کرے کہ میں نے اپنے ذمہ کی رقم اسے دے دی تھی تو یہ دعویٰ اس وقت تک نہیں مانا جائے گا۔ جب تک متاجر اپنے دعوے کا ثبوت نہ دے یا عامل کی رسید نہ پیش کر سکے[3]۔

اس سے ثابت ہوا کہ گو آج کے زمانہ میں اثباتِ دعویٰ کا سب سے اہم طریقہ تحریر ہی ہے لیکن امام صاحبؒ کی نظر صدیوں پہلے وہاں تک پہنچ چکی تھی اور شرعی عدالتوں میں اس کا باقاعدہ نفاذ بھی تھا۔ اس موقع پر انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اس کا اعتراف کریں کہ متاخرین حنفیہ مثلاً ابو سعود عماویؒ[4] وغیرہ بھی دعوے کے اثبات میں تحریر اور خط کو قبول کرنے کا فتویٰ دے چکے ہیں۔

رشوت یا تحفہ، رفعِ ظلم یا حق دینے کے لیے

امام ابن تیمیہؒ نے مذہبِ حنبلی کے اصولوں کو پیشِ نظر رکھ کر رشوت اور اس کی ظاہری و باطنی قسموں پر بھی گفتگو کی ہے، نیز حکام سے سفارش کرنے اور قضاءِ حقوق کے سلسلہ میں جو رقم پیش کی جاتی ہے اس کے بارے میں بھی کلام کیا ہے جس کو دیکھ کر ہمارے سامنے اس دور کی تصویر سامنے آجاتی ہے:

امام صاحبؒ فرماتے ہیں حکام کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے ماتحتوں یا زیردستوں سے

---

[1] مختصر الفتاویٰ ص ۶۰۱ [2] ایضاً ص ۶۰۸ [3] ایضاً ص ۶۰۸

[4] ابو سعود محمد بن محی الدین محمد العمادی الحنفی مصنف تفسیر ابو السعود متوفی ۹۸۲ھ (الفوائد البہیہ ص ۳۶) (ع، ح)

حق رسی کے سلسلہ میں ظلم وستم سے محفوظ رکھنے کے لیے کوئی ہدیہ یا تحفہ قبول کریں، کیونکہ ایسا کرنا تو ان کی اپنی ذمہ داری اور ان کا فرض ہے، اور اگر وہ لوگوں کی حق رسی روپیہ لے کر کرتے ہیں تو دگنا ظلم کرتے ہیں۔ ایک ظلم تو ادا حق کا امتناع ہے اور دوسرا ظلم اس سلسلہ میں مال کا حاصل کرنا ہے۔ اسی طرح لوگوں پر ظلم توڑنا اور بغیر روپیہ لیے اس سلسلہ کو بند نہ کرنا بھی دوہرا ظلم ہے، ایسے لوگوں پر دنیا اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کا غصہ دوگنا ہو گا، یہ عذاب کے مستحق ٹھہریں گے، اس لیے کہ انہوں نے ظلم کیا اور بغیر حق کے مال لیا اور ظلم سے اپنی لوگوں کو محفوظ رکھا جو کچھ دے کر اپنی جان بچانے کی سکت رکھتے تھے، اور باقی لوگوں کو ظلم و قہر کا تختۂ مشق بننے کے لیے چھوڑ دیا، نہ یہ جائز ہے کہ کسی شخص کو مال لیکر یہ منصب سونپا جائے نہ یہ درست ہے کہ جو مال نہ دے سکے اسے عہدہ سے برطرف کر دیا جائے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

"منفعت کا تعلق عامۂ ناس یعنی عام مسلمانوں سے ہے۔ پس ضروری ہے کہ منصب اور عہدہ اسے تفویض کیا جائے جو زیادہ سے زیادہ استعداد و صلاحیت کا حامل ہو اور اپنی ذمہ داریاں بحسن وخوبی انجام دے سکتا ہو اور مجاہدوں، اماموں، عالموں اور اصحاب دین کی خبر گیری کرتا ہو، جو مسلمانوں میں سب سے زیادہ مستحق اور مسلمانوں کے لیے سب سے زیادہ نفع رساں ہیں، یہ امام کا فرض ہے۔ اور لوگوں کا فرض یہ ہے کہ وہ اس معاملہ میں عامل اور حاکم سے پورا پورا تعاون کریں[1]"

سفارش کا معاوضہ یہ بات تو ہوئی حکام وعمال کی کہ ان کے لیے مطلق طور پر کسی ہدیہ یا تحفہ کا قبول کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ یہ رشوت ہے، لیکن وہ لوگ جو کسی کی سفارش کریں اور جو حکام کی نظر میں صاحب جاہ و منزلت ہوں، کیا سفارش کر کے کسی کو اس کا حق دلوانے کے سلسلہ میں کچھ وصول کر سکتے ہیں؟ اس بارے میں اجماعی فیصلہ یہ ہے کہ یہ بھی ناجائز ہے' سفارش کرنے والا بھی کسی کی حق رسی کے سلسلہ میں کچھ نہیں قبول کر سکتا۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ گناہ گار ہے۔ کیونکہ احادیث میں اس کی نہی وارد ہوئی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

من شفع لاخیه شفاعة فاهدی له — جس کسی نے اپنے کسی مسلمان بھائی کی سفارش کی اس نے

---

[1] الفتاویٰ۔ ص ۱۷۰۔ ج ۴۔

هدية مقبلها، فقد اتى بابا عظيما من ابواب الربا۔ (سنن ابی داؤد وغیرہ)

کوئی ہدیہ اس کام کے بدلہ میں دیا اور اس نے قبول کر لیا تو گویا وہ ربا (سود) کے دروازوں میں سے ایک بہت بڑے پھاٹک میں داخل ہو گیا۔

ایسے ہی عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے سفارش کے "تحفے" کو "سحت" (حرام) میں داخل فرمایا ہے[1] اور یہ بات ہے بھی درست، اس لیے کہ یہ طرز تحفہ و تحائف، رشوت ستانی اور عہدوں و ولایات کی سودا بازی کے راستے کھول دیتا ہے۔ اور اس سے جو فساد رونما ہوتا ہے وہ ظاہر ہے، نیز یہ دوسرے شخص کا مال ہتیا لینا ہے بغیر اس کے کہ معاوضے میں کوئی مالی شئے دی جائے جس کے جواز کی کوئی وجہ نہیں۔ پھر یہ اس امر کی کوشش کے قبیل سے ہے کہ حق دار کو حق نہ مل سکے۔ حالانکہ اس کو حق دلانا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہونے کی حیثیت سے ایک دینی فرض ہے علاوہ ازیں مصالح عامہ اور حکام با اختیار کی خیر خواہی کا تقاضا بھی یہ ہے کہ صاحب حق کو حق دلانے میں ان کی مدد کی جائے۔

اور (تعجب کی بات یہ ہے کہ) ان نصوص واضحہ اور دلائل بیّنہ اور اجماع سلف صالح اور ائمہ مجتہدین کے فتوائے عدم جواز کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ بعض نام نہاد علماء کا قول ہے کہ سفارش کرنے والا جس کی سفارش کرے اس سے مال قبول کر سکتا ہے۔ ابن تیمیہؒ اس قول پر ملامت اور اس کی تنقید کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"بعض متاخرین فقہاء نے ایسا مال قبول کرنے کی رخصت دی ہے۔ اور اسے صلہ اور مزدوری قرار دیا ہے، لیکن یہ قول سنّت نبوی اور اقوال صحابہؓ وائمہ کے بالکل برعکس ہے۔ اس لیے کہ اس طرح کے کام، مصالح اور مفاد عامہ سے تعلق رکھتے ہیں، جن کی بجا آوری بجائے خود فرض ہے، فرض عین بھی اور فرض کفایہ بھی اور اگر ایسے فرائض کی بجا آوری پر اُجرت لینے کا سلسلہ شروع ہو گیا تو نتیجہ یہ ہو گا کہ عہدہ اور منصب اعطاء اموال نے وغیرہ میں انہی لوگوں کا حصہ ہو گا جو کچھ خرچ کر سکیں گے، اس کا یہ نتیجہ بھی ہو گا کہ ظلم سے وہی مامون رہے گا جو کچھ خرچ کر سکتا ہو، لیکن جس کی جیب خالی ہو نہ وہ کسی منصب پر سرفراز ہو سکتا ہے نہ کسی عطیہ کا (بیت المال سے) مستحق ٹھہر سکتا ہے۔

---

[1] فتاوی امام ابن تیمیہؒ ص ۱۶۹ - ج ۴ (ع - ح)

نہ ظلم وجور سے پناہ پا سکتا ہے، اگرچہ خرچ کر سکنے والے شخص کے مقابلہ میں نہ خرچ کر سکنے والا شخص کتنا ہی مستحق اور مسلمانوں کے لیے مفید کیوں نہ ہو، ان کاموں کی اُجرت دینے والا اس شخص کی طرح نہیں مانا جا سکتا جو اپنے مفرور غلام یا بھاگے ہوئے اونٹ کی تلاش کی اُجرت کسی کو دیتا ہے[1]"

چند تنقیحات امام صاحبؒ کو اس بات پر تعجب ہے کہ کسی شخص سے ظلم دُور کرنے اور حق دار کو حق دلانے کے لیے سعی وسفارش کرنے والا اپنی جو "قیمت" لے وہ بعض فقہاء کے نزدیک "اجرت" ہے۔ امام صاحبؒ تین وجوہ سے ان حضرات پر رد کرتے ہیں:۔

(۱) اُجرت یا مزدوری ایک خاص قسم کا نفع ہے جو اونٹ یا غلام کے مالک تک محدود ہے، لیکن عہدہ، منصب اور عطایا وغیرہ کا تعلق امورِ عامہ اور نفع عام سے ہے۔

(۲) مظلوم کی معاونت اور عدل کا قیام من جملہ فرائض ہے، ایک ایسا فرض کفایہ کہ اگر کوئی شخص انجام دے لے تو باقی لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ حالات کے ماتحت فرض عین کی حیثیت بھی اسے حاصل ہو سکتی ہے، لیکن بھاگے ہوئے اونٹ یا غلام کا تلاش کرنا یا کوئی اور ایسا ہی کام کرنا فرائضِ عامہ میں داخل نہیں ہے۔

(۳) شخصی معاونت کے سلسلہ میں اُجرت یا قیمت لینا کوئی ایسا فعل نہیں ہے جو جماعت کے لیے مُضر ہو نہ یہ کوئی ایسا گناہ ہے جو شر وفساد کا سبب بن سکے، لیکن روپیہ لے کر کسی کو عہدے اور منصب پر فائز کرنا یا قیمت لے کر کسی کو ظلم کے پنجہ سے نجات دلانا یا اجرت لے کر کسی کی حق رسی کرنا ایک ایسا فعل ہے جو حکام وعمال میں رشوت لینے کے بعد ہی درست کام کرنے کی ذہنیت پیدا کرتا ہے۔

حصولِ حق کے لیے رشوت و تحفہ دینے کا مسئلہ حکام، وُلاۃ اور حکام و ولاۃ کی بارگاہ میں اثر ورسوخ رکھنے والے لوگ جو کچھ رشوت اور عطیہ کے طور پر حاصل کرتے ہیں اس کے بارے میں ابن تیمیہؒ کا مسلک واضح ہو چکا ہے۔ اب رہا یہ سوال کہ جو لوگ یہ ہدیہ یا تحفہ دیتے ہیں ان کی حیثیت کیا ہے؟ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اس کی تین صورتیں

---

[1] فتاویٰ امام ابن تیمیہؒ ص ۱۰۰ ج ۴

ہو سکتی ہیں :-

(۱) یہ کہ طلب کرنے والا بغیر استحقاق کے طلب کرے یا ایسا مطالبہ کرے کہ اس کے مقابلہ میں دوسرا شخص زیادہ مستحق ہو یا معاملہ زیرِ غور میں اس کا فائدہ اسی میں متعین نہ ہو بلکہ بغیر اس کے بھی باسانی ممکن ہو۔

(۲) طلب کرنے والا جو کچھ طلب کرتا ہے ، واقعی وہ اس کا حق ہوتا ہے اور اس کے نزدیک خود اس سے بڑھ کر کوئی دوسرا اس کا مستحق نہیں ہے اور یہ کہ وہ اپنا حق بغیر ہدیہ اور رشوت کے صرف افہام و تفہیم اور استدلال کے ذریعے سے حاصل کرلے ، لیکن ہدیہ اور تحفہ کو یوں ہی ایک طرح کا راستہ بنا کر بیچ میں لے آئے۔

(۳) یہ کہ وہ صاحبِ حق ہو اور اس حق کا حاصل کرنا بغیر یہ طریقہ برتے ہوئے ممکن نہ ہو۔

ابن تیمیہؒ اس آخری شق کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ ایک مظلوم اگر کوئی اور صورت رفعِ ظلم کی نہ دیکھے تو اسے اختیار کر سکتا ہے اور اس کا گناہ مظلوم پر نہیں ظالم ہی پر ہوگا ، اس اصول کی بنیاد پر ہدیہ اور تحفہ کی دو حیثیتیں ہوگئیں۔

جہاں تک معطی کا تعلق ہے اس پر کوئی گناہ نہیں ، وہ اپنی مجبوری کے باعث عفو و غفران کا مستحق ہے۔ اور جہاں تک لینے والے کا تعلق ہے وہ ایک حرام چیز لیتا ہے۔

ابن تیمیہؒ معطی کی جانب سے عطیہ دینے کے جواز پر قول نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے استشہاد کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا :

انی لاعطی احدھم العطیة فیخرج بتابطھا نارا قیل یارسول اللہ فلم تعطیھم؟ قال یابون الاان یسئلونی و یابی اللہ لی البخل[1]

ان مانگنے والوں میں سے بعض کو جب میں عطیہ دیتا ہوں تو وہ بغل میں گویا انگارے داب کر نکلتا ہے۔ عرض کیا گیا یارسول اللہ پھر آپ ایسے لوگوں کو عطیے کر کیا مرحمت فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا بعض لوگ میرے سامنے دستِ سوال دراز کرنے پر تلے ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ میرے لیے بخل کو روا نہیں رکھتا۔

تو جب الحاح و زاری سے متاثر ہو کر نبی صلی اللہ علیہ وسلم عطا کرنے پر اپنے تئیں مجبور پاتے تھے پھر ایک مظلوم رفعِ ظلم کے لیے اگر ایسا کرے تو وہ گناہگار کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟

---

[1] احمد - ابو یعلی (مجمع الزوائد ص ۹۴ ج ۳) الفاظ میں قدرے تفاوت ہے۔ (ع ، ح)

یہ ہے امام صاحبؒ کی رائے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں سے آخری صورت میں لینے والے کے لیے بلا شبہ رشوت ہے، البتہ حالتِ مجبوری میں دینے والے کے لیے روا ہے۔
باقی رہی مذکورہ تین صورتوں میں سے پہلی صورت، یعنی یہ کہ طلب، استحقاق پر مبنی نہ ہو تو جانبین گناہ گار ہیں، دینے والا رشوت دیتا ہے، لینے والا رشوت لیتا ہے۔ یہ صورت فساد اور شر پیدا کرنے کی ہے اور اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول صادق آتا ہے کہ لعن اللہ الراشی والمرتشی (راشی اور مرتشی دونوں ملعون ہیں)۔ (جامع ترمذی وغیرہ)
ابن تیمیہؒ رشوت کو "برطیل" کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور لغت میں برطیل ایسے پتھر کو کہتے ہیں جو مستطیل رُخ والا ہو۔[1] امام صاحبؒ کی یہ سم سازی راشی اور مرتشی دونوں کی غمازی کرتی ہے کیونکہ دونوں اپنا منہ اس چیز کی طرف بڑھاتے ہیں جس کے وہ حق دار نہیں۔
یہی حکم ہے اس صورت کا کہ ایک شخص کسی عہدہ و منصب کے حصول کے لیے اپنے لیے ترجیحی سلوک کا مطالبہ کرے، گویا روپیہ دے کر وہ دوسرے کا حق لے لیتا ہے۔ پس آخذ (لینے والا) اور معطی (دینے والا) دونوں گناہ گار ہیں اور ایسے جرم کا ارتکاب کرتے ہیں جو دین، اخلاق اور دولت ہر اعتبار سے نہایت قبیح ہے، کیونکہ رشوت بذاتِ خود ایک جرم ہے، رشوت کا دینا اگر روا ہے تو بالکل مجبوری کی حالت میں، جبکہ اس کے بغیر ظلم رفع نہ ہو سکے یا اس کے سوا اپنا حق حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہو۔ بلکہ ایسی صورت میں لینے والا، اپنے اور دینے والے، دونوں کے گناہوں کا حامل ہوگا۔ لیکن جہاں تک ترجیحی سلوک کے مطالبہ کا تعلق ہے اس میں نہ کسی ظلم کا رفع ہے نہ یہ کہ معطی کسی شئے کا حق دار ہے، لہٰذا رشوت دینے کی کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ بنا بریں مسئلہ اپنے اصل یعنی منع پر رہے گا یعنی رشوت دینا حرام ہوگا۔
اور سب سے بڑھ کر یہ کہ طلب ولایت (عہدہ و منصب)، اس صورت میں بالکل جائز نہیں ہے جب کہ کوئی دوسرا زیادہ مستحق اور سزا وار ہو، بس اس صورت میں جرم رشوت کا ارتکاب کس طرح روا ہو سکتا ہے؟ چنانچہ ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:
"عہدہ و منصب کی طلب تو ویسے ہی شرعاً ممنوع ہے، پھر معاوضہ دے کر اسے حاصل کرنا کس طرح جائز ہو سکتا ہے؟"

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۱۶۹ - ج ۴

اور اس صورت میں کہ کوئی دوسرا شخص ولایت (عہدہ ومنصب) کا زیادہ مستحق ہو، اس کی طلب حرام اور ظلم ہے، نہ اس کی طلب جائز ہے نہ اس کے حصول کے لیے مال خرچ کرنا اور رشوت دینا مباح ہے۔ کیونکہ یہ صورت تو از قبیل طلب حرام ہے۔

رہی یہ صورت کہ آدمی اپنے جس جائز حق کو بغیر ہدیہ اور تحفہ دیتے ہوئے حاصل کر سکتا ہو، اس کے لیے رشوت کا راستہ اختیار کرنا کیا جائز ہو گا؟

ابن تیمیہؒ نے اس سلسلہ میں وضاحت کے ساتھ اپنا مسلک نہیں بیان کیا ہے، لیکن ضمنی طور پر ان کے اقوال سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ اس صورت میں وہ رشوت دینا جائز نہیں سمجھتے۔ جیسا کہ امام احمدؒ بن حنبل کا یہی مسلک ہے، کیونکہ رشوت بذاتہ حرام ہے اور جہاں تک بچنا ممکن ہو حرام کی طرف اقدام جائز نہیں اور یہاں بغیر رشوت دیتے ہوتے بھی کام چل سکتا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ نہ اضطرار ہے، نہ اضطرار جیسی کوئی صورت ہے، بلکہ ہونا یہ چاہیے کہ غیر عادل حاکموں سے دلیل وحجت سے کام لیکر اپنا حق طلب کر کے ایک طرح کا جہاد کیا جاتے۔ جہاد کسی صورت میں بھی ہو موجبِ اجر ہے، پس یہ مناسب نہیں کہ موضع ثواب سے تو روگردانی کی جاتے اور عذاب کا خطرہ مول لے لیا جاتے۔ اور یوں بھی ظالموں کو امکانی حد تک راہِ عدل پر لانے کی بہر طور کوشش کرنی چاہیے، اپنا حق طلب کرنے کے لیے بلا خاص وجہ کے رشوت دینے کی طرح ڈالنا ظالموں کو مزید ظلم کی ترغیب دلانا ہے، جو حق کو روکنے کے ظلم کے مقابلے سے بھی زیادہ ہے اور حق داروں کے حصولِ حق کو اور مشکل بنا دینا ہے۔ حاصل یہ کہ جب حصولِ حق بغیر رشوت کے ممکن ہو اور اس کا حاصل کرنا ظالم کو ظلم سے روک سکتا ہو اور اپنے آپ کو ایک دوسرے ظلم کے ارتکاب سے بچانا ہو تو دفع ظلم کے لیے ارتکابِ ظلم کی اجازت کیونکر ہو سکتی ہے!

اختلاطِ حرام وحلال کا حکم

امام ابن تیمیہؒ نے ایسے مال کے بارے میں بھی گفتگو کی ہے جس میں حلال وحرام ملا جلا ہو۔ اس سلسلہ میں انہوں نے جو تنقیحات قائم کی ہیں وہ یہ ہیں:

(۱) ایسا مال جو حلال ہے اسے حرام مال سے جہاں تک ممکن ہو الگ رکھا جائے اور مخلوط نہ ہونے دیا جائے اور اگر کسی طرح مال حرام آجاتے تو جس کا وہ ہے اسے واپس کر دیا جاتے اور اگر ایسے مال کا مالک معلوم ومعروف نہ ہو تو اسے صدقہ کر دے، کیونکہ مال مشتبہ یا حرام یا تو اسی کو واپس کر دینا چاہیے جس کا ہے یا پھر اسے صدقہ کر دینا چاہیے[1]۔

[illegible]

[1] گویا اس کی حیثیت مسلمانوں یا انسانوں کے مشترکہ مال کی سی ہو گئی جسے کسی صاحبِ حاجت فرد یا جماعت کو یا کسی رفاہِ عام

(۲) اگر کسی دعوتِ ضیافت کے کھانے کے بارے میں یہ یقین ہو جائے کہ اس کی لاگت پر مالِ حرام کا کچھ حصہ صرف ہوا ہے یا قوی شبہ یہ ہو کہ اس ضیافت کی لاگت میں مالِ حرام کا کثیر حصہ شامل ہے تو ایسی دعوت کا کھانا نہ کھانا چاہیے نہ دعوت کرنے والے کے لیے یہ زیبا ہے کہ وہ ناجائز آمدنی کی لاگت سے کسی کی دعوتِ ضیافت کرے۔ لیکن اگر شبہ قوی نہ ہو، کمزور ہو، تو ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ "اگر دعوت نہ قبول کرنے سے قطع رحم ہوتا ہو یا فتنہ و فساد کا اندیشہ ہو تو پھر قبول کر لینا چاہیے لیکن اگر ایسا اندیشہ نہ ہو اور دعوت کا قبول کر لینا صرف مبنی بر مصلحت ہو اور قبول کر لینے میں مال مشتبہ کے کھا لینے کا اندیشہ ہو تو کیا کرنا چاہیے؟ اس میں اختلاف ہے[1]" یعنی بعض فقہا کے نزدیک دعوت کا قبول کر لینا جائز ہے، بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام صاحبؒ نے مسئلہ زیر بحث کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی کو ترجیح نہیں دی ہے۔ اور معاملہ آدمی کے ضمیر پر چھوڑ دیا ہے۔

(۳) ایسے لوگوں سے لین دین اور خرید و فروخت وغیرہ معاملات کرنا جن کے حلال مال میں حرام مال کی آمیزش ہو، مثلاً جو لوگ سودی کاروبار کرتے ہوں اور قرض دے کر راس المال میں اضافہ کر لیتے ہوں، ایسے لوگوں سے معاملہ کرنے کے بارے میں امام صاحبؒ کہتے ہیں کہ یہ شبہ سے خالی نہیں، مگر قطعیت کے ساتھ نہ تحریم کا حکم لگایا جا سکتا ہے نہ تحلیل کا، تحریم کا حکم اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک ثابت نہ ہو جائے کہ یہ مال حرام ہے، اسی طرح تحلیل کا حکم بھی اس وقت تک نہیں لگایا جا سکتا جب تک اس کا حلال ہونا ثابت نہ ہو، اس سلسلہ میں ایک جگہ وہ فرماتے ہیں، "ایسی رقم میں اگر مالِ حلال غالب ہو تو پھر معاملہ کرنا حرام نہیں ہے، اگرچہ اولیٰ یہ ہے کہ ایسے آدمی سے معاملت نہ کی جائے اور مالِ حرام غالب ہو تو بعض کے نزدیک معاملت حلال ہے بعض کے نزدیک نہیں[2]"

آگے چل کر امام صاحبؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ جو شخص سودی کاروبار کرتا ہو لیکن اس کی آمدنی کا بڑا حصہ مالِ حلال پر مشتمل ہو، اس سے معاملہ کرنا حلال ہے جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ مال کا غالب حصہ حلال نہیں حرام ہے۔

یہ ہیں امام ابن تیمیہؒ کے فتووں کے چند نمونے، اپنے موضوع کے اعتبار سے درحقیقت یہ بعض واقعات سے متعلق سوالات ہیں اور ان کے جوابات احکام جزئیہ پر مشتمل ہیں کہ

---

[1] مختصر الفتاوی ص ۳۲۵ [2] الفتاوی ص ۳۰۴ ج ۱

قواعد کلیہ پر، اگرچہ ان میں قضایائے کلیہ کے اشارے موجود ہیں، صرف جزئیات ہی کے بیان پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے،

بہر حال امام صاحبؒ کے فتاویٰ اگرچہ مذہبِ حنبلی کی حدود کے اندر ہوتے ہیں، لیکن وہ پسند کرتے ہیں اس قول کو جس کی پشت پر قوی تر دلیل موجود ہو۔ وہ مذہبِ حنبلی کے دائرہ میں رہنے کے باوجود مجتہدانہ وسعتِ نظر سے کام لے کر فتویٰ دیتے تھے۔

---

(۴۵)

۲- دراساتِ فقہیہ

امام ابن تیمیہؒ ایک عمیق النظر اور وسیع الفکر فقیہ تھے، مسئلہ کے ہر پہلو پر نگاہ رکھتے تھے۔ مذاہبِ اربعہ کے اصولوں، دلیلوں اور قیاسوں سے پورے طور پر واقف تھے، جب کسی مسئلہ پر ان سب کے باہم تقابل کی بحث چھیڑتے ہیں تو کوئی گوشہ تشنہ اور نامکمل نہیں رہنے پاتا، امام صاحبؒ کی استعدادِ فقہی کو اجاگر کرنے کے سلسلہ میں ہم صرف تین عنوانات پر اکتفا کریں گے، جن سے امام صاحبؒ کی بصیرت و فراست، وسعتِ علم و نظر اور فکر و تعمق کے جوہر پوری طرح آشکارہ ہو جائیں گے، وہ عنوانات یہ ہیں:

(۱) اسلام میں قتال و جدال کا اصول کیا ہے؟

(۲) معاہدات و عقود سے متعلقہ شرائط کا اصول کیا ہے؟

(۳) وضع جوائح[1]

قتال کی اصل شرعی اس موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ قتال کیوں شروع ہوا؟ اس کا سبب کیا ہے؟ پھر وہ ثابت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف انہی کافروں سے قتال کیا، جنہوں نے آپؐ پر یا صحابہؓ پر ظلم کیا، زیادتی کی، انہیں ترک وطن پر مجبور کیا، اس دشمنی

---

[1] وضاحت مستقل عنوان کے تحت آرہی ہے۔ (ع ۔ ح)

میں غور کرنا چاہیے کہ قتال کا سبب کفر ہے یا ظلم و تعدی ؟ یعنی کافروں سے اس لیے آپ نے قتال کیا کہ وہ کافر تھے یا اس لیے کہ وہ جفاکار اور ستمگر تھے ؟ اگر پہلی صورت ہے تو ہر کافر سے قتال جائز ہے ؛ بشرطیکہ اس سے کوئی معاہدہ نہ ہو اور اگر دوسری صورت ہے تو صرف جفاکار اور ستمگر کافروں سے قتال کیا جا سکتا ہے، ہر کافر سزاوار قتال نہیں ہے۔ اگر قتال صرف کفر کی بنا پر جائز ہے تو مسلمانوں اور کافروں کے مابین صرف جنگ ہی کا تعلق باقی رہ جاتا ہے یا پھر معاہدہ لہٰذا مخالفین کا ہر علاقہ دارالحرب ہے، بشرطیکہ ان سے معاہدہ نہ ہو، اور اگر قتال کا سبب ظلم و تعدی ہے تو پھر مسلمانوں اور کافروں کے مابین امن و سلامتی کا تعلق ہے، جب تک کہ جنگ ناگزیر نہ ہو جائے، پس اگر اصل سلامتی ہے تو پھر کافروں سے دائمی معاہدہ بھی کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کا مطلب ہوا ظلم و زیادتی نہ ہونے کا میثاق اور اگر اصل جنگ مانی جائے تو پھر کافروں سے دائمی معاہدہ نہیں کیا جا سکتا صرف وقتی اور عارضی معاہدہ کیا جا سکتا ہے،

بنا بریں علیٰ ہٰذا اس سلسلے میں تین مسائل پیدا ہوتے ہیں جو ایک دوسرے پر مبنی ہیں۔

(۱) قتال کا جواز کفر کے سبب ہے یا اعتداء و ظلم کے باعث ؟

(۲) مسلمانوں اور کافروں کے مابین جو تعلق ہے آیا وہ جنگ کا ہے یا سلامتی اور صلح کا ؟

(۳) کافروں سے صلح دائمی جائز ہے یا نہیں ؟

ان مسائل ثلاثہ پر امام صاحبؒ الگ الگ بحث کرتے ہیں۔

پہلے مسئلہ کے بارے میں یعنی کافروں سے قتال کفر کی بنا پر جائز ہے یا اعتداء کی بنا پر۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں، اس باب میں دو رائیں ہیں :-

ایک رائے تو یہ ہے کہ جمہور یعنی امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اور امام ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک کافروں سے قتال صرف اس صورت میں جائز ہے، جب وہ برسرِ ظلم ہوں، اس رائے کا اقتضاء یہ ہے کہ اعتداء کے علاوہ کسی اور صورت میں کافروں سے قتال جائز نہیں ہے، لہٰذا قتال صرف دفاع[1] اور حملہ کے جواب میں کیا جا سکتا ہے۔ گو اس کا انداز ہجومی جنگ کا سا ہو۔ اور قتل ابتدا

---

[1] "دفاع" کا لفظ جس مفہوم میں آج کل عام طور پر مستعمل ہے یعنی مروجہ معنی میں حملہ کے جواب میں جنگ"۔ اس اعتبار سے امام صاحب کے کلام میں یہ کہیں موجود نہیں، "سببِ قتال قرآنِ پاک میں "فتنہ" کو قرار دیا گیا ہے! اس لفظ کو اس کے وسیع مفہوم میں رکھ لینا کافی ہے۔ امام صاحبؒ کی درایت و تحقیق کا حاصل بھی اتنا ہی ہے : "فتنہ" کی جو صورت بھی متحقق ہو جائے کفار سے جہاد و قتال ہو سکے گا۔ خوب سمجھ لیا جائے۔ (ع، ح)

لوگوں کو کیا جائے گا جو لڑ رہے ہوں یا لڑائی کی تدبیریں بتانے والے اور اکسانے والے ہوں، عورتوں، راہبوں، اپاہجوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ایسے بڈھے قتل کیے جائیں گے جو نہ خود لڑائی کریں اور نہ دوسروں کو لڑائی پر اکسا رہے ہوں، مختصر یہ کہ جو کافر ہتھیار نہیں اٹھائے گا یا قتال پر دوسروں کو نہیں اکسائے گا یا جنگ و پیکار کے سلسلہ میں کوئی مخالفانہ کام نہیں کر رہا ہوگا، وہ قتل نہیں کیا جائے گا۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کفار سے قتال کا سبب موجب کفر ہے یعنی ان سے قتال اس لیے واجب ہے کہ وہ کافر ہیں۔ اس لیے نہیں کہ برسر ظلم ہیں، یہ امام شافعیؒ کا قول ہے، اس اصول پر ہر عاقل بالغ کافر مستحق قتل ہے، عام اس سے کہ وہ قتال پر قادر ہو یا نہ ہو، عام اس سے کہ وہ برسر جنگ ہو یا نہ ہو، عام اس سے کہ وہ قتال میں اپنے ہم قوم کافروں کی مدد کرتا ہو یا نہ کرتا ہو،

ابن تیمیہؒ پہلی رائے یعنی قول جمہور کو صحیح سمجھتے ہیں اور اس سلسلہ میں قرآن و سنت کے نصوص پیش کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"قول جمہور کی تائید کتاب و سنت اور اعتبار سے ہوتی ہے"[۱]

قتال اور قرآن کریم قرآن سے دلیل پیش کرتے ہوئے امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالے فرماتا ہے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ۔ (البقرہ: ع ۲۴)

"جو لوگ تم سے مقاتلہ کریں، اللہ کی راہ میں تم بھی ان سے مقاتلہ کرو۔"

سورۂ بقر کی آیات (۱۹۱ سے ۱۹۴ تک) سے ثابت ہوتا ہے کہ دفع اعتداء کے لیے شرعیت قتال کے چند وجوہ ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ۔

"یعنی جو تم سے مقاتلہ کریں، اللہ کی راہ میں تم بھی ان سے مقاتلہ کرو۔"

اس سے ثابت ہوا کہ مسلمانوں کے لیے قتال اس صورت میں جائز ہے جب کہ کافران سے آمادۂ قتال ہوں، اس اصول پر اصل علت "قتال" قرار پائی۔

(۲) ان آیات میں آگے چل کر فرمایا گیا ہے:

---

[۱] اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو امام صاحبؒ کا رسالہ "القتال" جو مجموعہ رسائل علیہ میں شامل ہے۔ ص ۱۱۶

وَلَا تَعْتَدُوْا "اور زیادتی نہ کرو۔"
اس سے ثابت ہوا کہ جو کافر ہم سے برسرِ جنگ نہ ہو یا جو کافر لڑائی کی اہلیت نہ رکھتا ہو اسے قتل کرنا منع ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ نے قتال کی غایت فتنہ کا سدِ باب قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ (البقرہ: ع ۲۴) "اے مسلمانو، تم کافروں سے اس وقت تک مقاتلہ کرو، جب تک فتنہ فرو نہ ہو جائے، اور دین اللہ کے لیے نہ رہ جائے۔"

یہ آیت قتال کے سبب اور مقصد دونوں پر روشنی ڈالتی ہے، یعنی سبب اعتداء ہے، مقصد فتنہ کا فرو کرنا۔

لیکن ابن تیمیہؒ کے استدلال کے رد میں یہ ادعا پیش کیا جاتا ہے کہ مذکورہ بالا آیاتِ کریمہ منسوخ ہیں لہٰذا قتال کی غایت اور مقصد کا تعین صرف اعتداء سے نہیں ہو سکتا۔ لیکن امام صاحبؒ اس ادعا کو تسلیم نہیں کرتے۔

"اِن آیاتِ قرآنی کے نسخ کا دعویٰ دلیل کا محتاج ہے، قرآن میں آیت مذکورہ بالا کی نقیض کوئی دوسری آیت نہیں ہے، بلکہ دوسری آیتوں سے اس کی تائید ہی نکلتی ہے، پھر ناسخ کونسی آیت ہے[1]؟"

پھر امام صاحبؒ اس بات پر تعجب کا اظہار فرماتے ہیں کہ آیۂ قرآنی میں مسلمانوں کو زیادتی نہ کرنے کی جو ممانعت کی گئی ہے وہ کیسے منسوخ ہو سکتی ہے، کیونکہ "اعتداء" بجائے خود ایک ظلم ہے، اور اللہ تعالیٰ کبھی بھی ظلم کو مباح نہیں رکھ سکتا؟

پھر امام صاحبؒ واضح کرتے ہیں کہ دفعِ اعتداء کے لیے کفار سے مقاتلہ قرآن سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ۔ (البقرہ: ع ۳۴) "دین کے معاملہ میں جبر و جور جائز نہیں، کیونکہ ہدایت گمراہی سے واضح ہو چکی ہے۔"

یہ نص عام ہے، اگر قتال کی بنیاد صرف کفر ہوتا تو مجبور کر کے مسلمان بنانے کی اجازت ہوتی۔

---

[1] رسالہ "القتال" ص ۱۱۸

چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"ہم اسلام قبول کرنے پر کسی کو مجبور نہیں کر سکتے اور اگر کافر کو اسلام نہ قبول کرنے کے سبب قتل کرنا جائز ہوتا تو دین کے معاملہ میں اس سے بڑھ کر جبر و جور اور کیا ہو سکتا تھا۔"

پھر امام صاحبؒ جب یہ دیکھتے ہیں کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ آیۂ کریمہ لا اکراہ فی الدین منسوخ ہے، تو بڑی سختی سے وہ اس کا رد کرتے ہیں، ارشاد ہوتا ہے:

"جمہور سلفؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ آیت نہ مخصوص ہے، نہ منسوخ بلکہ وہ کہتے ہیں اسلام قبول کرنے پر کسی کو ہم مجبور نہیں کر سکتے۔ ہم صرف اس سے مقاتلہ کریں گے جو ہم سے برسر جنگ ہو۔ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کا خون اور مال محفوظ ہے، لیکن اگر وہ اسلام نہ قبول کرے، مگر مقاتلہ بھی نہ کرے، تو ہم اسے قتل نہیں کریں گے، نہ اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کریں گے[1]"

قتال اور سنتِ نبویؐ

اس سلسلہ میں امام صاحبؒ سنتِ نبوی سے بھی دلائل پیش کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کسی غزوہ پر تشریف لے گئے، تو ایک مقتول عورت کی طرف سے گزرے، آپؐ نے فرمایا:

"یہ عورت تو مقاتلہ نہیں کر سکتی تھی!"

اس سے ثابت ہوا کہ کافر عورت کا قتل اس لیے حرام ہے کہ وہ مقاتلہ نہیں کرتی، گویا مقاتلہ ہی قتال کا حقیقی سبب ہے۔

اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی لشکر کو بھیجتے تھے تو ہمیشہ اسے ہدایت کرتے تھے کہ صرف انہی لوگوں کو قتل کیا جائے جو برسر جنگ ہوں۔ آپ ارشاد فرماتے تھے:

انطلقوا باسم اللہ وباللہ وعلی ملۃ رسول اللہ ولا تقتلوا شیخا فانیا ولا طفلا ولا امرأۃ ولا تغلوا وضموا غنائمکم واصلحوا واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین[2]	اللہ کا نام لیکر آگے بڑھو، اس کی حفظ و امان میں روانہ ہو، اللہ کے رسول کی امت بن کر چلو، کسی بڈھے کو قتل نہ کرنا، نہ کسی بچہ کو، نہ کسی عورت کو، نہ غلو کرنا، صلح سے کام لینا، احسان کرنا، بے شک اللہ تعالیٰ احسان کرنے والوں کو محبوب رکھتا ہے۔

---

[1] رسالہ "القتال" ص ۱۲۳ [2] سنن ابی داؤد (ع، ح)

نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے مشرک اسیران جنگ کو، خواہ وہ مرد ہوں یا عورت، کبھی اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا۔ ثمامہ بن اثال جب گرفتار ہو کر آپ کے سامنے پیش ہوا وہ مشرک تھا، لیکن کسی درجہ میں بھی آپ نے اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا، بلکہ ازراہِ احسان وکرم اسے آزادی عطا فرمائی، پھر خود اپنی مرضی سے بعد میں مسلمان ہو گیا، اسی طرح جنگ بدر کے اسیروں کو بھی ازراہِ احسان آپؐ نے رہائی عطا فرمائی۔

امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں:

"آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ مبارک یہ تھی کہ جو کفار آپؐ سے برسرِ صلح تھے، آپؐ نے ان سے کبھی قتال نہیں کیا، سیرت، حدیث، فقہ، تفسیر اور مغازی کی تمام کتابیں اس حقیقت کی گواہ ہیں۔ آپؐ نے کبھی کسی کافر سے قتال کا آغاز نہیں کیا"[1]

مسلمانوں کا تعلق غیر مسلموں سے

دلائل وحقائق اور مسلکِ جمہور کی روشنی میں امام ابن تیمیہؒ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ مسلمان غیر مسلموں سے قتال اسی وقت کر سکتے ہیں جب وہ ظلم وزیادتی کریں۔ صرف دینی اور مذہبی اختلاف کی بنا پر جنگ نہیں کی جا سکتی،

اس اصول پر لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مسلمانوں کے غیر مسلموں سے تعلق کی اصل صلح وامن ہے نہ کہ جنگ وپیکار، البتہ اگر وہ زیادتی کریں تو بے شک جنگ روا ہے، کیونکہ باعتبارِ علت کے قتال کی لازمی شرط اعتداء ہے، اور اگر اعتداء نہ ہو، تو پھر صلح وامن کا تعلق قائم رہے گا۔ اس مسئلہ پر امام صاحبؒ نے مستقل طور پر کوئی الگ باب نہیں باندھا ہے، بلکہ جابجا ان کے کلام سے یہی بات مترشح ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک مقام پر فرماتے ہیں:

"ہر غیر مسلم جو امن سے رہتا ہو اور مسلمانوں سے جنگ نہ کرتا ہو، اس سے مقاتلہ نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ اہلِ کتاب ہو یا مشرک"[2]

اس کے بعد امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ مشرکین سے دفاعی جنگ لڑی، اس لیے کہ وہ آپؐ سے برسرِ جنگ تھے، انہوں نے آپؐ کو مکہ سے نکال دیا تھا۔ اسی طرح عیسائیوں سے بھی اس وقت تک جنگ نہیں کی جب تک انہوں نے آپؐ کے پیامیوں

---

[1] رسالہ "القتال" ص ۱۲۵ [2] ایضاً ص ۱۳۶

اور سفیروں کے ساتھ اعتداء کا برتاؤ نہیں کیا، چنانچہ اپنے رسالہ "القتال" میں فرماتے ہیں:

"عیسائیوں کا جہاں تک تعلق ہے آں حضرتؐ نے ان سے مقاتلہ نہیں کیا جب تک ملوکِ نصاریٰ کے پاس اپنے سفیر بھیج کر اتمامِ حجت نہ کر لیا آپؐ نے قیصر، کسریٰ، مقوقس، نجاشی اور شام و شرق کے ملوک کے پاس اپنے پیامی بھیجے، اس طرح بعض عیسائی اور غیر عیسائی حلقۂ اسلام میں داخل ہو گئے لیکن شام کے عیسائی بھڑک اٹھے، انہوں نے کئی ایسے لوگوں کو قتل کر ڈالا جو عیسائیت چھوڑ کر مسلمان ہو گئے تھے۔ اس طرح جنگ کی پہل خود نصاریٰ نے کی، اور جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے۔ انہیں ازراہِ ظلم و ستم قتل کر دیا، ــــ پھر جب عیسائیوں نے خود ہی مسلمانوں کو قتل کر کے جنگ کی پہل کی، تو آپؐ نے ان کی سرکوبی کے لیے ایک دستہ فوج بھیجا جس کا امیر زید بن حارثہؓ کو، وہ شہید ہو جائیں تو جعفر طیارؓ کو وہ جامِ شہادت نوش کر لیں، تو ابن رواحہؓ کو بنایا، یہ وہ پہلا مقاتلہ ہے جو شام کی سرزمین پر موتہ کے مقام پر مسلمانوں نے عیسائیوں سے کیا، عیسائیوں کی تعداد بہت زیادہ تھی، وہ مسلمانوں پر ٹوٹ پڑے، اور اس دستہ فوج کے وہ تمام امیر جو آپؐ نے نامزد فرمائے تھے، شہادت پا گئے، پھر جھنڈا حضرت خالد بن ولیدؓ نے سنبھالا![1]"

غرض امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک مسلمانوں کے غیر مسلموں سے علاقہ کی اصل صلح و امن ہے جنگ و پیکار نہیں، بجز اس صورت کے کہ وہ خود ظلم و زیادتی کا اظہار کریں۔

بات یہ ہے کہ ملوک نصاریٰ ظہورِ اسلام کے ساتھ ہی اس سے خار کھانے لگے تھے، اس لیے کہ اسلام آزادی اور مساوات کا پیامبر تھا، اسے وہ برداشت نہ کر سکے، جنگ چھیڑ دی، مسلمانوں نے بھی ترکی بترکی جواب دیا اور جو بلاد ان کے زیرِ نگیں تھے، انہیں دار الحرب قرار دیا، لیکن مسلمانوں کا یہ طرزِ عمل اس لیے نہیں تھا کہ غیر مسلموں سے تعلق کی اصل جنگ تھی، بلکہ اس لیے تھا کہ انہوں نے اعتداء سے کام لیا تھا، اور اس طرح اب وہ خود محارب بن گئے تھے اور صلح و امن کی روش انہوں نے ترک کر دی تھی؛

معاہدات کا حکم چونکہ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے تعلق کی اصل سِلم (صلح و امن) ہے، لہٰذا ان سے دائمی یا مطلق معاہدے کرنا بھی جائز ہے، جمہور کا مسلک یہی ہے کیونکہ

---

[1] رسالہ "القتال" ص ۱۳۶

وہ قتال تو اعتداء کی بنا پر جائز قرار دیتے ہیں نہ کہ کفر کی بنا پر۔ اسی لیے جو کافر برسر زیادتی نہ ہوں، ان سے مقاتلہ ناجائز نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ مدت معیّنہ کے لیے وقتی معاہدے باتفاق مسلمین جائز ہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے یہ بات ثابت ہے، لیکن معاہدات غیر معیّن یا معاہدات دائمی کا جہاں تک تعلق ہے، اکثر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ بھی جائز ہیں، مسلمان حاکم اگر مسلمانوں کا فائدہ دیکھے تو جو مناسب سمجھے کر سکتا ہے، مسلمانوں کی مصلحت مطلق اور غیر معین معاہدے کرنے میں ہو تو وہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح معین مدت کے لیے معاہدے بھی کیے جا سکتے ہیں جبکہ مصلحت اس کی متقاضی ہو۔

کافروں سے جو عہد کیا جائے، سوا امام ابوحنیفہؒ کے جمہور کے نزدیک اس کی پابندی لازم ہے، البتہ وہ غیر معیّن معاہدوں کو لازمی نہیں قرار دیتے، لیکن قتال بہرحال اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک کافروں کی طرف سے اعتداء کا اظہار نہ ہو یا اس بات کا قوی گمان ہو کہ وہ اعتداء کرنے والے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں فرماتا ہے وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِیَانَةً فَانْبِذْ اِلَیْهِمْ عَلٰی سَوَآءٍ (الانفال: ع ۷) یعنی اگر تمہیں کافروں سے عہد شکنی کا اندیشہ ہو تو یہ عہد برابر سے ان پر پھینک مارو۔ لیکن وقتی معاہدے بہرحال لازمی اور واجب الوفا ہیں جیسا کہ سورۂ براۃ میں معاہدین کو حکم قتال سے مستثنیٰ فرما دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا اِلَّا الَّذِیْنَ عٰهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَهُمْ (التوبہ: ع ۲) یعنی جن کافروں سے تم نے مسجد حرام کے پاس عہد کیا ہے، جب وہ تمہارے لیے اس پر قائم رہیں تم بھی ان کے لیے اس پر قائم رہو۔[1]

غیر مسلموں سے معاہدات کے بارے میں یہ ہے امام ابن تیمیہؒ کا بیان۔ میرے نزدیک حق یہ ہے کہ عہد ہر حال میں واجب الوفا ہے اسے صرف کافروں کی خیانت کی صورت میں یا خیانت کے اندیشہ کی صورت میں جب کہ اس اندیشہ کے آثار و قرائن واضح طور پر نمایاں ہوں توڑا جا سکتا ہے۔ قرآن مجید بھی اسی کی تائید کرتا ہے۔ چنانچہ سورۂ انفال میں وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِیَانَةً۔ فرمایا گیا ہے۔ اور یہ ارشاد، سورۂ براۃ کی اس آیت سے ہرگز معارض نہیں ہے، فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَهُمْ؛ بلکہ یہ دونوں ارشادات اپنی اپنی جگہ پر واجب التعمیل

---

[1] رسالہ القتال، ص ۱۲۷

ہیں، پہلے ارشاد میں کافروں کی خیانت کے بارے میں حکم ہے اور دوسرے میں معاہدات پر قائم و ثابت رہنے کا حکم ہے۔

اسلام تو سِلْم مُطلق (مطلق صلح وامن) کی دعوت دیتا ہے، بشرطیکہ کافر بھی ایسا چاہتے ہوں، جیسا کہ قرآن میں ہے، وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (الانفال: ع ۸) یعنی اگر کافر صلح وامن پر مائل ہوں تو تم بھی مائل ہو جاؤ اور اللہ پر بھروسہ رکھو۔

اس مسئلہ کے تمام پہلوؤں پر غور کرنے کے بعد امام صاحبؒ اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ اسلام امن وصلح کا داعی بن کر نمودار ہوا ہے نہ کہ قتال کا، چنانچہ وہ اپنے مکتوب میں قبرص کے عیسائی بادشاہ کو لکھتے ہیں:۔

"ہم وہ لوگ ہیں جو ہر ایک کے لیے خیر کے جویا ہیں، ہماری یہ خواہش بھی ہے کہ خدا تمہیں دنیا اور آخرت کی نیکی سے مالا مال کرے، کیونکہ ایک خدا شناس کا فرض ہے کہ وہ اس کی مخلوق کی بھلائی کا طالب ہو، ——— میری اس بات کی خود عیسائی بھی گواہی دے سکتے ہیں۔ جب میں نے تاتاریوں سے اسیرانِ جنگ کے رہا کر دینے کی استدعا کی، تو شاہِ تاتار غازان نے صرف مسلمانوں کو رہا کیا اور مجھ سے کہا ہمارے پاس عیسائی قیدی بھی ہیں جنہیں ہم قدس سے پکڑ کر لاتے ہیں۔ ان لوگوں کو رہا نہیں کیا جاتے گا، میں نے اس سے کہا نہیں آپ کو مسلمانوں کے سوا یہودی اور عیسائی قیدیوں کو بھی رہا کرنا چاہیے، کیونکہ وہ ہمارے ذمی ہیں۔ ان کا قید رہنا ہم کسی حالت میں گوارا نہیں کر سکتے، نہ مسلمانوں کے ہاتھوں نہ غیر مسلموں کے ہاتھوں، چنانچہ ہم نے عیسائی قیدیوں کو بھی رہا کرا لیا، ہمارے اس عمل اور احسان کا اجر اللہ تعالیٰ کے ہاں ہے[1]؟

---

[1] الرسالۃ القبرصیۃ ص ۲۲

(۴۶)

عقود و شروط

اس عنوان سے مراد یہ ہے کہ لوگ جس طرح کے چاہیں عقود و معاہدات کرنے میں آزاد ہیں اور ان معاہدوں کو جس طرح کی شرطوں سے چاہیں مشروط کر سکتے ہیں، پابندی صرف ایک ہے یہ کہ ایسے معاہدے، ان امور سے متعلق نہ ہوں، جن کی شارع ؑ سے نہی ثابت ہے اور جنہیں شارع ؑ نے حرام قرار دیا ہے، مثلاً کوئی عقد (معاہدہ) سود کے لین دین پر۔ یا کسی ایسی چیز پر جسے شرع اسلامی نے حرام کر دیا ہے، مبنی نہ ہونا چاہیے۔ جو عہود و عقود۔ ایسے امور پر مشتمل ہوں اور ایسے شرائط سے مشروط ہوں جو شرع اسلامی کے خلاف نہیں ہیں ان کی پابندی اور بجا آوری لازم ہے اور معاہدہ کرنے والا اس کی پابندی پر مجبور ہے اور اگر یہ عہود و عقود ایسے امور پر مشتمل ہوں جو ازروئے شرع حرام ہیں، تو یہ فاسد قرار دیئے جائیں گے، یا کم از کم ان کے اس حصہ کی پابندی نہیں کی جائے گی جو حرام ہو۔

معاہدے کرنے کی آزادی، ایسا اصول نہیں ہے جس پر تمام فقہاء مسلمین متفق ہوں، بلکہ یہ اختلافی مسئلہ ہے، ایک بڑی جماعت فقہا کی مطلق طور پر حریت عقود و عہود کی اجازت نہیں دیتی، ایک دوسرا گروہ ہے جو مطلق طور پر اس کی اجازت دیتا ہے اور ہر قسم کے معاہدے کے لیے دروازہ کھلا چھوڑ دیتا ہے، بجز اس صورت کے کہ نص اس کے خلاف ہو۔

تشدد اور تساہل، یعنی پابندی اور آزادی سے متعلق یہ اختلاف دراصل مبنی ہے اس بات پر کہ عقود کے آثار و نتائج شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کے عمل و قول سے ثابت ہیں یا نہیں؟ جو فقہاء پابندی کے قائل

ہیں وہ عمل شارعؒ سے ہر جزئی میں ان کا ثبوت چاہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ عقود و شروط کی اصل ممانعت ہے۔ جب تک اباحت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو، اباحت ثابت ہو جائے تو طے شدہ عقد و شرط کی بے شک پابندی لازمی ہوگی، جو لوگ اس سلسلہ میں آزادی کے قائل ہیں اور معاہدہ کرنے والوں کے ارادہ اور ضرورت کو فیصلہ کن قرار دیتے ہیں وہ شارعؒ کے اس اذنِ عام کو دلیل میں پیش کرتے ہیں کہ باہمی رضامندی سے جو معاہدہ ہو اس کی پابندی لازمی ہے اور اس کے شرائط کی تعمیل کرنا ضروری ہے، ان لوگوں کے نزدیک عقود کی اصل اباحت ہے، لہٰذا پابندی واجب ہے، جب تک منع و تحریم کی دلیل موجود نہ ہو۔

پہلے قول کی بنیاد پر اصحابِ عقود و شروط صرف انہی امور کی پابندی پر مجبور ہیں جن کی تائید شرعِ اسلامی دلیل موجود ہو، لیکن اگر نص یا قیاس سے کوئی دلیل پیش نہ کی جا سکے، تو ایسا معاہدہ ممنوع ہے، اس کی پابندی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، کیونکہ جو چیز شارعؒ نے لازم نہ کی ہو اس کا التزام ضروری نہیں نہ اس کے التزام پر کسی کو مجبور کیا جا سکتا ہے۔

اور دوسرے قول کی بنیاد پر لوگ آزاد ہیں کہ جو اور جس قسم کا چاہیں معاہدہ کریں، جس طرح کے شرائط لگانا چاہیں لگائیں، اپنے مصالح کے مطابق معاہدات و شرائط میں وہ آزاد ہیں اور ان کی پابندی لازم ہے، بجز اس صورت کے کہ کوئی دلیل شرعی خلاف موجود ہو، اس صورت میں وفاءِ شرط و عہد واجب نہیں رہے گی۔

ابن تیمیہؒ کی دقتِ نظر | امام ابن تیمیہؒ نے اس اصول کی شرح و تفصیل اور اقوال علماء نے مذاہب کے باہمی موازنہ کرتے ہوئے جو تحقیق کی ہے، یہ ہے:

"عقود و شروط کا قاعدہ، یعنی کون چیزیں انہیں حرام و حلال کرتی ہیں، کس طرح یہ صحیح اور مفسد قرار دیئے جاتے ہیں، اس قاعدہ و اصول کے مسائل بہت سے ہیں لیکن انہیں ضبط کر کے دو قولوں میں منحصر کیا جا سکتا ہے۔

پہلا قول تو یہ ہے کہ عقود و شرائط کی اصل عدم جواز اور حرمت ہے الّا یہ کہ جس کی شارعؒ نے اجازت دے رکھی ہو۔ اہلِ ظاہر کا قول یہی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اکثر اصول اسی پر مبنی ہیں، یہی کیفیت امام شافعیؒ کے اصولوں کی ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے اصحاب کی ایک جماعت بھی اسی طرف گئی ہے۔ اس بنا پر کہ امام احمدؒ بھی بعض وقت ایسے عقد (معاملہ یا معاہدہ) کو باطل قرار دیتے ہیں جس کی پشت پر اثر یا قیاسِ صحیح موجود

ہو، جیسے ان سے مروی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہ ہے کہ انسان اگر خود اپنے اوپر کچھ وقف کرے تو یہ باطل ہے، اسی طرح اصحاب احمد کا ایک گروہ ان شروط کو فاسد قرار دیتا ہے جو مقتضائے عقد[1] کے خلاف ہوں، چنانچہ اس کا کہنا ہے کہ جو شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ باطل ہے مگر اہلِ ظاہر صرف ایسے عقد اور شرط کو صحیح قرار دیتے ہیں جس کا جواز نص سے ثابت ہو اور اگر نہ ثابت ہو تو پھر وہ باطل ہے، لیکن وہ اس اصول کی بنا پر بہت سے اقوال و مسائل میں دور نکل گئے جن کی وجہ سے دوسرے لوگوں نے ان پر رد کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول سے یہ نکلتا ہے کہ وہ بھی کسی ایسی شرط کو صحیح نہیں سمجھتے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو۔ دوسرے یہ کہ اسی معقود علیہ میں کوئی شرط صحیح مانی جاتے گی جو اپنی ذات میں قابلِ فسخ ہو، اس لیے وہ بیع میں خیار کی شرط کو تسلیم کرتے ہیں[2]۔

اس بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک بھی امام ابو حنیفہؒ سے بالکل ہم آہنگ ہے۔ وہ کہتے ہیں ہر وہ شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو باطل ہے، البتہ جہاں خاص دلائل موجود ہوں ان کے مستثنیٰ ہونے کے قائل ہیں چنانچہ اختیار کی شرط کو تین دن سے زیادہ کے لیے وہ درست نہیں مانتے اور نہ ہی مبیع (فروخت شدہ شئے) سے منفعت کے استثناء کو وہ جائز خیال کرتے ہیں[3]۔

امام صاحبؒ کی مذکورہ عبارت سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ وہ علماء و فقہا کے اقوال کی شرح کس دقتِ نظر سے کرتے ہیں۔

پہلے "حریتِ تعاقد" کے مخالفین کے نظریہ کا ذکر کیا ہے، جن میں ظاہریہ سب سے زیادہ تضییق پسند ہیں۔ ان کے بعد امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کیا ہے جو اس سلسلے میں ظاہری مذہب سے زیادہ آسان مذہب ہے۔ اس لیے کہ اس میں دلیل کے مفہوم و مدلول میں وسعت ہے، یعنی اس میں قیاس، استحسان اور عرف تینوں چیزیں داخل ہو جاتی ہیں، امام شافعیؒ کا مسلک بھی قریب یہی ہے۔

---

[1] یعنی جس مقصد کے لیے کوئی عقد (معاملہ) کیا گیا ہے اس شرط سے اس مقصد و غرض ہی کی نفی ہو جاتی ہو (ع ح)

[2] لیکن نکاح میں کسی شرط کو جائز نہیں سمجھتے، کیونکہ نکاح حنفیہ کے نزدیک قابلِ فسخ عقد نہیں (فتاوی ابن تیمیہ ص ۳۴۳ ج ۳)

[3] الفتاوی ص ۳۲۳-۳۲۴ ج ۳۔

لیکن امام احمدؒ اور امام مالکؒ کے ہاں تو اور زیادہ سہولت موجود ہے، ان دونوں کے بعض اصحاب عقود و شروط کی اصل، عدمِ جواز کو قرار دیتے ہیں جب تک اباحت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو اور بعض اصحاب اباحت کو اصل قرار دیتے ہیں، جب تک ممانعت کی کوئی دلیل نہ ہو،

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ ہر امام کے اقوال کو عمدہ تفصیل سے بیان کرتے ہیں، اس کے نزدیک جو چیز اصل ہے اس کا ذکر کرتے ہیں، پھر اس اصل میں جو استثناد ہے اسے بیان کرتے ہیں اور اس بنیاد کو بھی واضح کرتے ہیں جس پر استثناد مبنی ہے، یعنی کتاب، سنت اور قیاس صحیح۔

عقود و شروط میں اصل اباحت ہے

اس تفصیل دقیق کے بعد وہ دوسرے قول کی تشریح کرتے ہیں، یعنی عقود و شروط میں اصل جو ہے وہ اباحت و جواز ہے، فرماتے ہیں:

"دوسرا قول یہ ہے کہ عقود و شروط میں اصل جو ہے وہ جواز و صحت ہے، اس سلسلہ میں کوئی چیز بھی حرام اور باطل نہیں ہے جب تک اس کی تحریم پر کوئی دلیل نہ ہو اور اس کے ابطال پر نص یا قیاس سے دلیل نہ لائی گئی ہو، امام احمدؒ سے جو اصول منصوص ہیں وہ اکثر اسی قول سے مطابقت رکھتے ہیں۔ امام مالکؒ بھی قریب قریب یہی فرماتے ہیں لیکن امام احمدؒ اکثر شروط کو صحیح و درست تسلیم کرنے کے زیادہ قائل ہیں۔ فقہاء اربعہ میں کوئی بھی اس اعتبار سے امام احمدؒ کا ہم پایہ نہیں ہو سکتا، پھر ایک بات یہ بھی ہے کہ جن عقود و شروط کو امام احمدؒ نے صحیح تسلیم کیا ہے، ان کے بارے میں وہ کسی نہ کسی اثر یا قیاس سے خاص دلیل بھی رکھتے ہیں، اس لیے کہ اس سلسلہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے ایسے آثار ان کے علم میں تھے، جن تک دوسرے ائمہ کی رسائی نہیں ہو پائی تھی۔"[۱]

شروطِ عقود

پھر آگے چل کر ابن تیمیہؒ نے ایسے بہت سے شروط کا ذکر کیا ہے، جنہیں امام احمدؒ عقود میں جائز اور درست سمجھتے ہیں اور جن کا پورا کرنا ان کے نزدیک واجب ہے، مثلاً:۔

(۱) نکاح میں شرطِ خیار کی اجازت یعنی میاں بیوی میں سے کوئی بھی اگر مدتِ معلومہ میں اسے فسخ کر دینے کا حق اپنے لیے رکھے، تو یہ جائز ہے۔

---

[۱] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۳۲۶ ج ۳ - (ع۔ ح)

(۲) نکاح کے سلسلہ میں جتنی شرطیں بھی کی جائیں صحیح مانی جائیں گی، بشرطیکہ جس غرض کے لیے شرط کی جارہی ہے اس غرض سے شارعؑ نے منع نہ فرمایا ہو، مثلاً نکاح میں بیوی کی طرف سے یہ شرط ہو سکتی ہے کہ شوہر کوئی دوسری شادی اس کی زندگی میں نہیں کرے گا یا اسے میکہ سے کسی دوسرے شہر میں نہیں لے جائے گا، یہ شرطیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی رُو سے جائز ہیں:۔

ان احق الشروطان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج (صحیحین)

" تمہیں سب سے زیادہ وہ شرطیں پوری کرنی چاہئیں جن کی بنا پر تم نے کسی عورت کو اپنے لیے حلال کیا ہے "

یہ بھی جائز ہے کہ بائع، فروخت شدہ چیز کے نفع سے مدتِ معلومہ کے لیے منفعت حاصل کرنے کی شرط کرلے، جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث کے مطابق، آں حضرتؐ نے اپنا اونٹ اس شرط پر فروخت کیا تھا کہ مدینہ تک وہ اس پر سواری کریں گے، اسی طرح اگر کوئی شخص غلام کو آزاد کرنے وقت یہ شرط کرے کہ آزادی کے بعد مدت معینہ تک وہ خود یا اس کا کوئی نامزد اس غلام سے منتفع ہو سکتا ہے، یہ بالکل جائز اور درست ہے، کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے ایک غلام آزاد کیا، لیکن یہ شرط لگادی کہ آں حضرتؐ کی زندگی تک وہ ان کی خدمت کرتا رہے گا۔

(۴) کسی چیز کو فروخت کرنے وقت بائع یہ شرط بھی لگا سکتا ہے کہ اگر مشتری اسے کبھی فروخت کرنا چاہے، تو بائع کو دوسروں کے مقابلہ میں اسے خرید لینے کا زیادہ حق ہوگا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص لونڈی فروخت کرتے وقت یہ شرط کرلے کہ مشتری اگر کبھی اسے فروخت کرنا چاہے گا تو بائع اسی قیمت پر اسے خرید لے گا جس پر اس نے پہلے بیچی تھی تو یہ جائز ہے، اور اس کی پابندی واجب ہوگی، بلکہ یہ بھی جائز ہے کہ بائع اگر کوئی ایسی شرط فروخت کرتے وقت عائد کردے جو مبیع یعنی فروخت کی جانے والی چیز کے لیے منفعت بخش ہو تو اس کی پابندی بھی لازمی ہوگی، مثلاً بائع ایک جاریہ (لونڈی) کو فروخت کرتا ہے، اور یہ شرط لگا دیتا ہے کہ مشتری اس کو لونڈی کی حیثیت میں رکھے گا، لیکن اس سے کوئی خدمت نہیں لے سکے گا، تو شرط صحیح ہے اور اس کی پابندی لازمی ہے۔

(۵) کسی چیز کو فروخت کرتے وقت بائع مشتری پر اس کو وقف کردینے یا اگر غلام ہے تو

اس کو آزاد کر دینے کی شرط بھی لگا سکتا ہے، ایسی شرط بالکل صحیح اور درست ہوگی، چنانچہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت صہیبؓ سے ایک مکان خریدا، جس کی شرط یہ تھی کہ ان کی وفات کے بعد یہ صہیبؓ اور ان کی اولاد کے لیے وقف ہوگا، لہٰذا یہ شرط جائز ٹھہری۔

اسی طرح ابن تیمیہؒ نے ایسی بہت سی شروط کا ذکر کیا ہے جن میں مشتری کا عین سے انتفاع یا دوسرے تصرفات کا مقید ہونا روایت کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس نوع کی شروط کے سلسلے میں امام صاحبؒ لکھتے ہیں:

"حاصل کلام یہ ہے کہ ملک سے مقصود تصرفات ممنوعہ کا حصول ہوتا ہے۔ پس جس طرح اجماعاً بعض مبیع کا استثناء درست ہے اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک بعض منافع کا استثناء جائز ہے، اسی طرح بیع کے وقت بعض تصرفات کو مستثنیٰ کر لینے کی شرط بھی جائز ہونی چاہیے، لہٰذا صحت شرط کے لیے مقتضائے عقد سے موافقت کی قید کا مطلب اگر مقتضائے اصلی ہے تو ہر شرط کا حکم یہی چاہیے، اور اگر مقتضائے تبعی ہے تو مسلّم نہیں۔ در اصل ممنوع یہ بات ہے کہ شرط مقصودِ عقد کے منافی ہو، مثلاً نکاح میں طلاق کی شرط یا عقد میں فسخ کی شرط کر لی جائے، لیکن اگر شرط مقصودِ عقد کے منافی نہ ہو، بلکہ مقصود کے معاون ہو تو اس میں کیا حرج ہے[1]"

تصریحاتِ بالا سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک ہر وہ شرط جس میں مشتری یا موہوب لہٗ (جس کے لیے ہبہ کیا گیا ہو) کے تصرفات مقید ہوں، صحیح شرط ہے۔ اور اس کا نفاذ لازمی ہے۔ کیونکہ یہ بائع کے لیے بعض منافع کے مشابہ ہے۔ اور بعض منافع کا استثناء بعض مبیع کو مستثنیٰ کرنے کی طرح ہے۔ جب یہ اجماعاً جائز ہے تو اس سے مشابہت رکھنے والی صورت بھی جائز ہونی چاہیے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ منافی عقد شرط کو مقصودِ عقد کی مؤید شرط کے برابر کیوں رکھا جائے۔

حریتِ تعاقد

غرض ابن تیمیہؒ مذکورہ دوسرے قول کو ترجیح دیتے ہیں، جس سے حریتِ تعاقد ثابت ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"حریتِ تعاقد، کتاب و سنت[2]، اجماع، قیاس مع استصحاب سے ثابت ہے[3]"

---

[1] مذکورہ بالا مسائل فرعیہ کی تفصیلات کیلیے ملاحظہ ہو فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۳۲۷-۳۲۹ ج ۳ - [2] فتاویٰ ابن تیمیہ ص ۳۲۹ ج ۳

اور اس سلسلہ میں جو دلائل انہوں نے پیش کیے ہیں، وہ چاروں اقسام پر مشتمل ہیں۔

(۱) قرآن کریم میں جس معاملے پر عقد و عہد کا لفظ صادق آتے گا، قرآن کریم میں اس کا پورا کرنا واجب قرار دیا گیا ہے، مثلاً:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (المائدہ) "اے مسلمانو! جو معاہدے کرو، ان کی پابندی کرو۔"

نیز یہ ارشاد:-

أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا (الاسراء: ع ۴) "جو عہد کرو، ان کی پابندی کرو، بلاشبہ، عہد کے بارے میں پرسش ہوگی۔"

اسی طرح کی متعدد آیتوں کی رُو سے ہر اُس شرط کا پورا کرنا ضروری ہے جو کسی "عقد" میں کی گئی ہو۔ اور جو پاسِ عہد نہیں کرتا، وہ نصِ قرآن کے خلاف کرتا ہے۔

(۲) احادیثِ صحیحہ میں بدعہدی، اور غدر کی نہی وارد ہوئی ہے:-

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

اربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها اذا حدث كذب، واذا وعد اخلف، واذا عاهد غدر، واذا خاصم فجر۔ (صحیحین)

"جس شخص میں یہ چار خصلتیں ہوں گی وہ خالص منافق ہے اور جس میں ان خصلتوں میں سے کوئی ایک پائی جاتے تو جب تک وہ اسے چھوڑ نہ دے یہ نفاق کی خصلت ہوگی، ایک تو یہ کہ جب بات کرے جھوٹ کہے۔ دوسرے جب وعدہ کرے، تو اس کے خلاف کرے تیسرے جب عہد کرے تو دھوکا دے، چوتھے جب جھگڑا کرے تو گالی گلوچ سے پیش آتے۔"

ایک اور موقعہ پر آپ نے فرمایا:

ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف بقدر غدره۔ (صحیح مسلم)

"قیامت میں ہر بدعہد کا ایک پرچم ہوگا جس سے بدعہدی کے اندازہ کے مطابق اس کی پہچان ہو سکے گی۔"

احادیثِ نبوی میں متعدد مقامات پر، بدعہدی کی مذمت اور اس پر عقاب و عذاب کی

وعید وارد ہوتی ہے، یعنی جو شخص کوئی شرط کرے اور اس کی پابندی نہ کرے، وہ غدر کا ارتکاب کرتا ہے، اگر عقود میں "اصل حظر ہے، الا یہ کہ جسے شارع نے مباح قرار دیا ہو" تو احادیث میں ایفائے عقود و عہود کا مطلقاً حکم نہ ہوتا، نہ ہی نقض و غدر کی مطلقاً مذمت کی جاتی بلکہ احادیث میں مزید یہ تصریح موجود ہے کہ آدمی اپنے لیے جو شرط کرے، اسے پورا کرے، چنانچہ ارشاد نبوی ہے:

الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً احل حراما او حرم حلالا، و المسلمون علی شروطھم الا شرطاً احل حراما، او حرم حلالا۔ (سنن ترمذی وغیرہ)

مسلمانوں کے درمیان ایسے امور میں صلح جائز ہے جس کی بنیاد پر کوئی چیز حلال حرام اور کوئی حرام چیز حلال نہ کی گئی ہو، مسلمانوں کو اپنی شرطیں پوری کرنی چاہییں، بجز ایسی شرط کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام کرتی ہو۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الناس علی شروطھم ما وافقت الحق (مسند بزار)

جو شروط، حق کے موافق ہوں لوگوں کو چاہیے کہ انہیں پورا کریں۔

(۳) اجماعِ علماء کی رُو سے کسی امر کا اشتراط حلال ہے اور کسی مباح کو کوئی شخص اپنے اوپر کسی دوسرے کے لیے واجب کرلے تو دوسرے شخص کا حق ہونے کی بنا پر اس کا پورا کرنا واجب ہوگیا جیسے نکاح، اجارہ اور بیع وغیرہ، کہ یہ سب مباح ہیں۔ جب کوئی شخص ان کو اپنے ذمہ گردان لے تو دوسروں کے حقوق اس سے متعلق ہوگئے۔ یہی حال ان شروط کا ہے جن سے شارع نے روکا نہ ہو، بنابریں اگر کوئی شخص دوسرے کے حق سے متعلق اپنے اوپر کوئی شرط عائد کرے تو اس کی پابندی لازم ہوگی، اگرچہ وہ شروط بجائے خود مباح ہوں، لیکن شرط کرنے کے باعث اس کا التزام واجب ہوجائے گا، مثلاً ثمن کی زیادتی اور رہن وغیرہ یہ چیزیں بجائے خود مباح ہیں، اور اگر مشروط ہوں تو واجب ہیں

(۴) یہ تھا استدلال قرآن و حدیث اور اجماع سے، لیکن جو استدلال قیاس سے جسے اعتبار بھی کہتے ہیں، متعلق ہے۔ اس کی چند صورتیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ عقود و شروط از قبیل معاملات و افعال عادیہ ہیں، از قبیل عبادات نہیں ہیں اور ان میں اصل جو ہے وہ عدم تحریم ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ (الانعام: ع ۱۴)

"اللہ نے تم پر جو کچھ حرام کیا ہے، اسے تفصیل سے بتادیا ہے۔"

لہٰذا یہ اصل اعیان و افعال اور تصرفات میں عام ہے، پس عقود و شروط سے کسی پہلو کو اگر حرام کہا جا سکتا ہے تو صرف کسی دلیل سے اور جب کوئی چیز حرام نہ ہوگی تو اس میں کسی طرح کا مفسدہ بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ مفسدہ تحریم ہی سے پیدا ہوتا ہے۔

(۲) عقود یعنی معاہدات کی اصل، طرفین کی رضامندی ہے، جس کا نتیجہ وہ ہے جو طرفین نے عہد کی صورت میں اپنے اوپر لازم کر لیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :-

اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ "سوا اس کے باہمی رضامندی سے وہ تجارت کی صورت ہو" (النساء : ع۵)

ایک دوسرے موقعہ پر آیا ہے :-

فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓــًٔـا مَّرِيْٓــــًٔا (النساء : ع ۱) تو جب صورت یہ ہے کہ طیبِ نفس (خوش دلی) اور رضامندی سے کچھ حقوق عائد ہو جاتے ہیں تو اس منصوص علت کی بنا پر ثابت ہوا کہ کسی عقد میں طیبِ نفس اور رضامندی کے ساتھ جو شروط عائد کیے گئے ہوں ان سے ایسے حقوق بھی واجب ہو جائیں گے جو حرام و ممنوع نہ ہوں۔

(۳) عقود میں جو شرطیں شامل کی جاتی ہیں وہ ایسے امور پر مشتمل ہوتی ہیں، جن کے لوگ محتاج ہوتے ہیں، کیونکہ اگر ان کی ضرورت نہ ہو تو پھر شرط ہی کیوں کی جاتے ؟ آدمی جب کوئی اقدام کرتا ہے تو کسی ضرورت ہی سے کرتا ہے۔ اب اگر اس ضرورت کی تحریم نہ ثابت ہو تو پھر یہ مباح ہے اور ضرورت کے وقت مباح چیز سے بلا وجہ روکنا خواہ مخواہ لوگوں کو حرج و ضیق میں ڈالنا ہے، جس سے شریعت نے منع کیا ہے۔

(۴) عقود کے شرائط تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتے۔

(ل) ان کا حلال ہونا بہ دلیلِ خاص کتاب، سنت اور قیاس سے ثابت ہو، ایسی صورت میں ان کی پابندی واجب ہے اور حاکم کا فرض ہے کہ ان کو نافذ کرنے میں مدد دے۔

(ب) ان کا حلال ہونا بہ دلیلِ عام ثابت ہو، ایسے شرائط بھی واجب الوفا ہونگے۔

(ج) ان کے حلال ثابت کرنے کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہ ہو، جب تک ان کی حرمت کا کوئی ثبوت نہ ہو۔

بنا بریں زیرِ بحث شروط میں پہلی صورت نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ عقودِ جاہلیت کے پورا کرنے کے وجوب پر مسلمانوں کا اجماع ہے بشرطیکہ کسی ممنوع امر پر مشتمل نہ ہوں، اگر ان میں کوئی

امر ممنوع ہو تو اس کو ترک کر کے باقی عقد نافذ رہے گا، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دورِ جاہلی کے سودی عقود میں صرف سُود کو ناجائز قرار دیا، دوسری صورت کی رُو سے وفائے شروط والے عام نصوص کی بنا پر غیر منہی عنہ شروط کا پُورا کرنا ضروری ہے۔ تیسری صورت کا مقتضا یہ ہے کہ ان شروط کا تعلق معاملات و عادات سے ہے، عبادات سے نہیں، جن میں اصل اباحت ہے۔

یہ ہے ان دلائل کا خلاصہ جو امام ابنِ تیمیہؒ نے قائم کیے ہیں[1]۔

دوسرے گروہ کے دلائل پر بحث

انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم ان دلیلوں کا بھی ذکر کر دیں جو ابنِ تیمیہؒ کی رائے سے اختلاف رکھنے والے اپنی تائید میں پیش کرتے ہیں، اگرچہ ہم امام ابنِ تیمیہؒ کی رائے کی طرف مائل ہیں[2]۔

جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ صرف وہی شرط واجب الوفا ہے جس کے واجب الوفا ہونے کی شرعی دلیل بھی موجود ہو، وہ کہتے ہیں کہ:

(۱) شریعت نے کچھ حدود مقرر کر دیئے ہیں تاکہ لوگوں کے معاملات بغیر کسی گڑبڑ کے عدل و انصاف کے ساتھ جاری رہ سکیں، لہٰذا ہر معاہدہ یا ہر شرط جس کے لیے شرعی طور پر دلیل مثبت موجود نہ ہو واجب الوفا نہیں ہے، کیونکہ ہم کسی امر کے شرعی طور پر لازم ہونے کا دعویٰ اسی صورت میں کر سکتے ہیں جب کہ وہ شریعت کے اصول اور مصادر سے ثابت ہو، صرف اسی صورت میں وہ واجب الوفا ہو گا، اگر کوئی شخص شرعی طور پر کسی امر کو واجب الوفا قرار دیتا ہے اور مصادرِ شرعی سے اپنا دعویٰ ثابت نہیں کرتا تو وہ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرنے کی جسارت کرتا ہے۔

(۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھو رد۔ (صحیحین)	اگر کوئی شخص ایسا کام کرتا ہے جو ہم سے ثابت نہ ہو وہ قابلِ رد ہے۔

اس نص سے ثابت ہُوا کہ ہر وہ عقد اور ہر وہ شرط جسے انسان لازم کرے، ضروری ہے کہ وہ ایسا ہو جو ازروئے نص ثابت ہو یا اس کے التزام کی اباحت ثابت ہو۔

---

[1] مذکورہ دلائل امام صاحبؒ کے مجموعہ فتاویٰ (مطبوعہ مصر) از ص ۳۲۲ تا ص ۳۴۱ ج ۳ کی تفصیلی بحث سے ماخوذ ہیں۔ [2] ملاحظہ ہو مصنف کی کتاب "الملکیۃ و نظریۃ العقد"۔

نیز ایک مرتبہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دینے کھڑے ہوئے تو حمد و ثنا کے بعد آپ نے فرمایا:

اما بعد فما بال اقوام یشترطون شروطا لیست فی کتاب اللہ ما کان من شرط لیس فی کتاب اللہ فھو باطل و ان کان مائۃ شرط کتاب اللہ احق و شرط اللہ اوثق۔ (صحیحین)

لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرطیں کرتے ہیں جو کتاب اللہ میں موجود نہیں ہیں، جو شرط کتاب اللہ میں موجود نہ ہو وہ باطل ہے، خواہ وہ سو شرطیں کیوں نہ ہوں، خدا کی کتاب سب سے زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل کیا جائے اور خدا کی شرط سے زیادہ مضبوط کوئی شرط نہیں ہے[1]

حنابلہ اور ظاہریہ کے مسالک یہ ہیں فریقین کے دلائل، جو نظر کا دامن اپنی طرف کھینچتے ہیں، اس میں ایک طرف تو حنابلہ ہیں اور دوسری جانب ظاہریہ، حنفیہ اور شافعیہ، ظاہریہ اور حنفیہ و شافعیہ کے مابین جو تھوڑا سا فرق ہے وہ دلیل کی فراخی اور تنگی کے سلسلہ میں ہے، ظاہریہ کا نطاق دلیل تنگ ہے، وہ صرف نص اور اثر کو یا ان کے دونوں کے مفہوم و مقصود کو دلیل قرار دیتے ہیں، حنفیہ نص، اجماع، قیاس، استحسان اور عرف تک اسے وسعت دیتے ہیں اور شافعیہ استحسان اور عرف کو نہیں تسلیم کرتے۔ گویا توسیع دلیل کے سلسلہ میں جو اختلافات ہیں ان پر توسیع شروط کے مسائل مبنی ہیں۔

مالکیہ کا درمیانہ مسلک حنابلہ و ظاہریہ کی دو انتہاؤں کے بین بین ایک اور مسلک ہے جس میں شروط میں وسعت ضرور ہے لیکن وہ ان میں مقتضائے عقد کی موافقت ضروری نہیں سمجھتے۔ اور یہ مسلک مالکیہ کا ہے، جو اس مسئلہ میں حنابلہ سے قریب ہیں، پورے طور پر ان سے متفق نہیں۔

عقود سے متعلقہ شروط کو مالکیہ تین قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:۔

(۱) ایسے شروط جن میں طرفین میں سے کسی کے لیے منفعت کا پہلو ہو، لیکن کوئی ایسی شرط نہ ہو

---

[1] اس طرح کی دلیلوں کے لیے ابن حزمؒ کی کتاب "الاحکام فی اصول الاحکام" ص ۱۴۳-ج ۵ ملاحظہ ہو۔ احادیث مذکورہ سے اس استدلال کو امام ابن تیمیہؒ نے یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ "کتاب اللہ میں جو شرائط نہ ہوں"۔ اس سے مراد وہ شرطیں ہیں جو قرآن و سنت سے معارض ہوں۔ مثلاً غلام کے لیے اشتراط ولاء، کیونکہ مذکورہ خطبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر ارشاد فرمایا تھا۔ (مصنف)

جو دوسرے فریق سے وہ حق چھین لے جو شارع ؑ نے مقتضائے عقد (معاہدہ) کے سلسلہ میں دیا ہے، مثلاً کوئی شخص اپنا مکان فروخت کرتا ہے، تو وہ یہ شرط کر سکتا ہے کہ فروخت شدہ گھر میں چند ماہ یا زیادہ سے زیادہ سال بھر تک قیام کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس شرط سے مشتری کو اس کے اس حق سے محروم نہیں کیا گیا جو مقتضائے عقد کی رو سے اسے حاصل ہے۔ اس صورت میں عقد و شرط دونوں صحیح ہیں۔

(۲) ایسے شروط، جو طرفین میں سے کسی ایک کو شرعی حقِ تصرف سے محروم کر دیں، (الا یہ کہ وہ ایسا تصرف ہو جو از قبیل "بر" (بھلائی) ہو)، مثلاً کوئی شخص کسی کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرتا ہے، اور اس کی شرط یہ قرار دیتا ہے کہ اب وہ اسے کسی دوسرے کے ہاتھ فروخت نہیں کر سکے گا، یہ شرط مشتری سے وہ حق چھین لیتی ہے جو شارع ؑ نے از روئے عقدِ بیع اس کو دیا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کوئی چیز خرید لیتا ہے تو وہ اس کی ملکیتِ مطلقہ ہے اور اپنی مملوکہ چیز پر وہ تصرفاتِ شرعی کا پورا پورا حق رکھتا ہے، ایسی شرط صحیح نہیں، بیع فاسد ہو جاتے گی۔

(۳) ایسی شرط جو تصرفات پر کوئی نیک قسم کی پابندی عائد کرتی ہو، مثلاً کوئی شخص ایک جائداد فروخت کرتا ہے۔ اور مشتری پر یہ شرط عائد کرتا ہے کہ اسے مسجد کے لیے وقف کر دے، اس صورت میں اگر عقد (معاہدہ) تعجیل کے ساتھ مشروط ہو تو یہ شرط صحیح ہے اور معاہدہ بھی درست۔ لیکن اگر تعجیل مشروط نہ ہو، تو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں آگے چل کر نزاع پیدا ہونے کا اندیشہ ہے،

جو شروط، عقد (معاہدہ) کو فاسد کر دیتے ہیں، ان کے بارے میں امام مالکؒ اپنی اس رائے میں دوسرے فقہاء سے منفرد ہیں کہ جو شرط عقد کو فاسد کر دیتی ہو، اگر شرط کرنے والا اس کو عمل میں نہ لاتے تو عقد صحیح ہو گا، کیونکہ سبب فساد زائل ہو گیا۔

لیکن جمہور فقہاء اس سے اختلاف کرتے ہیں، امام مالکؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فساد شرط کے سبب پیدا ہوا ہے، جو عقد اور اس کے مقتضا کے خلاف ہے، پھر جب وہ شرط ہی زائل ہو جائے گی جو سببِ فساد ہے تو اس کے ساتھ ہی فساد بھی زائل ہو جاتے گا۔

مالکیہ اور حنابلہ کا اختلاف | تصریحاتِ بالا سے معلوم ہو گیا کہ مذہبِ مالکی، مذہبِ حنبلیؒ سے (اس تفصیل کی روشنی میں جو امام ابن تیمیہؒ نے اس کی فرمائی ہے) قریب تر ہے، ان دونوں مذہبوں میں اختلاف دو باتوں میں ہے:۔

(۱) مذہبِ حنبلی کی رو سے وہ تمام شروط صحیح اور درست ہیں جن کے بطلان پر کوئی دلیل نہ ہو، خواہ وہ تصرّفات کو مقید کرتی ہوں یا استثناء پیدا کرتی ہوں لیکن مذہبِ مالکی تصرفات میں کسی طرح کی پابندی کو جائز نہیں قرار دیتا، جب تک وہ کسی بھلائی کے کام پر مبنی نہ ہو۔ اور وہ بھی اس وقت اجازت دیتا ہے جب کہ مبنی بر نیکی اور تصرف عاجل ہو، نہ کہ آجل، یعنی فوری طور پر نہ کہ تاخیر کے ساتھ۔

(۲) مذہبِ حنبلی زواج و نکاح میں ہر شرط کو معتبر اور واجب الوفا مانتا ہے اور بصورتِ عدمِ وفا فسخِ عقد کا قائل ہے لیکن امام مالکؒ کا مذہب یہ ہے کہ عقدِ زواج میں وہی شرطیں لازمی مانی جائیں گی جو مقتضیاتِ عقد کے موافق ہوں یا اس کے مقتضا کو اور زیادہ مؤکد بناتی ہوں۔ یا ان کی تائید میں کوئی اثر وارد ہو یا عرف موجود ہو، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں:

"نکاح میں شرطِ مطلق بعض اہلِ علم کے نزدیک جائز ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ امام محمد ابن شہاب زہری سے مروی ہے کہ انہوں نے علماء کو اس طرح فیصلہ کرتے دیکھا ہے۔ اس حدیث کی رُو سے احق الشروط ان توفوا بہ ما استحللتم بہ الفروج لیکن معلوم مذہب (مالکی) کے باب میں یہ ہے کہ ایسی شرط لازم تو نہیں ہے، لیکن اس کا پورا کرنا مستحب ضرور ہے، ان شروط کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ اپنی اس بیوی پر سوکن نہیں لائے گا۔ ایسی صورت میں عقد تو صحیح ہو جائے گا، لیکن اس شرط کی پابندی لازمی نہیں ہوگی، البتہ اگر شوہر اس شرط پر عمل کرے تو یہ مستحب ہے، امام مالکؒ اس سے منع فرمایا کرتے تھے کہ لوگ نکاح میں شرطیں نہ کیا کریں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"میں نے قاضی کو ہدایت کی کہ وہ لوگوں کو منع کر دے کہ مشروط طور پر شادی نہ کیا کریں بلکہ آدمی کے دین اور امانت پر بھروسہ کیا کریں، اس عنوان پر انہوں نے ایک رسالہ بھی لکھا تھا جو بازاروں میں لوگوں کو بآوازِ بلند سنایا گیا تھا۔ اور نکاح کی شروط کو انہوں نے سخت معیوب قرار دیا تھا[۱]۔"

---

[۱] المقدمات الممہدات لابن رشد، ص ۵۹-۶۰ ج ۲ (مطبوعہ مع المدونۃ الکبریٰ)

(۴۷)

وضع الجوائح

اوپر کے مبحث سے واضح ہو گیا ہے کہ شروطِ متعلقۂ عقود کے مسائل میں امام ابن تیمیہؒ نے مذاہبِ فقہاء کے مابین موازنہ کی نہایت عمدگی سے تشریح فرماتے ہوئے امام احمدؒ کے وسعت پر مبنی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ آخر میں ہم نے حنبلی اور مالکی مذاہب میں مقابلہ کر کے بحث کی تکمیل کر دی، ہم سمجھتے ہیں کہ یہ مذہب خصوصاً نکاح کے معاملات کے بارے میں اسلم اور ادق ہے
اب ہم ابن تیمیہؒ کے اقوال کی روشنی میں ایک اور اہم اصول پر گفتگو کریں گے، جو فقہی اصطلاح میں "وضع الجوائح" کے نام سے موسوم اور مبایعات و مواجرات، (بیع اور معاوضہ) سے متعلق ہے، اس سے مراد ایسے عقودِ لازمہ ہیں جن کا معقود (یعنی جس چیز کا معاہدہ کیا گیا ہو) کسی آفتِ ارضی و سماوی کے باعث قبضہ کرنے سے پہلے تلف ہو گیا ہو۔
اس موضوع پر جو گفتگو ہو گی وہ قاعدہ عامہ کے تحت ہو گی، جو دو مقدمات پر مشتمل ہے اور یہی دونوں مقدمات بحث کا اصل محور ہیں۔ فقہاء کا اختلاف انہی دونوں کے گرد گردش کرتا ہے۔

کونسا مال باطل ہے؟ پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ از روئے حکم شرع، لوگوں کا باطل طور پر کھانا منہی عنہ ہے اور ہر وہ مال جو مالک کی رضا یا معاوضہ کے بغیر حاصل کیا جائے۔ اس کا شمار اسی ذیل میں ہو گا، یعنی ایسے مال کے بارے میں یہی قرار دیا جائیگا

کہ وہ باطل طور پر حاصل کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (النساء: ع ۵)

"اے مسلمانو! اپنے مال کو باہمی طور پر باطل بنا کر مت کھاؤ، بجز اس صورت کے کہ وہ باہمی رضامندی سے بطور تجارت کے ہو۔"

اسی طرح ربا اور میسر (سود اور جوئے) کی جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بھی اسی لیے ہے کہ وہ ایسے مال کا حاصل کرنا ہے جو بغیر معاوضۂ جائز کے حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح کے ناجائز مال ہیں، دو شخصوں میں سے کسی ایک شخص کا ایسی شئی کا حاصل کر لینا بھی ہے جس کا معاوضہ دوسرے (قیمت ادا کرنے والے) شخص کے قبضہ میں نہ دیا گیا ہو، کیونکہ عقود مالیہ (مالی معاہدوں) کا مقصود تو قبضہ ہے۔ پس دو معاملہ کرنے والوں میں سے ہر ایک اس چیز کے مطالبہ کا حق رکھتا ہے جو از روئے معاہدہ اسے حاصل ہوئی ہے، کیونکہ قبضہ ہی مقصود مطلوب ہے۔ لہٰذا تمام قبضہ کے ساتھ ہی اس کے تبعات (حقوق) کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس اصول پر اگر دو غیر مسلموں نے ایک معاہدہ کیا اور قبضہ کی کارروائی مکمل ہوگئی، پھر وہ دونوں مسلمان ہوگئے اور انہوں نے مسلمان حاکم سے فیصلہ چاہا، کہ وہ معاہدہ (غیر مسلم ہونے کے باعث) باطل قرار دیا جائے تو مسلمان حاکم ایسا نہیں کرے گا، کیونکہ قبضہ کے بعد معاہدہ کے جملہ حقوق مکمل ہوگئے، لہٰذا اب اس سلسلہ کے جملہ احکام نافذ ہوں گے، پس اس کے بعد کسی شخص کے لیے کوئی دوسرا چارہ نہیں ہے

لیکن اگر قبضہ کی کارروائی مکمل نہ ہوئی ہو بلکہ وہ مؤجل ہو تو عقد (معاہدہ) صحیح نہیں ہوگا، اس لیے کہ "بیع کالی بالکالی"[۱] کی نہی وارد ہوئی ہے۔ یعنی غیر مقبوضہ شئے کی بیع غیر مقبوضہ ثمن کے ساتھ کی گئی ہو، جمہور علماء کے نزدیک کسی دوسرے شخص کے ذمہ "دین" کی بیع ناجائز ہے۔ اگرچہ مذہب حنبلی کے بعض اقوال سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے[۲]

بیع و اجارہ عدل و مساوات پر مبنی ہیں | مقدمۂ دوم: جملہ معاوضات مثلاً بیع و اجارہ مبنی ہیں

---

[۱] ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے جو سنن دارقطنی، مستدرک حاکم کے حوالہ سے منتقی الاخبار، باب النہی عن بیع الدین بالدین اور تلخیص الحبیر (ص ۲۴۲ طبع دہلی) میں بروایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ آئی ہے۔ (ع-ح)

[۲] امام ابن تیمیہؒ کے مجموعۃ الرسائل والمسائل (مطبوعہ مصر) کے صفحات ۲۰۸ تا ۲۱۰ سے بہ تصریحات ملخصاً لی گئی ہیں۔

جانبین کی طرف سے عدل و مساوات پر، پس جب دونوں میں سے کوئی کچھ خرچ کرتا ہے تو اس لیے کہ جو چیز مطلوب ہے وہ حاصل ہو جائے، پس دونوں میں ہر ایک لینے والا بھی ہے اور دینے والا بھی، طالب بھی ہے اور مطلوب بھی، لہٰذا یہ بات عدل و مساوات کے خلاف ہو گی کہ دونوں میں سے ایک پر التزام واجب ہو اور دوسرے سے ساقط ہو جائے، جب التزام (اپنے ذمہ پابندی عائد کرنا) نہیں، تو پھر الزام (پابندی) بھی نہیں اور کسی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ وہ دوسرے سے ایسا مطالبہ کرے جب کہ وہ خود اس کا مطلوب حوالہ کرنے کی حیثیت میں نہ ہو۔

تلف شدہ چیز کا تاوان واجب نہیں

ان دونوں مقدمات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ عقودِ معاوضات (لین دین کے یا کاروباری معاہدہ) کا معقود علیہ حوالگی سے قبل تلف ہو جائے تو عقد (معاہدہ) منسوخ ہو جائے گا، کیونکہ اگر اسے لازم قرار دیا جائے تو پھر مساوات و معدلت فوت ہو جائے گی اور باطل طور پر مال کا کھانا ہو گا، کیونکہ معاہدے کے حقوق و تبعات ختم اور مکمل نہیں ہوتے اور یہ تلف کا واقعہ، حقوقِ عقد کے تمام ہونے سے پہلے پیش آیا، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لو بعت من اخیك ثمراً فاصابته جائحة فلا یحل لك ان تاخذ منه شیئا بم تاخذ مال اخیك بغیر حق؟ (صحیح مسلم)

اگر تم اپنے کسی مسلمان بھائی سے پھل دار درخت خریدو اور وہ (کسی آفتِ ارضی و سماوی کا) شکار ہو جائیں تو تمہارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ (اس کی قیمت سے) کچھ بھی وصول کرو۔ اپنے بھائی (مسلمان) کا مال ناحق کیوں لیتے ہو!

ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ (ناگہانی آفاتِ ارضی و سماوی) کی صورت میں تلف شدہ مال کی قیمت نہ دی جائے۔

فقہاء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قبضہ سے پیشتر معقود علیہ کے تلف ہو جانے کی صورت میں عقد (معاہدہ) باطل ہو جائے گا، اور معاوضہ لازمہ غیر موثر ہو جائے گا۔ کیونکہ حدیث نبوی کا اقتضا یہی ہے کہ "جوائح" کی صورت میں مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا ممنوع ہے۔[1]

امام ابن تیمیہؒ اس سلسلہ میں فرماتے ہیں :-

[1] "مجموعۃ الرسائل والمسائل" کے صفحہ ۲۱۲ سے قدرے تصرف اور تلخیص کے بعد ماخوذ۔

"وضع جوائح کا قاعدہ از روئے نص ثابت ہے اور عمل قدیم بھی اسی کا مؤید ہے صحابہؓ اور تابعینؒ میں سے ایک مثال بھی اس کے خلاف نہیں ملتی"[1]

قبضہ سے پہلے معقود علیہ کا تلف ہونا معاہدہ پر اثر انداز ہوتا ہے

علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ قبضہ سے پہلے جو چیز تلف ہو جائے اس کا اثر عقد (معاہدہ) پر پڑتا ہے اور یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ معقود علیہ پر جب تک قبضہ نہ ہو وہ عاقد (معاہدہ کرنے والے) کے ضمان میں ہے، جو اس کا مالک تھا اور جس کا اس نے قبضہ نہیں دیا، لیکن اس کے بعد دو امر ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے،

(۱) قبضہ دینے سے پہلے ضمان کی مدت کیا ہے؟

(۲) قبضہ سے مراد کیا ہے؟

اس امر پر اتفاق ہے کہ مبیع (فروخت شدہ چیز) یا عین مؤجرہ (وہ چیز جس کو اجرت پر لیا جائے) بیچنے والے یا اجرت پر دینے والے کی ضمان میں تسلیم کی جائے گی جب تک اس کا قبضہ نہ دے دیا جائے، لیکن اختلاف اس امر میں ہے کہ ضمان کی مدت کیا ہو؟ کیا وہ اس درجہ قوی ہے کہ مشتری کو تصرف کے حق سے محروم کر دیتی ہے؟ مذہب احمدؒ میں اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ تصرف جائز نہیں ہے، دوسرے یہ کہ تصرف جائز ہے پہلی روایت کی صورت میں ضمان کامل ہے اور دوسری روایت کی صورت میں کامل نہیں ہے بجز اس صورت کے کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ نئے مشتری یا نئے مستاجر کا قبضہ قبضہ قدیم سے منتقل ہوا ہے، امام مالکؒ، شافعیؒ اور اصحاب ابی حنیفہؒ میں سے محمدؒ کے نزدیک مطلق طور پر تصرف ممنوع ہے، لہٰذا قبضہ سے قبل مبیع میں تصرف نہیں کیا جا سکتا، خواہ وہ اشیاء منقولہ میں ہو یا غیر منقولہ میں، کیونکہ ابھی بائع کے ضمان سے اس کا خروج نہیں ہوا ہے امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہ ہے کہ چونکہ ملکیت کا حق حاصل ہو چکا ہے، لہٰذا مطلق طور پر مشتری کا تصرف جائز ہے اور تصرف ملکیت کا تابع ہوتا ہے، نہ کہ ضمان کا اور بلاشبہ اس صورت میں کامل نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر مبیع عقار (یعنی غیر منقولہ) ہے تو قبضہ سے پیشتر تصرف درست ہے، کیونکہ اس کی بربادی کا اندیشہ نہیں ہے، لیکن منقول (اشیاء منقولہ) میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے کیونکہ جدائگی سے پہلے اس کے ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہے[2]

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۱۴، مطبوعہ مصر، ج ۳

[2] امام ابن تیمیہؒ نے اس اختلاف کی طرف مجموعۃ الرسائل والمسائل کے صفحات ۲۱۵-۲۱۶ میں اشارہ کیا ہے، لیکن توضیح موضوع کیلئے ہم نے تفصیل سے کام لیا ہے

(۲) اب رہا قبضہ کا سوال، اس سلسلہ میں بعض فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ تخلیہ قبضہ کے لیے کافی ہے اور تخلیہ کے ساتھ ہی ضمان، بائع یا مؤجر سے مشتری اور مستاجر کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ بلکہ امام شافعیؒ تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ ضمان بائع سے مشتری کی طرف قبضہ کے تمکن کے ساتھ ہی منتقل ہو جائے گا۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کہتے ہیں کہ عین حاضرہ (موجود چیز) پر اگر قبضہ ممکن ہو تو مان لیا جائے گا کہ قبضہ کامل ہو گیا، ورنہ نہیں، مثلاً ایک شخص وہ لباس فروخت کرتا ہے جو وہ پہنے ہوئے ہے، (اس پر فوری قبضہ ممکن ہے) اور اگر مبیع (فروخت شدہ چیز) موجود نہ ہو، پھر قبضہ حوالگی اور تخلیہ کے بعد حسبِ عرف تسلیم کیا جائے گا۔[1]

مجرد تخلیہ، قبضہ کا مترادف ہے

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجرد تخلیہ کے ساتھ اعیان حاضرہ (اشیائے موجودہ) کا قبضہ تسلیم کر لیا جائے گا، لیکن اگر تخلیہ عمل میں نہ آیا ہو، مثلاً فروخت شدہ چیز بائع کے ہاتھ میں ہو یا بدن پر ہو، یا گود میں ہو یا کاندھے پر ہو، یا مبیع کوئی جانور ہو جسے وہ پکڑے ہوئے ہو تو ان صورتوں میں (مشتری کا) قبضہ نہیں مانا جائے گا اور اندریں صورت جو بربادی یا ہلاکت واقع ہوگی اس کا ضمان بائع پر ہوگا، یعنی یہ چیزیں اعیانِ حاضرہ ہونے کی وجہ سے بائع کے ضمان میں ہوں گی، کیونکہ عملی طور پر اسی کے قبضہ میں ہیں اور اگر اعیان (اشیاء) موجود نہ ہوں تو جب تک تسلیم (حوالگی) اور تخلیہ عمل میں نہ آئے، قبضہ مکمل نہیں مانا جائے گا۔[2]

قبضہ کے سلسلہ میں مختصر طور پر علماء کی رائے بیان کرنے کے بعد امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"قبضہ کی کوئی حد (تعریف) نہ از روئے لغت معین کی جا سکتی ہے، نہ از روئے شرع اس کا اعتبار عرف عام پر کیا جائے گا۔ ہر چیز کا تخلیہ اس کے مقتضا کے مطابق مانا جائے گا مثلاً ثمن شجر کا قبضہ اس وقت مانا جائے گا کہ خدمت و تخلیہ مستمر پوری فصل تک ثابت ہو۔"[3]

قبضہ اور ضمان سے متعلق اختلاف کی بنیاد

قبضہ کی حقیقت اور ضمان کی مدت سے متعلق اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب کوئی درخت اس وقت

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۱۳ سے تلخیص کچھ توضیح کے ساتھ۔

[2] ملاحظہ ہو امام محمد کی کتاب "الجامع الصغیر"

[3] مجموعۃ الرسائل، ص ۲۱۶ ج ۳

فروخت کیا جائے کہ اس کی فصل نمایاں ہو چکی ہو اور وہ تخلیہ کے بعد پھل پکنے سے پہلے برباد ہو جائے۔ ابن تیمیہؒ اور امام احمدؒ اس صورت کے بارے میں کہتے ہیں کہ ضمان بائع پر ہے، کیونکہ قبضہ مکمل نہیں ہوا، اس لیے کہ مسئلہ زیر بحث میں صرف تخلیہ قبضہ کے لیے کافی نہیں ہے، کیونکہ مقصود اصلی تو پھلوں سے استفادہ و انتفاع ہے نہ کہ درخت، اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پھل پورے طور پر پک نہ جائیں، لہٰذا اس صورت میں صرف تخلیہ کافی نہیں ہے، پس جب تک نمو کامل نہ ہو، ضمان بائع کے ذمہ ہے، اسی لیے حدیث صحیح میں وضع جوائح کا حکم ہے۔ امام احمدؒ، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا قدیم قول یہی ہے لیکن شافعیؒ کا دوسرا قول امام ابو حنیفہؒ سے مطابق ہے، وہ یہ ہے کہ جب تخلیہ (حوالگی) ہو جائے اور مشتری کا تصرف جائز ہو جائے تو بربادی یا ہلاکت کا بھگتان مشتری پر ہوگا

بلاشبہ اس حکم کی علت کے بیان کرنے میں امام ابن تیمیہؒ نے دقت نظر سے کام لیا ہے کیونکہ پھل جب تک درخت پر موجود ہے وہ بائع کی ملکیت ہے اور جب تک پک نہ جائے درخت سے الگ کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ عقد (معاہدہ) کا مقصود صرف اس تخلیہ (حوالگی) سے پورا نہیں ہوتا

یہی اصول کھیتی پر بھی صادق آتا ہے۔ اس لیے کہ نمو سے پیشتر اگر اس کی حوالگی عمل میں آجائے گو اس کی بالیاں ظاہر ہو چکی ہوں اور پھر وہ کسی طرح ضائع ہو جائے تو اس بربادی کا بھگتان بائع کے ذمہ ہوگا، امام احمدؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہی ہے اور اسی کو ابن تیمیہؒ نے اختیار کیا ہے، ابو حنیفہؒ کہتے ہیں اور شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے کہ صرف حوالگی ضمان کے انتقال کے لیے کافی ہے۔

"جائحہ" کے معنی

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک "جائحہ" سے مراد وہ آفت سماوی ہے جس پر آدمی کا بس نہ ہو، مثلاً آندھی، اولا، لو، بارش، پالا، بجلی وغیرہ۔

لیکن اگر یہ بربادی کسی ایسے آدمی سے واقع ہوئی ہو، جو گرفت میں آسکے تو مشتری کو اختیار ہے کہ وہ بیع فسخ کر دے یا قیمت واپس لے لے یا اگر قبضہ نہ کیا ہو تو قبضہ لینے سے انکار کر دے لیکن اگر معقود علیہ کو ایسے آدمی نے تلف کیا ہو جس کا گرفت میں آنا ممکن نہ ہو، مثلاً کسی دستۂ فوج نے لوٹ مار مچائی ہو یا چوروں کی حرکت ہو جن کی شناخت ممکن نہ ہو یا شناخت تو ہو جائے، لیکن ان پر قابو نہ چل سکے، اس صورتِ حال کو "جائحہ" یعنی آفتِ سماوی

مانا جائے گا، یا انسان کا پیدا کردہ اتلاف؟

ابن تیمیہؒ اس سوال کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس کی دونوں توجیہیں ہو سکتی ہیں۔ گو خود ترجیح دوسری کو دی ہے۔

(۱) یہ "جائحہ" نہیں ہے، اس لیے کہ یہ انسان کا فعل ہے۔

(۲) از روئے قیاس یہ "جائحہ" ہے۔ اور مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے، کیونکہ مسئلہ کا ماخذ امکانِ ضمان ہے، لہٰذا اگر جیوشِ کفار یا اہلِ حرب اس کا ارتکاب کریں تو اس کی حیثیت آفت سماوی ہی کی ہوگی، کیونکہ جیوش (فوج) اور لصوص (چور) نے اگرچہ از روئے ظلم یہ حرکت کی ہے، لیکن انہیں گرفت میں لانا ممکن نہیں۔ لہٰذا معنوی طور پر یہ آفتِ سماوی ہی ہے[1] کیونکہ نہ گرفت ممکن ہے نہ کسی شخص کو معین طور پر ذمہ دار قرار دیا جا سکتا ہے، لہٰذا یہ بربادی غیر انسانی (سماوی) مانی جائے گی۔

اجارہ کا بھی یہی حکم ہے علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر قبضہ سے پہلے مبیع (فروخت شدہ چیز) ہلاک یا برباد ہو جائے تو پھر بیع میں وضع جوائح کا اعتبار ہوگا۔ اگرچہ کھیت اور پھل کے قبضہ کے مفہوم میں اختلاف ہے یعنی یہ قبضہ مجرد تخلیہ (حوالگی) سے پورا ہو جائے گا یا اس وقت تک پورا نہیں ہوگا جب تک تخلیہ (حوالگی) کے ساتھ فصل کاٹنے کا وقت بھی آ گیا ہو۔ لیکن اختلاف کا موضوع وہ بیع ہے جو ثمر (پھل) اور زرع (کھیت) کی ہو۔ درخت اور زمین کی بیع محلِ بحث نہیں، کیونکہ اس دوسری صورت میں بغیر کسی اختلاف کے فتویٰ یہ ہے کہ ضمان بائع پر ہے۔ اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر منفعت کا حصول ممکن نہ ہو تو پھر اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"ائمہ میں اس بات پر کوئی نزاع نہیں ہے کہ اگر کسی "عین" کے منافع نہ حاصل ہو سکتے ہوں تو عین (اجرت پر لی ہوئی چیز) کی اجرت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ نہ منافع وجود میں آیا ا نہ ان پر قبضہ ہوا۔ چنانچہ اس پر اجماع ہے کہ شئے موجرہ اگر قبضہ سے پہلے تلف ہو جائے تو اجارہ باطل ہو جائے گا، اسی طرح اگر قبضہ کے بعد، لیکن انتفاع سے پہلے تلف ہو جائے تو بھی اجارہ باطل ہوگا — بات یہ ہے کہ اس صورت میں معقود علیہ جو چیز ہے وہ ہے منافع اور وہ معدوم ہیں یعنی حاصل نہیں ہوتے کیونکہ ان پر قبضہ اسی وقت مانا جائے گا جب وہ حاصل ہو جائیں یا ان کا حصول ممکن ہو، کیونکہ کسی چیز پر قبضہ کے معنیٰ یہ ہیں کہ اس کی ملکیت، استحقاق اور تصرف منتقل ہو جائے، پھر اگر وہ چیز، استیفاءِ منفعت سے پہلے تلف ہو جاتی

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۱۷ ج ۳

ہے، تو لامحالہ اجارہ باطل ہو جائے گا۔[1]

تصریحات بالا سے معلوم ہوا کہ وضع جوائح میں اجارہ اور بیع کے احکام ایک ہیں۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ ہر عقد کی اپنی اپنی نوعیت پر تطبیق حکم کی قبیل سے ہے۔ چنانچہ بیع لیں عین (چیز) کی مکمل حوالگی ہی کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ محل عقد (معاہدہ) وہی چیز ہے، لیکن اجارہ میں محل عقد (معاہدہ) شئے موجرہ نہیں بلکہ منفعت ہے۔ لہٰذا اجارہ کی صورت میں شئے موجرہ پر قبضہ کافی نہیں ہے، بلکہ انتفاع پر قابو اور امکان بھی لازمی ہے۔

اس اصول کی بنا پر امام ابن تیمیہؒ ثابت کرتے ہیں کہ اگر منفعت کسی وجہ سے معطل ہو جائے تو اجارہ باطل ہو جاتا ہے اور منفعت معطل ہو جاتی ہے، اگر شئے موجودہ جس سے منفعت متوقع ہے تلف ہو جاتے یا تلف تو نہ ہو لیکن اس کی نفع رسانی ختم ہو جاتے، پس اگر اصل مقصود یعنی نفع کا کچھ حصہ زائل ہو جاتے اور کچھ باقی رہے تو مستاجر کو حق ہے کہ اجارہ فسخ کر دے، کیونکہ یہ صورت محل عقد (معاہدہ) میں ایک طرح کا عیب شمار ہوگی، لیکن اس صورت میں بھی اگر اجارہ باقی رکھنا مقصود ہو تو از روئے فقہ حنبلی اس کی دو صورتیں ہیں:۔

ایک تو یہ کہ پوری کی پوری اجرت ادا کرے، کیونکہ اگر وہ اجارہ فسخ نہیں کرتا، تو پھر اجرت کاملہ کی ادائی اس کے ذمہ ہے۔

دوسری یہ کہ اُجرت کے مقابلہ میں شئے ماجورہ کو اپنے قبضہ میں رکھے اور بقدر انتفاع اُجرت دے دے۔ برخلاف اس صورت کے جبکہ انتفاع زمانی جزئی طور پر حاصل نہ ہوا ہو، کیونکہ یہ عقد متجدد ہے، جو وقتاً فوقتاً زمانی انتفاع کے مطابق منعقد ہوتا رہتا ہے، گویا وہ زمان کے اعتبار سے کئی عقود ہیں۔

منفعت کا تعطّل، فسخ اجارہ کا سبب ہے

بہرحال اجارہ کے اس قضیۂ عامہ میں ابن تیمیہؒ کا اصول یہ ہے کہ منفعت کا تعطّل، اجارہ کے فسخ کر دینے کا سبب بن جاتا ہے اور اگر یہ تعطّل کامل نہ ہو تو بھی فسخ اجارہ کا استحقاق پیدا کر دیتا ہے۔ اسی حکم کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص کھیتی باڑی کے لیے کوئی زمین اجارہ پر لیتا ہے، لیکن بوائی سے پہلے یا بعد کسی وجہ سے پانی کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ یا سیل وطغیان نہر کے باعث زمین زیر آب

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲۴۔ ج ۳

ہوگئی یا اسی طرح کے کچھ اور اسبابِ قاہرہ واقع ہو گئے تو ابن تیمیہؒ کے نزدیک زمین کا زیر آب آجانا یا کسی وجہ سے پانی کا منقطع ہو جانا، خواہ یہ حادثہ بوائی سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں، اس سے انتفاع اگر کامل طور پر معطل ہو گیا ہے تو کسی طرح کی اجرت بھی عدمِ حصول منفعت کے باعث نہیں ادا کی جائے گی، اور اگر منفعت کا کچھ حصہ معطل ہوا ہے تو اسی تناسب سے مذہبِ احمدؒ کی ایک رائے کے مطابق اجرت کم کر لی جائے گی۔

بعض فقہا پر اعتراض | پھر امام ابن تیمیہؒ بتاتے ہیں کہ بعض فقہا پانی کے منقطع ہو جانے اور کاشت کے بعد زمین کے زیرِ آب آجانے میں فرق کرتے ہیں، جہاں تک انقطاعِ آب کا تعلق ہے حکم عام ہے یعنی منفعت کے تعطّل کے مطابق، خواہ وہ کاشت سے پہلے ہو یا بعد میں کلّی یا جزئی اجرت ساقط ہو جائیگی اور زمین کے زیرِ آب آنے کا جہاں تک تعلق ہے، سو اگر وہ کاشت کے بعد زیرِ آب آئی ہو تو اجرت واجب ہو گی، اس لیے کہ اب یہ کاشت کی ہوئی چیز متاجر کی ملکیت ہے اور جو آفت (جائحہ) آئی ہے یہ اس کی ملکیت پر آئی ہے، جیسے کوئی شخص کسی مکان میں مقیم ہو اور وہاں سیلاب کا پانی آجائے اور اس کا سامان ضائع ہو جائے یہی صورت کاشت کی ہے، البتہ اگر عقد کے بعد اور کاشت سے پہلے زمین غرقِ آب ہوئی ہے تو یہ قبضہ کوئی چیز نہیں، اجرت واجب نہیں ہو گی حنابلہ میں سے قاضی ابن ابی لیلیٰ کا مسلک یہی ہے۔ امام مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے اور بلاشبہ امام احمدؒ کا ایک قول یہ بھی ہے۔

لیکن امام ابن تیمیہؒ اس قول کو سخت ناپسند کرتے ہیں جس کی رو سے غرقِ زمین اور انقطاعِ آب میں فرق پیدا کیا جاتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ عقد (معاہدہ) سے منفعت مقصودہ ہے زمین کی کھدائی اور تخم ریزی۔ لہٰذا غرقِ زمین کی صورت میں اس کا ضائع ہو جانا ایسا ہی ہے جیسے کٹائی کے بعد کاشت کار کی کھیتی برباد ہو جائے یا کرایہ پر لیے ہوئے مکان میں سے کوئی چیز برباد ہو جائے تو یہ بالکل غلط ہے[1]۔"

پھر آگے چل کر امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"متاجر کا اصل مقصد معاہدہ کرنے سے یہ ہوتا ہے کہ وہ زمین کی ہمواری وہاں کی ہوا،

---

[1] مجموعۃ الرسائل المسائل، ص ۲۲۰ ج ۵

پانی، اور دھوپ سے نفع حاصل کرے، تاکہ کھیت کی صلاحیت مکمل ہو جائے، لیکن اگر زمین یا پانی یا ہوا یا دھوپ کی منفعت زائل ہو جائے اور فصل نہ اُگے، تو عقد (معاہدہ) کا مقصود یعنی منافع حاصل نہیں ہوا، اصل مقصود یہ نہیں تھا کہ متاجر زمین کھود لے یا بیج ڈال دے، اور اسی کو سمجھ لیا جاتے کہ منفعت حاصل ہو گئی، اگرچہ بعد میں کھیتی برباد ہو جائے اور انتفاع حاصل کرنا ممکن نہ رہے، کیونکہ معقود علیہ تو زمین سے نفع حاصل کرتا ہے، باقی رہی زمین کی کھدائی تو یہ تو مشقت اور تکلیف ہی ہے جو آدمی یہ تکلیف برداشت کرتا ہے وہ اس امید میں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین میں جو منفعت رکھی ہے اس سے بہرہ ور ہوگا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرۡعَ وَٱلزَّيۡتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلۡأَعۡنَٰبَ"[1] (النحل ع ۲)

آگے چل کر امام صاحبؒ فرماتے ہیں، یہ ایسی بدیہی بات ہے جسے ہر صاحبِ فہم محسوس کرتا ہے پھر حیرت کا اظہار فرماتے ہیں کہ اس بدیہی بات کی مخالفت فقہاء کس طرح کرتے ہیں؟:

"جس شخص کو خدا نے فطرتِ سلیم دی ہے وہ اس دعوے کو (یعنی معاہدہ فقط زمین کھودنے اور بیج ڈالنے پر مبنی ہے) تسلیم نہیں کر سکتا، یہاں تک کہ جو شخص فقہ بالکل نہیں جانتا، ایک معمولی کسان ہے وہ بھی یہ جانتا ہے کہ معقود علیہ متاجر کا شئے موجرہ سے انتفاع ہے نہ کہ اس سلسلہ میں اس کا محنت کرنا اور خرچ کرنا، کیونکہ یہ محنت کرنا اور خرچ تو حصولِ انتفاع کا ایک ذریعہ ہے، نہ کہ مقصود، یہ ایسے ہی ہے جیسے کرایہ پر لیے ہوتے ٹٹو کے لگام دی جاتی اور زین کس دی جاتی، یہ فعل سواری کے انتفاع کا ایک ذریعہ ہے مقصود اصلی نہیں، پس جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ اس کا مجرّد فعل ہی معقود علیہ ہے وہ سخت ترین غلطی کا ارتکاب کرتا ہے اور اس کی غلطی کا سبب یہ ہے کہ حرکت کے باعث وہ فعل کو امرِ محسوس خیال کرنے لگتا ہے اور گمان کرتا ہے کہ معقود علیہ یہی ہے لیکن یہ بالکل غلط ہے، اجارہ کی کسی صورت میں بھی یہ جائز نہیں ہے، معقود علیہ شئے موجرہ سے نفع حاصل کرنا ہے، خواہ وہ جامد ہو، جیسے زمین، گھر، کپڑا یا متحرک ہو، جیسے انسان اور جانور، شخص متاجر کا عمل کوئی حیثیت نہیں رکھتا، کیونکہ یہ عمل استیفاءِ منفعت کا ایک طریقہ ہے اور بس[2]"

یہ ہے معاہدات میں یہ سلسلہ دفعِ جوائح امام صاحبؒ کا اصول، ان کے نزدیک مالی معاہدات

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲۹ ج ۵ [2] ایضاً

میں معقود علیہ کے استیفاد سے پہلے اگر جائحہ (ہلاکت و بربادی) آپڑے تو معاوضہ کی ادائیگی ساقط ہو جاتی ہے، اگر معاہدہ بیع پر مشتمل ہے، اور اگر بیع (فروخت شدہ چیز) پر قبضہ سے پہلے اس کی ہلاکت واقع ہو جائے تو وہ باطل ہو جائے گا، قبضہ سے ابن تیمیہؒ وہ قبضہ مراد لیتے ہیں جو عرف عام میں مقصود ہوتا ہے، یعنی پھل پھلاری اور کھیتی باڑی میں صرف قبضہ یا حوالگی کا اعتبار نہیں؛ جب تک اس سے انتفاع بھی ممکن نہ ہو، یعنی فصل کاٹنے اور پھل اتارنے کا وقت نہ آگیا ہو اور معاہدات منافع میں استیفاد منفعت کے اعتبار سے فیصلہ ہوگا، یعنی جتنا استیفاد ہوگا اتنی ہی اجرت دی جائے گی، جتنا کم ہوگا، اتنی کم کر لی جائے گی۔

---

(۴۸)

مختاراتِ ابنِ تیمیہؒ

گزشتہ ابواب میں ہم امام ابنِ تیمیہؒ کے فتاویٰ پر گفتگو کر چکے ہیں۔ اور ان کے عام فتووں کے نمونے پیش کر کے بتا چکے ہیں کہ اپنے فتاویٰ میں وہ خالص حنبلی نظر آتے ہیں، کہیں کہیں مخالفین کے اقوال کا ذکر بھی کر دیتے ہیں۔ اس کے بعد ہم نے امام صاحبؒ کے فقہی دراسات کا جائزہ لیا تھا اور ایسے نمونے پیش کیے تھے جو ان کی بصیرت، قوتِ ادراک، ژرف نگاہی اور دقّتِ معنیٰ پر دال تھے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے فقہ کو زندگی کے مزاج کا ہم عناں کر دیا تھا اور جو فقہی احکام مرتب کیے وہ تمام تر عدل پر مبنی اور مقاصدِ شریعت سے ہم آہنگ ہیں، ساتھ ساتھ تحقیقِ معانی اس طرح کی کہ لوگوں کی معاملاتِ زندگی میں پیش آمدہ دشواریاں رفع ہو جائیں، عام طور پر اپنی تحقیقات میں وہ مذہبِ حنبلی کی طرف مائل نظر آتے ہیں، اور عدل بین الناس اور مصالحِ عامہ کے مطابق اس مذہب کے جو مسائل نظر آتے ہیں، انہیں اپنے دلائل سے زیادہ سے زیادہ محکم اور مستحکم کرتے ہیں۔

ابھی تک ہم نے امام صاحبؒ کے مختارات پر گفتگو نہیں کی تھی، اب اس موضوع پر گفتگو کریں گے۔ یعنی امام صاحبؒ کے وہ فقہی آراء جو انہوں نے کسی خاص فقہی مذہب کی پابندی کیے بغیر فقہ اسلامی سے اختیار کیے ہیں، اگرچہ یہاں بھی مذہبِ حنبلؒ کی طرف برابر ان کا میلان موجود ہے۔

امام صاحبؒ کے مختاراتِ فقہی کا اگر تجزیہ کیا جائے تو اس کے تین محور نظر آئیں گے۔

ایک تو یہ کہ امام صاحبؒ اپنے فقہی مختارات میں احادیث و آثار کو بہت زیادہ اہمیت

دیتے ہیں۔ وہ غرائبِ فقہ نہیں اختیار کرتے، بلکہ ایسا پہلو اختیار کرتے ہیں جو مصدرِ شرعی سے زیادہ قریب ہو۔

دوسرے حاجاتِ انسانی اور مصالحِ عامہ کا عدل وانصاف کے تمام پہلوؤں کو پیشِ نظر رکھکر پاس ولحاظ، نیز یہ کہ جو حکم لگایا جاتے، وہ مصدرِ شرعی، یعنی کتاب وسنت سے متصل ہو۔

تیسرے ان مقاصدِ شرعیہ کی تحقیق جو تشریعِ احکامِ شرعی کا باعث ہوئے، چنانچہ اپنے مختارات، فتاویٰ اور آراء میں وہ ہمیشہ اس کا سختی کے ساتھ لحاظ رکھتے ہیں۔

ان تصریحات کے بعد اب ہم امام صاحبؒ کے مختارات کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ نماز کے تارک پر زکوٰۃ صرف نہیں ہو سکتی امام صاحبؒ کے مختارات میں سے ایک یہ ہے کہ زکوٰۃ اہلِ معاصی پر صرف نہیں کی جا سکتی، جب تک وہ تائب نہ ہو جائیں، خواہ وہ کیسی ہی فقر وغربت اور فلاکت کی حالت میں کیوں نہ ہوں[2]۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

---

[1] امام صاحبؒ کے مختاراتِ خاصہ کا ذکر حافظ ابن رجب نے ذیل طبقات الحنابلہ (ص ۴۰۴۔ ج ۲) میں کیا ہے اور ان سب مختارات پر عمدہ بحث جلاء العینین (۳۲۹-۳۵۸) میں ہے۔ مصنف کا یہ انتخاب "چند" ان کی اپنی صوابدید پر ہوا ہے، وجہ ترجیح کوئی خاص انہوں نے نہیں بتائی۔ پھر پہلا مسئلہ جو ذکر کیا ہے اس کو امام صاحبؒ کے "مختارات" میں کسی نے ذکر نہیں کیا۔ (ع۔ ح)

[2] اختیارات کی منقولہ عبارت سے نہ مصنف کا اطلاق ثابت ہوتا ہے نہ معصیت کا عموم۔ اس عبارت میں "معصیت" سے مراد عمداً ترکِ نماز فریضہ اور اس پر اصرار ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"نماز و دیگر ارکانِ ثلثہ (رمضان کے روزے، زکوٰۃ اور حج) کے تارک کے بارے میں علماء کا قدیم سے اختلاف چلا آیا ہے، امام احمد کا قول بر بنائے تصریحاتِ قرآن وحدیث اور تعاملِ صحابہؓ یہ ہے کہ ایسا شخص مسلمان نہیں، اس کا قتل اور اس سے قتال شرعاً مباح ہے۔" (دیکھیے کتاب الایمان، لابن تیمیہؒ ص ۱۰۳ و ۱۲۱ اور فتاویٰ کے بعض مقام)

علامہ محمد بن احمد القرطبی مالکی (۶۷۱ھ) مفسر لکھتے ہیں: وقد اتفق الفقهاء على قتل من ترك الصلوٰة وانما اختلفوا في صفة قتله .. لانها تلو الايمان وثانيته وكما يقتل تارك الايمان كذالك يقتل تارك الصلوٰة وذهب جماعة من الصحابة والتابعين الى انه كافر يقتل ولا ترث ورثته من المسلمين الخ

(باقی ص ۶۰۵ پر)

"یہ مناسب نہیں ہے کہ زکوٰۃ ان لوگوں پر صرف کی جائے جو اللہ کے احکام کی اطاعت میں اس سے مدد نہیں لیتے۔ خدا نے زکوٰۃ اس لیے فرض کی ہے کہ اس کی طاعت کرنے والوں کی دستگیری پر صرف کی جائے مثلاً مومن لوگ فقر و فاقہ اور قرض کی مصیبت میں گرفتار ہوں یا جو مسلمانوں کی مدد کرتے ہوں، لیکن اہلِ حاجات میں سے جو نماز نہ پڑھتا ہو اسے کچھ بھی نہیں دیا جا سکتا، جب تک وہ تائب نہ ہو جائے، اور پابندی سے نماز نہ پڑھنے لگے"[1]

امام صاحبؒ کا یہ مسلک درست نہیں لیکن ہمیں امام صاحبؒ کے اس مسلک سے اختلاف ہے[2] اور اس کے تین وجوہ ہیں:

(۱) عموم نصِ قرآن سے زکوٰۃ کے جو مصارف متعین ہوتے ہیں ان میں مطیع اور عاصی، پاکباز اور خطاکار کی کوئی تخصیص نہیں ہے اور کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ محض اپنے اجتہاد سے بغیر کسی نص کے قرآن کے عام کو خاص کر دے، تخصیص پر کوئی شرعی دلیل تو نہ ہو، مگر وہ پابندیاں عائد کر دے[3]

(بقیہ حاشیہ صـ۶۰۴) (الفتاویٰ فی افضل الاذکار ص ۶۹) یعنی "جس طرح تارکِ ایمان کو قتل کیا جا سکتا ہے، اس طرح تارکِ نماز کو بھی، اس لیے کہ ایمان کے بعد نماز ہی کا درجہ ہے۔ یہ سب فقہاء کا متفقہ فیصلہ ہے، بلکہ بعض سلف کے نزدیک ایسے شخص کا ورثہ بھی مسلمانوں کی طرح تقسیم نہیں ہوگا"

نیز ملاحظہ ہو غنیۃ الطالبین (ص ۱۷) مصنفہ شیخ عبدالقادر جیلانی حنبلیؒ۔ یہ موٹی سی بات ہے کہ ارکانِ اسلامیہ کا علانیہ تارک و منکر، فرائض اسلامیہ سے حاصل ہونے والے تمتعات کا کیا استحقاق رکھتا ہے! رہے لاابالی قسم کے کاہل نماز کے تارک، سو ان کا حکم بھی امام احمدؒ کے مذہب میں موجود ہے۔ (دیکھیے غنیۃ الطالبین والاحکام السلطانیہ للماوردی ص ۲۱۴) ایسے لوگوں سے امام ابن تیمیہؒ، عام معاصی کے مرتکبین جیسا معاملہ کرنا پسند کرتے ہیں، جیسا کہ فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ص ۱۰۱ ج ۲) وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے۔

افسوس ہے امام ابن تیمیہؒ کی اس مسئلہ میں کوئی مفصل و مدلل تحریر پر اطلاع نہ ہو سکی ورنہ سارے گوشے واضح ہو کر سامنے آجاتے، تاہم اتنی بات کہی جا سکتی ہے کہ عام اہلِ معاصی کے ساتھ امام صاحبؒ کا اندازِ معاملہ مصنف کے ظاہر کردہ انداز سے مختلف ہے۔ واللہ اعلم (ع، ح)

[1] الاختیارات العلمیہ ص ۶۱ [2] جو زیادہ تر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ (ع، ح)

[3] غالباً امام صاحبؒ کے اجتہاد کی بنیاد ان نصوص پر ہوگی جن میں اقامۃ الصلوٰۃ اور ایتاء الزکوٰۃ کو شرطِ اسلام اور عصمت دماء و اموال قرار دیا گیا ہے۔ (ع، ح)

پھر اگر امام صاحبؒ کے اس مسلک پر عمل کیا جائے تو ان غیر مسلموں کی اس رقم سے امداد و اعانت کس طرح کی جا سکے گی، جن کی تالیفِ قلب کرکے ہم اسلام سے قریب انہیں لانا چاہتے ہیں[1] اس طرح ہم ان عصیاں شعاروں کی مدد بھی نہیں کر سکیں گے جن کی تالیفِ قلب کرکے ہم چاہتے ہیں کہ وہ طاعت کے راستہ پر گامزن ہو جائیں[2] بالکل اسی طرح جیسے تالیفِ قلب کرکے ہم نے انہیں اسلام سے قریب کر دیا لہٰذا اگر امام صاحبؒ کی یہ رائے نصِ آیاتِ زکوٰۃ کے خلاف نہ ہو تو بھی اس کے مفہوم و مقصد کے ضرور خلاف ہے[3]

(۲) زکوٰۃ کا مقصد زندگی کی دشواریوں کو آسان بنانا ہے[4]۔ وہ ایک زندہ آدمی کو اس لیے دی جاتی ہے کہ وہ اپنی زندگی قائم رکھ سکے اور ضروریاتِ زندگی بآسانی فراہم کر سکے اور اگر ہم امام صاحبؒ کی منطق تسلیم کر لیں تو ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ کسی گنہگار اور عصیاں شعار کو زندہ رہنے کا حق نہیں ہے اور سوسائٹی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ایسے آدمی کو بھوک کے باعث ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مر جانے دے اور اگر یہ مباح ہے تو پھر ایسے آدمی کا قتل کر دینا کیوں مباح نہیں سمجھے[5]، کیونکہ تلوار سے گردن اڑا دینے اور بھوکا رکھ کر مار ڈالنے میں فرق ہی کیا ہے؟ اگر کچھ ہے تو صرف وسیلہ اور ذریعہ کا، ورنہ مقصد دونوں کا ایک ہی ہے، ایسی بات فرقِ اسلام میں خوارج کے سوا کسی نے نہیں کہی ہے اور الحمد للہ کہ ابن تیمیہؒ کا ان میں شمار نہیں ہے[6]

---

[1] اس کے لیے مستقل دفعہ "مولفۃ القلوب" کی موجود ہے۔ (ع۔ح)

[2] اس قسم کے لوگوں پر اس غرض کے لیے مالِ زکوٰۃ صرف کرنے کے عدم جواز پر امام صاحبؒ کی کوئی صراحت موجود نہیں (ع۔ح)

[3] زکوٰۃ کی تشریع کا "مفہوم و مقصد" سراسر اسلام کا مفاد ہے۔ (ع۔ح)

[4] مسلمانوں کے لیے نہ کہ منکرینِ حق، شعائرِ اسلام کی عملاً توہین کرنے والوں اور باغیوں و طاغیوں کے لیے جیسا کہ اس کی صراحت مصر کے "روشن خیال" علامہ رشید رضاؒ نے بھی کر دی ہے۔ (تفسیر المنار ص ۵۱۳ ج ۱۰) اور دلیل اس کی حضرت معاذؓ سے مروی صحیح حدیث میں ہے، "تؤخذ من اغنیاءهم وترد علی فقرائهم"۔ (ع۔ح)

[5] تارکِ صلوٰۃ امام احمدؒ کے نزدیک قابلِ قتل ہے۔ الاحکام السلطانیہ (ص ۲۲۵) لابن ابی یعلیٰ۔ پوری مدلل بحث کتاب الصلوٰۃ لابن القیمؒ (ص ۴۸-۷۰) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ امام قرطبی مالکیؒ کی تصریح اوپر قریب ہی گزری ہے۔ مگر ابن تیمیہؒ کا مسلک ایڑیاں رگڑ رگڑ کر مرنے کو مستلزم کب ہے؟ (ع۔ح)

[6] احکام دنیا میں ہمانی اربعہ کے ترکِ تعدی کی معصیت اور دوسرے معاصی میں امام ابن تیمیہؒ فرق کرتے ہیں اور خوارج کا یہ مذہب نہیں۔ (ع۔ح)

سوسائٹی اور سماج کی تنظیم کے لیے زکوٰۃ مشروع کی گئی ہے[1]، تاکہ فقر کے مصائب میں تخفیف ہو سکے۔ یہ گویا سلوک و احسان کا دوسرا نام ہے اور سلوک و احسان کا جہاں تک تعلق ہے، کسی کو کسی پر ترجیح نہیں دی جاسکتی، بلکہ اکثر تو ایسا بھی ہوتا ہے کہ گناہ خبثِ نفس کا نہیں بلکہ تنگدستی اور غربت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور نفسیاتِ جرائم کے علم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ جرائم کی ذہنیت زیادہ تر انہی لوگوں کے نفوس میں ابھرتی اور پروان چڑھتی ہے جنھیں سماج نے بے یار و مددگار چھوڑ دیا ہو، کیونکہ پھر لوگوں کے خلاف ان کے دل میں جذبہ عداوت پیدا ہو جاتا ہے[2]۔ لہٰذا اگر عصیاں شعار اور گنہگار تنگدستوں کی مدد نہ کی جاتے اور انہیں زکوٰۃ کے شرعی حق میں سے حصّہ نہ دیا جاتے، تو وہ طاعت کے راستہ سے بہت زیادہ دور ہو جائیں گے، بلکہ جرائم اور منکرات میں اور زیادہ دیدہ دلیر ہو جائیں گے اور اس طرح فتنہ و شر اور فساد و خطر کے امکانات کہیں زیادہ بڑھ جائیں گے۔

(۳) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہ تھا کہ آپ تباہ حال اور فلاکت زدہ مشرکین تک کی مالی اعانت فرمایا کرتے تھے، چنانچہ صلح حدیبیہ کے بعد جب قریش آفتِ سماوی کے شکار ہوتے تو آپؐ نے سفیان بن حرب کو پانچ سو دینار بھیجے تاکہ مکہ کے غربا اور فقراء کی دستگیری اس رقم سے کی جاتے، اور ظاہر ہے ان کا بڑا حصّہ مشرک ہی تھا، پس جب سلوک اور احسان مشرک کے ساتھ روا ہے تو ایک مسلمان اگرچہ وہ گنہگار ہی کیوں نہ ہو، کس طرح اس وقت تک محروم رکھا جاسکتا ہے جب تک توبہ نہ کرلے اور اگر تائب نہ ہو تو اسے مرجانے دیا جاتے یا پھر چھوڑ دیا جاتے کہ چور اور اچکا بن جاتے۔

یہ وجہ ہے کہ ہم امام صاحبؒ کے اس مسلک سے اختلاف رکھتے ہیں، اگرچہ جانتے ہیں کہ ان کا یہ فتویٰ فرطِ تقویٰ پر مبنی ہے۔

---

[1] لیکن مسلمان اغنیاء سے لیکر مسلمان فقراء میں صرف کرنے کے اصول پر۔ توخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم (ع-ح)

[2] اس قسم کی توجیہات عام طور پر مادہ پرستانہ اذہان کی پیداوار ہوتی ہیں۔ کسی نص قرآنی و حدیثی میں جرائم کی یہ علت نہیں بیان کی گئی، جس کے سامنے امام ابن تیمیہؒ سر تسلیم خم کرتے تھے۔ بلکہ ارتکاب جرائم کا باعث ایمان باللہ کی کمی، خوفِ آخرت کا فقدان، ابلیس کا اغواء اور سفلی جذبات پر قابو نہ پاسکنا وغیرہ امور ہوتے ہیں لیکن کسی ایسی دینی مصلحت کے لیے اصحابِ معاصی پر مالِ زکوٰۃ خرچ کر دیا جاتے تو اس سے امام ابن تیمیہؒ نے کب انکار فرمایا ہے؟ (ع-ح)

۲۔ بنو ہاشم زکوٰۃ لے سکتے ہیں امام صاحبؒ کے مختارات میں سے یہ بھی ہے کہ بنو ہاشم کو اگر خمسِ غنائم نہ مل سکے تو زکوٰۃ لینا جائز ہے، کیونکہ جیسا کہ ائمہ اربعہ کا مسلک ہے، خمسِ غنائم میں ان کا حصہ اس لیے ہے کہ وہ زکوٰۃ سے بے نیاز ہو سکیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَ الْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ اِنْ کُنْتُمْ اٰمَنْتُمْ بِاللّٰهِ وَمَآ اَنْزَلْنَا عَلٰی عَبْدِنَا یَوْمَ الْفُرْقَانِ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ ؕ (الانفال: ع ۵)

لہٰذا ابنِ تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر بنو ہاشم خمسِ غنائم سے محروم کر دیئے جائیں تو ان کو زکوٰۃ دے دینا جائز ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"قاضی یعقوب اور ہمارے دوسرے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ فقہاء عراق میں سے ابو یوسف کا قول بھی یہی ہے۔ شافعیہ میں سے اصطخری یہی کہتے ہیں، اس لیے کہ ایسا کرنا ایک ضرورت کو پورا کرنا ہے[1]۔"

اور یہ اصول ہے کہ جو بھی حاجت مند ہو اس کی دستگیری کرنی چاہیے، لیکن جن لوگوں نے بنو ہاشم سے ان کا حق روک کر ان کو زکوٰۃ قبول کرنے پر مجبور کر دیا ہے، گنہگار بلا شبہ وہی ہوں گے۔ بلکہ امام صاحبؒ کی یہ رائے بھی ہے کہ ہاشمی کو ہاشمی سے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ غیر ہاشمی کی نہیں، اس لیے کہ ہاشمی کا ہاشمی سے بہر حال رشتہ اور نسبی ربط و تعلق ہے اور اس میں کوئی اہانت اور ذلت نہیں ہے کہ وہ ایک دوسرے کی دستگیری کریں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہاشم کو جو زکوٰۃ لینے سے منع فرمایا ہے وہ اس لیے کہ زکوٰۃ لوگوں کا میل ہے، لہٰذا بنو ہاشم کو منع فرمایا کہ وہ نہ لیں، لیکن اگر بنو ہاشم باہمی طور پر ایک دوسرے سے زکوٰۃ لیں، اس کی ممانعت نہیں فرمائی ہے۔ چنانچہ امام صاحبؒ کا قول ہے کہ:-

"بنو ہاشم کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ ایک دوسرے سے زکوٰۃ کی رقم لے سکتے ہیں، جیسا کہ بعض اہلِ بیت سے بھی یہ مروی ہے[2]۔"

امام صاحبؒ کے ظاہر قول سے اندازہ ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ مسلک فقہاء اہلِ بیت سے

---

[1] الاختیارات العلمیہ ص ۶۱ [2] ایضاً ص ۶۱

حاصل کیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ شیعی فقہ پر بھی کیسی گہری نظر رکھتے تھے[1]

اصول و فروع پر زکوٰۃ خرچ کی جا سکتی ہے

مختارات ابن تیمیہؒ میں یہ بھی ہے کہ زکوٰۃ اصول (باپ دادا، ماں وغیرہ) پر گو وہ اعلیٰ ہیں، اور فروع (بیٹا، بیٹی، وغیرہ) پر گو وہ اسفل ہیں، صرف کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس صورت میں کہ جس شخص پر زکوٰۃ یا عشر واجب ہے اس کی مالی حالت اپنی بھی کوئی اچھی نہ ہو۔ مثلاً ایک شخص کی عام آمدنی اتنی محدود ہے کہ وہ بمشکل اپنا گزارہ کر سکتا ہے۔ تاہم اس کے پاس کچھ نقدی ہو یا اس کا غلہ نصاب تک پہنچتا ہو، اب وہ شخص زکوٰۃ یا عشر کسی جگہ دے دے تو پھر اپنے اصول و فروع کے نہایت ضرورت مند رشتہ داروں کی وہ کفالت کرنے سے عاجز ہے۔ صورتِ حال اگر ایسی ہو تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"والدین پر گو وہ اعلیٰ ہیں اور اولاد پر گو وہ اسفل ہے، اگر حاجت مند ہوں، زکوٰۃ کا صرف کرنا جائز ہے، جب کہ وہ حاجت مند ہوں اور زکوٰۃ دہندہ بھی ان کے اخراجات کا بوجھ برداشت کرنے کی سکت نہ رکھتا ہو۔ مذہب احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول یہ ہے[2]!

ابن تیمیہؒ کی یہ رائے بھی ہے کہ زکوٰۃ کی رقم سے والدین اور اولاد کا قرض بھی ادا کیا جا سکتا ہے[3]! کیونکہ مقروضوں کی مد بھی مصارفِ زکوٰۃ میں شامل ہے، اور جب اصول و فروع پر زکوٰۃ صرف کی جا سکتی ہے تو ان کا قرض بھی اس سے ادا کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وہ مجبور ہیں، حاجت مند ہیں۔ ان کی حاجت روائی کر کے انہیں بھوک، عریانی اور خانہ بدوشی سے بچایا جا سکتا ہے۔ امام صاحبؒ کہتے ہیں، ان کا یہ قول مذہب احمدؒ کے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق ہے۔ اور کوئی شبہ نہیں امام صاحبؒ کا یہ مختار مسلک، ان کے ادراکِ فقہی، اور مصلحت سنجی پر دال ہے۔

مکہ معظمہ کے مکانات کرایہ پر نہیں دیئے جا سکتے

اقوال فقہ سے امام ابن تیمیہؒ کا مذہب مختار ایک یہ بھی ہے کہ:

"مکہ معظمہ کے مکانات و اراضی کو اجارہ پر نہیں دیا جا سکتا، اگر کسی شخص کو اجارہ پر دیا جاتا ہے تو اس پر کرایہ ادا کرنے کی ذمہ داری نہیں ہو گی، بلکہ اجرت دینا حرام ہے، بجز اس صورت کے کہ حالات اسے کرایہ ادا کرنے پر مجبور کر دیں، مثلاً کوئی حاکم مجبور کرے یا خود اہلیانِ مکہ کرایہ وصول

---

[1] حضرات اہلِ بیت کے اقوال و مذاہب اہلِ سنت بھی اپنی کتابوں میں لاتے ہیں، یہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ (ع ح)

[2] الاختیارات العلمیہ ص ۶۱ [3] ایضاً ص ۶۱

لیے بغیر جگہ نہ دیں۔ بات یہ ہے کہ مکہ مشرفہ طاقت سے فتح ہوا تھا لہٰذا اس کا کوئی قطعۂ ارض اجارہ پر نہیں دیا جا سکتا اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اُجرت ساقط ہے اور اس مد میں کچھ خرچ کرنا حرام ہے۔[1]

امام صاحبؒ کے اس کلام سے دو امور پر روشنی پڑتی ہے۔

ایک تو یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مکہ بزورِ قوت فتح ہوا، نہ کہ از روئے صلح۔

دوسرے یہ کہ اس کی اراضی اجارہ پر نہیں دی جا سکتی، کیونکہ جو علاقہ بزورِ قوت فتح کیا جائے وہ اجارہ پر نہیں دیا جا سکتا۔

اراضیٔ مکہ کے بیع و اجارہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اجارہ جائز ہے، بیع جائز نہیں، کیونکہ جو علاقہ بزورِ قوت فتح ہو تو وہاں کے لوگوں کی ملکیت ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا وہ اسے فروخت نہیں کر سکتے، لیکن منفعت کی ملکیت باقی رہتی ہے، لہٰذا اجارہ پر دینے کی صورت میں تصرف جائز ہے، امام ابوحنیفہؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے کہ اجارہ صرف موسم حج میں صحیح ہے، اس کے بعد نہیں، امام شافعیؒ کہتے ہیں مکہ از روئے صلح فتح ہوا تھا، لہٰذا اس کی اراضی اجارہ پر بھی دی جا سکتی ہیں اور فروخت بھی کی جا سکتی ہیں۔

حنبلی مذہب کے آراء اس باب میں مختلف ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ بیع و اجارہ جائز ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ نہ بیع جائز ہے، نہ اجارہ، ایک روایت ہے کہ کسی نے امام احمدؒ سے پوچھا:

"مکہ میں مکانات کی جو خرید و فروخت ہوتی ہے آپ کے نزدیک کیسی ہے، امام صاحبؒ نے فرمایا، میں تو اسے پسند نہیں کرتا، اس سے نہی کثیر وارد ہے۔ سوال کیا گیا، کیا حضرت عمرؓ نے ایک مکان جیل کے لیے نہیں خریدا تھا؟ امام صاحبؒ نے بتایا کہ حضرت عمرؓ نے وہ گھر تو مسلمانوں کے لیے خریدا تھا تاکہ اس میں فاسقوں کو قید رکھیں، سوال کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی مکان میں (مکہ میں) مقیم ہو اور کرایہ نہ ادا کرے تو؟ امام صاحبؒ نے کہا، اس کو مکان چھوڑنے سے پہلے کرایہ ادا کرنا چاہیے۔ میں حجام (پچھنا لگانے والے) کی اجرت پسند نہیں کرتا لیکن اسے دے دیتا ہوں، لوگوں کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ کرایہ لیں۔"[2]

---

[1] الاختیارات العلمیہ، ص ۷۱

[2] الاحکام السلطانیہ لابی یعلیٰ ص ۱۷۴-۱۷۵ (ع-ح)

امام احمدؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ بیع جائز ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے فعل سے ثابت ہے کہ انہوں نے مکہ میں ایک مکان خریدا تھا، لیکن اجارہ جائز نہیں ہے[1]

امام ابن تیمیہؒ کا پسندیدہ مسلک ان حضرات کی رائے ہے جو بیع اور اجارہ مکہ کی اراضی کا جائز نہیں سمجھتے، کیونکہ ان کے نزدیک مکہ معظمہ بزورِ قوت فتح ہوا ہے۔

میرا خیال یہ ہے کہ جو لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ مکہ کی اراضی قدیم زمانہ سے اجارہ پر نہیں دی جا سکتی۔ان کا خیال ہے کہ قیامت تک کے لیے مسلمانوں پر یہ حرام ہے، اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ماخوذ ہے جو مسجد حرام کے بارے میں ارشاد ہوا ہے، یعنی "سواء العاکف فیه والباد" "یعنی وہ لوگ جو مکہ میں اور اس کے اردگرد مقیم (عاکف) ہیں اور وہ لوگ جو دوسرے مقامات سے بارادۂ حج وہاں آتے ہیں (بادی)، سب (اپنے حقوق کے اعتبار سے) برابر ہیں،" چنانچہ اس بنا پر امام ابن تیمیہؒ مکہ میں مکانات اور عمارتوں کے بیع و شرا کی ممانعت کرتے ہیں۔

مکہ مشرفہ کی زمین کو اجارہ پر دینے کی ممانعت صحابہؓ اور تابعینؒ کی صحیح مرویات میں بھی موجود ہے، سنن ابن ماجہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکرؓ و عمرؓ کی وفات کے بعد مکہ میں ہر ضرورت مند کو سکونت اختیار کرنے کا حق رکھتا تھا اور ہر صاحبِ استطاعت کو ٹھہرانے کا[2]

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ مکہ شریف کے بڑے بڑے احاطوں میں دروازے لگانے سے منع فرمایا کرتے تھے تاکہ ان کے صحنوں میں حاجی قیام کر سکیں، چنانچہ ان کا اعلان تھا:

"اے اہلِ مکہ! اپنے احاطوں میں دروازے نہ لگاؤ، تاکہ لوگ آسانی کے ساتھ وہاں آکر ٹھہر سکیں۔"

حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من اکل کراء بیوت مکۃ اکل نارا — جس نے مکہ کے گھروں کا کرایہ کھایا اس نے آگ کھائی[3]

ان آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ بیوتِ مکہ کو اجارہ پر دینے کی جو ممانعت ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ حج کے زمانہ میں لوگوں کو آسانی اور سہولت ہو اور جو لوگ اجرت اور کرایہ نہیں دے سکتے ان پر وہاں کا رہنا گراں نہ ہو، چنانچہ حضرت عمرؓ تو موسم حج میں کھانا بیچنے سے بھی منع فرمایا کرتے تھے، تاکہ لوگوں کو ضرورت مند دیکھ کر لوگ ذخیرہ اندوزی نہ کرنے لگیں اور چیزوں کا بھاؤ

---

[1] الاحکام السلطانیہ، ص ۴۷۰ (ع۔ح) [2] تفسیر ابن کثیر ص ۲۱۴ ج ۳ [3] ایضاً

نہ پڑھ جائے ۔

اس اعتبار سے مکہ ایک خاص منزلت کا حامل ہے، چنانچہ ابو عبید[1] کہتے ہیں :۔

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کے لیے جو قاعدے مقرر کیے وہ کسی دوسرے شہر کے لیے نہیں کیے، ۔۔۔ یہاں کی چراگاہیں فروخت نہیں کی جاسکتیں نہ اجارہ جائز ہے نہ گم شدہ چیز حلال ہے نہ حجاج پر یہاں کے رہنے والے اپنے دروازے بند کر سکتے ہیں نہ یہاں کے مکانوں کا کرایہ لیا جاسکتا ہے۔ سارا مکہ مسلمانوں کے لیے ایک مسجد ہے[2] "!

اس مسئلہ کو یہاں ہم اس لیے بھی لائے ہیں تاکہ ان لوگوں کو جن کے ہاتھ میں حج کے معاملات ہوں بیت اللہ شریف کی خدمت اور مکہ مبارکہ کی حکومت ان کے سپرد ہو معلوم ہو سکے کہ حاجیوں کو ہر ممکن سہولت پہنچانا حکام پر واجب ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا حکم فرمایا ہے اور یہی صحابہؓ کا طریق رہا تھا، جیسا کہ حضرت عمرؓ کے ارشادات سے معلوم ہوا، ان حضرات کو یاد رکھنا چاہیے کہ حجاج کرام کی مشکلات میں اضافہ بیت اللہ سے روکنے کے مترادف ہے جس سے اس آیت کریمہ کے وعید میں آنے کا خطرہ ہے : اِنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِيْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ ۨ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ ۭ وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍۢ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ (الحج - ع ۳) ۔ ان لوگوں کو معلوم ہونا چاہیے کہ امام احمدؒ کے مذہب میں قول راجح یہی ہے کہ بیوتِ مکہ اجارہ پر نہیں دیئے جاسکتے[3] ، ابن تیمیہؒ کے مختارات میں سے بھی یہی ہے کہ اجارہ ناجائز ہے اور گو امام شافعیؒ وغیرہ کے مسلک کی بنا پر، اجارہ اور کرایہ کی رخصت حاصل ہے، لیکن یہ اجازت کسی کو بھی نہیں کہ وہ حجاج کی تکلیف اور صعوبت کا سبب بنے

ہمیں یقین ہے کہ ہم ایسے حکام[4] کو مخاطب کر رہے ہیں جو قرآن کے فیصلوں کو سنتے اور حدیثِ پاک کے احکام کو مانتے ہیں، وہ متبعین سنت ہیں، بدعتی نہیں ۔ اس لیے ہمیں حق ہے کہ جائز و ناجائز

---

[1] امام ابو عبید القاسم بن سلام المتوفی ۲۲۴ھ (ع-ح) [2] کتاب الاموال (از ابو عبیدہؒ) ص ۶۵ - (ع-ح)

[3] اس مسئلہ کی تفصیلی تحقیق زاد المعاد (ص ۱۴۴ - ۱۴۶ ج ۲) میں مراجعت کے قابل ہے۔ (ع-ح)

[4] یعنی حکام سعودی عرب، جو بحمد اللہ حاجیوں کو ہر قسم کی آسانیاں بہم پہنچانے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ ان کو مزید توفیق مرحمت فرماتے اور موجودہ دور کی بہتر اسلامی حکومت کو ہر طرح کی آفات سے محفوظ رکھے۔ آمین - (محمد عطاء اللہ حنیف مدیر المکتبۃ السلفیہ)۔

کی تفصیل ان کے سامنے رکھ دیں، کیونکہ وہ ضرور اس پر کان دھریں گے۔ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَھُوَ شَہِیْدٌ (ق: ۳۷)

زیور بنانے کی اُجرت جائز ہے

ابن تیمیہؒ کے مختارات میں سے یہ بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نص کی رُو سے جن چیزوں کی خرید و فروخت میں بڑھوتری، سُود شمار ہوتی ہے ان میں بناوٹ کی قیمت کا اضافہ جائز سمجھتے ہیں، مثلاً سونے چاندی کے بارے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ دینار کی صورت میں سونے کا سکّہ اور سونے کا بنا ہُوا زیور لازمی ہے کہ لین دین میں دونوں کا وزن بالکل برابر ہو، ذرا بھی زیادتی ہوئی تو وہ سود ہے، زیور کی بناوٹ میں جو لاگت آتی ہے اس کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن اس مسئلہ میں امام صاحبؒ نے دوسرا قول اختیار کیا ہے، جو مسلکِ جمہور کے خلاف ہے، وہ یہ کہ زیور بنانے کی جو اجرت ہے اس کے اعتبار اور اس کی نسبت سے تفاضل جائز ہے۔ کیونکہ یہ زیادتی بناوٹ کی ہے نہ کہ سونے یا چاندی کی، چنانچہ فرماتے ہیں:

"سونے اور چاندی کے مصنوعات کی یک جنسی خرید و فروخت بغیر برابری کی شرط کے جائز ہے، بناوٹ کی زیادہ قیمت الگ سے لی جاسکتی ہے اور یہ ربا (سود) نہیں ہے"[1]

ابن تیمیہؒ کا یہ قول امام مالکؒ کے قول کے مطابق ہے، اور ایک ضعیف روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کے قول سے بھی، صاحب مغنیؒ[2] ان دونوں را یوں کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"صحیح اور مکسور (ثابت سونا چاندی یا زیور وغیرہ کی صورت میں ٹوٹا پھوٹا سونا چاندی) کی بیع برابری کے ساتھ ہو سکتی ہے اور کسی طرح کا بھی اضافہ سود ہے۔ اکثر اہل علم مثلاً ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، مالکؒ سے ایک روایت ہے کہ سونے چاندی کا ڈھلا ہوا چیز اپنی جنس کی قیمت کے لحاظ سے فروخت کی جاسکتی ہے لیکن اصحاب مالکؒ اسے تسلیم نہیں کرتے، ہمارے بعض اصحاب امام احمدؒ سے ایک روایت کرتے ہیں کہ صحیح کی مکسور سے بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بناوٹ بہرحال اپنی ایک قیمت رکھتی ہے لہٰذا اس کی قیمت سونے میں شامل کر لی جائے گی؛

---

[1] الاختیارات العلمیہ ص ۷۵

[2] علامہ موفق الدین ابو محمد عبد اللہ بن احمد ابن قدامہ المتوفی ۶۳۰ھ (م ع - ح)

آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی ہمارے سامنے ہے جس میں آپ فرماتے ہیں:

الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل "یعنی سونے کا سونے سے اور چاندی کا چاندی سے برابر برابر لین دین ہو سکتا ہے" صحیح مسلم کی روایت ابوالاشعث سے ہے کہ حضرت معاویہؓ نے چاندی کا ایک برتن بیچنے کا حکم دیا، یہ بات حضرت عبادہؓ کو معلوم ہوئی، انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے، سونے کی سونے اور چاندی کی چاندی سے، گیہوں کی گیہوں سے، جو کی جو سے، نمک کی نمک سے برابر برابر اور سامنے کے سامنے بیع کے علاوہ اگر کسی نے زیادہ لیا یا زیادہ دیا تو اس نے سود لیا۔[1]

لیکن صاحب مغنی کی پیش کردہ روایات کے متعلق ابن تیمیہؒ کا موقف یہ ہے کہ ان روایات سے بناوٹ کی قیمت لینے کی ممانعت نہیں ثابت ہوتی، تقابل کے وقت اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور اس کا اعتبار نہ کرنے سے تقابل میں ایک طرف اضافہ ہو جاتا ہے، برابری نہیں رہتی اور یہ ناجائز ہے، حنابلہ کا متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ صناعت کی اجرت جائز ہے اگر کوئی شخص کسی کاریگر سے کہتا ہے، میرے لیے ایک انگوٹھی بنا دو جس کا وزن ایک درہم ہو تو میں ایک درہم کے برابر تو سونا چاندی دونگا اور ایک درہم بطور اجرت کے دونگا تو یہ ربا نہیں ہے، جب یہ جائز ہے پھر زیور کی بنائی کی اجرت یا قیمت کا کیونکر لحاظ نہیں کیا جائے گا؟ بات یہ ہے کہ اعتبار نتیجہ اور غایت کا کیا جاتا ہے اور صیاغت بہر حال ایک قیمت طلب چیز ہے۔[2]

غرض اس طرح کے بہت سے مختارات ابن تیمیہؒ سے خاص ہیں جن سے ان کے علم، معلومات وسعت اطلاع اور مصالح عالیہ کے ادراک اور فقہ و شریعت کے مغز تک رسائی کا اندازہ ہوتا ہے۔

---

[1] المغنی ص ۱۲۹ ج ۴ (ع۔ ح)

۳۲۶

[2] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ص ۱۰۴-۱۰۹ ج ۲ نیز دیکھیے جلاء العینین ص ۳۵۵ و حاشیہ شرح عمدۃ الاحکام ص ۱۹۰ ج ۳ طبع منیریہ۔ (ع۔ ح)

(۴۹)

مسائلِ طلاق میں امام ابن تیمیہؒ کے اجتہادات

ابوابِ سابقہ میں ہم امام ابن تیمیہؒ کے ان فتاویٰ کا ذکر کر چکے ہیں جو انہوں نے مذہبِ حنبلی کے مطابق یا اس مذہب کے دائرہ کے اندر رہ کر دیئے۔ اس کے بعد ہم نے امام صاحبؒ کے دراساتِ فقہیہ کے متعدد نمونے پیش کیے جو مذاہبِ اسلامیہ میں تقابل و موازنہ کی تحقیق و تعمق اور دلائل تجزیہ سے متعلق تھے، پھر امام صاحبؒ کے مختاراتِ فقہیہ کے نمونے پیش کیے گئے، جو مذاہبِ اسلامیہ (فقہیہ) کے حدود میں محدود تھے، یہ سب چیزیں امام صاحبؒ کی عقلِ مُدرِک، نگاہِ غائر اور مصلحت سنجی کا بہترین ثبوت ہیں۔

علماء کا کہنا ہے کہ طلاق کے جن مسائل میں امام ابن تیمیہؒ کا ایک خاص مجتہدانہ منہاج ہے جس کی روشنی میں وہ ایسے نتیجہ پر پہنچے، جو مذاہبِ اربعہ سے جُدا ہے وہ تین مسئلے ہیں:۔

(۱) طلاق بدعی جس کی نہی وارد ہوئی ہے، آیا یہ طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق دینے والا گنہگار ہوگا یا واقع نہیں ہوگی؟ کیونکہ ورع اور امضاء گناہ کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتے۔

(۲) تین طلاقیں تین لفظوں کے ساتھ یا ایک مجلس میں۔ یا ایک طہر میں، آیا یہ تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی؟ جیسا کہ طلاق دینے والے کا ارادہ اور قصد ہوتا ہے اور جیسا کہ اس کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے، یا بہر حال تین طلاقیں دینے کے باوجود ایک طلاق مانی جائے گی؟ تاکہ تین مرتبہ کر کے طلاق دینے کی جو غرض اور مصلحت ہے وہ پوری ہو جائے؟ اور

یہ طلاق تین وقفوں میں مانی جائے گی، جس کے اندر اسے رجعت کا حق حاصل ہو گا؟ یا سرے سے طلاق ہی واقع نہیں ہو گی، اس لیے کہ وہ بدعت اور منہی عنہ ہے؟ اور نہی (ممانعت) وقوع اور امضا کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتی۔

(۳) حلف بالطلاق، یعنی طلاق معلّق جس کا مقصد کسی کام سے رُکنا یا روکنا ہو یا کسی قول کی توثیق ہو اور اس تعلیق کا مقصود اصلی طلاق نہ ہو، آیا عدم مقصد کے باوجود طلاق واقع ہو جائے گی؟ یا اس لیے طلاق واقع ہو جائے گی کہ زبان پر یہ لفظ آگیا ہے؟ اور یہ قول کسی خاص امر اور تحقق پر معلّق ہے؟

یہ ہیں وہ مسائل جو ہر دور میں اور ہر جگہ پیدا ہوتے رہے ہیں اور جن کے باعث زوجین کے مابین تفریق ہوتی رہی ہے۔ اور جن میں امام ابن تیمیہؒ کا مسلک ان کے وقت کے جمہور فقہاء کے خلاف تھا یا کم از کم فقہائے مذاہبِ اربعہ ان کے مخالف تھے اور یہی باعث ہوا اس امر کا کہ وقت کے فقہا، ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور انہیں سجن و زنداں کے مصائب برداشت کرنا پڑے، جس کا ذکر ہم امام صاحبؒ کے سوانح حیات کے سلسلہ میں کر چکے ہیں۔

اب ان ہر سہ مسائل پر الگ الگ گفتگو کریں گے۔

---

(۵۰)

طلاقِ بدعی اور طلاقِ سُنّت

امام ابن تیمیہؒ طلاق کی دو قسمیں کرتے ہیں :-

ایک تو طلاق محرّم، جو قرآن، حدیث اور اجماعِ امت کی رُو سے حرام ہے، اسے اصطلاح میں طلاق بدعی کہتے ہیں۔

دوسری طلاق غیر محرم، جسے فقہا طلاقِ سنت کہتے ہیں۔ یہ وہ طلاق ہے جو منہاجِ سنّت پر دی جاتی ہے۔ طلاقِ سنّت کی وضاحت میں امام صاحبؒ کا ارشاد ہے :

"باتفاقِ علماء طلاقِ مباح وہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو ایک طلاق اس وقت دے جب وہ حیض سے فارغ ہو کر غسل کر لے۔ اور مجامعت نہ ہوئی ہو، پھر شوہر اس سے الگ رہے اور عدت ختم ہونے کی مدت تک دوسری طلاق نہ دے، اسے "طلاقِ سنت" کہتے ہیں۔ اور اگر شوہر رجعت کرنا چاہے، یعنی طلاق واپس لینا چاہے تو عدت کے اندر عورت کی رضامندی کے بغیر ایسا کر سکتا ہے، عورت کے ولی کی اجازت بھی ضروری نہیں ہے، نہ کوئی نیا مہر باندھا جائے گا، لیکن اگر عدت کی مدت ختم ہو جائے تو عورت اس سے الگ ہو گئی، اب اگر شوہر اس کو واپس گھر لانا چاہے تو یہ جائز ہے، لیکن از سر نو عقد کرنا پڑے گا، عدت کے اندر رجوع کر کے یا عدت کے بعد تجدیدِ نکاح سے واپس لا کر۔ اگر شوہر پھر اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہے تو پہلے کی طرح طلاق دے سکتا ہے اسی

طریق سے تیسری طلاق شوہر پر بیوی کو حرام کر دے گی، اب دوبارہ شادی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس عورت کا کسی غیر مرد سے نکاح نہ ہو جائے اور وہ بطور خود اسے طلاق نہ دے دے یا مر نہ جائے[1]

یہ صورت تو طلاق سنت کی ہوئی جو مباح اور جائز ہے اور اس کے لیے کسی طرح کی نہی وارد نہیں ہوئی ہے، لیکن اگر اس طریقہ سے ہٹ کر طلاق دی جائے تو وہ طلاق بدعی ہوگی جس کی نہی وارد ہوئی ہے، یا کم از کم اس منہاج کے خلاف ہے جسے قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کر دیا ہے، چنانچہ جو طلاق حالتِ حیض میں دی جائے یا دفعۃً تینوں طلاقیں دے دی جائیں یا طہرِ واحد میں دے دی جائے، یا طہر کی حالت میں مجامعت کر کے دی جائے تو یہ طلاق بدعی ہوگی جو حرام ہے، جس کی تائید میں کوئی نص یا اثر موجود نہیں، بلکہ اس کی نہی کے بارے میں نص موجود ہے۔

اس اصول پر طلاق بدعی، کی تین صورتیں ہوئیں:

(۱) طلاق فی الحیض، یعنی عورت حائضہ ہو اور اسے طلاق دے دی جائے۔

(۲) عورت مدخولہ ہو، اور حالتِ طہر میں اسے طلاق دی جائے۔

(۳) ایک ہی طہر میں، ایک سے زائد طلاقیں ایک ہی مرتبہ میں دے دی جائیں، یا ایک مجلس میں تینوں طلاقیں دے دی جائیں،

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ مذکورہ تینوں صورتیں ہر حالت میں متفقہ نہیں ہیں بلکہ بعض احوال میں اختلاف بھی ہے[2]

---

[1] فتاوی ص ۳۶ ج ۳ [2] اور وہ اختلاف یہ ہے:

(الف) طہر میں طلاق دینے کی قید صرف اس عورت کے لیے ہے جو "مدخول بہا" ہو، یعنی جس سے شوہر مجامعت کر چکا ہو، لیکن جو بیوی "غیر مدخول بہا" ہو، یعنی ابھی شوہر نے اس سے مجامعت نہ کی ہو تو اسے ہر حالت میں طلاق دی جا سکتی ہے، خواہ حیض سے ہو یا طہر کی حالت میں ہو۔

(ب) اکثر کا مسلک یہ ہے کہ حاملہ عورت کو طہر کی حالت میں مجامعت کے باوجود طلاق دی جا سکتی ہے۔ کیونکہ حاملہ بیوی کو طلاق نفرت کی دلیل ہے، کیونکہ حمل کی حالت شوہر کے لیے سب سے بڑی ترغیب زن و شوہر کے تعلقات باقی رکھنے کی ہو سکتی تھی۔ (باقی ص ۶۱۹ پر)

حالتِ حیض کی طلاق مدخول بہا عورت کو حالتِ حیض میں طلاق دینے کے بارے میں، یعنی اس بارے میں کہ ایسی طلاق واقع ہوگی یا نہیں ہوگی؛ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"طلاق محرّم، جو حالتِ حیض میں دی جائے یا مجامعت کے بعد دی جائے یا حمل ظاہر ہونے سے پہلے دی جائے، واقع ہوگی یا واقع نہیں ہوگی، خواہ وہ ایک ہو یا تین؛ اس مسئلہ میں دو قول سلف اور خلف سے معروف ہیں:

پھر امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ اس مسئلہ کی اساس وہ حدیث نبوی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے عبداللہ بن عمرؓ کے بارے میں بتایا کہ انہوں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی ہے۔ آپؐ نے فرمایا "عبداللہ سے کہو وہ طلاق واپس لے لیں، یہاں تک کہ وہ آئندہ حائضہ ہو، پھر طہر کی حالت میں آجائے۔ پھر حائضہ ہو، اور پھر طہر کی حالت[1]

(بقیہ حاشیہ ص۶۱۸)۔ (ج) اگر عورت خود طلاق چاہے تو پھر غیر مدخول بہا اور طہر کی قید باقی نہیں رہے گی اس لیے کہ عورت از خود اپنے حق سے دستبردار ہو رہی ہے، اسی طرح اگر قاضی کے حکم سے طلاق دی جائے تو بھی یہ قید باقی نہیں رہے گی، اسی طرح نکاح فسخ ہو جانے کی تمام صورتوں میں یہ قید قائم نہیں رہے گی۔ نکاح فسخ ہونے کی صورتوں میں خیار بلوغ داخل ہے، یعنی کسی لڑکی کی شادی بالغ ہونے سے پہلے اس کے ولی نے کر دی، اب بالغ ہونے کے بعد اسے اختیار ہے کہ یہ شادی فسخ کر دے۔ اسی طرح اِفاقہ اور کفاءت، اور حنابلہ کے مسلک پر کسی شرط کے پوری نہ کرنے پر۔ (ولی کی شرط حنفیہ کے نزدیک ہے)۔

(د) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک صرف ایک رجعی طلاق سنت ہے، اس کے بعد انتہائے عدت تک اسے چھوڑے رکھنا چاہیے، حنفیہ کے نزدیک اوپر کا طریقۂ طلاق احسن ہے لیکن شوہر کا ہر طہر میں ایک طلاق رجعی دینا اور اس طرح تین طلاق کرنا غیر احسن سنت ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تعددِ طلاق بدعت نہیں ہے، یعنی بیک وقت تین طلاق دے دینا جائز ہے، بلکہ بدعت وقت کے اعتبار سے ہوگی۔ حیض کی حالت میں یا طہر میں دخول کے بعد، طلاق دینا بدعت ہوگا۔

(ہ) جس عورت کی عدت مہینوں کے اعتبار سے ہو اس کے لیے طلاق کے بدعت ہونے کا تعلق صرف طلاق کی تعداد سے ہے، وقت سے بالکل نہیں ہے۔ (مصنف)

[1] فتاوی امام ابن تیمیہؒ ص ۷، ۳ ج ۳۔ (ع۔ ح)

[2] صحیح بخاری، صحیح مسلم وغیرہ (ع۔ ح)

میں (پاک صاف) ہو جاتے" جن لوگوں کا یہ مسلک ہے کہ ایسی طلاق دینا اگرچہ گناہ ہے لیکن واقع ہو جاتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں (رجعت سے مراد طلاق سے رجوع ہے) لہٰذا جب رجوع کا امر کر دیا گیا تو گویا طلاق محسوب ہو گئی اور رجعت کا امر استحباب کے لیے ہے وجوب کے لیے نہیں) اور اگر امر وجوب و لزوم کے لیے ہو تو اس سے مراد یہ ہے کہ عدت کے اندر رجوع کر لیا جاتے، تاہم یہ طلاق محسوب سمجھی جائے گی[2]

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ حیض میں طلاق واقع نہیں ہو گی۔ اور آنحضرتؐ کا حکم مراجعت، وقوعِ طلاق کے اقرار پر متضمن نہیں ہے، بلکہ یہ مراجعت جسمانی مراجعت ہے، اس لیے کہ عبداللہ بن عمرؓ نے جب طلاق دی تو بیوی سے الگ ہو گئے جیسا کہ عام معمول ہے، اس پر آنحضرتؐ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ عبداللہ سے کہو کہ وہ "مراجعت کرے" (یعنی طلاق واپس لے لے) اگر اس رجعت سے مراد رجعت شرعیہ ہوتی، تو آپؐ فرماتے فلیرتجعھا، یا فرماتے فلیرجعھا، اس لیے کہ یہ عمل یک طرفہ (صرف شوہر کی طرف سے) ہوتا، لیکن "مراجعت" طرفین کا عمل (باہمی طور پر) ہے کیونکہ یہ صیغہ مفاعلت ہے[3] جس سے واضح ہوتا ہے کہ مراجعت جسمیہ مراد ہے، کیونکہ اگر صرف رجعت کا حکم ہوتا تو پھر عورت کی مدتِ عدت کو طول دینا ظاہر ہے[4] کہ مقصود نہیں تھا، آپؐ کا مقصد یہ تھا کہ حیض کی حالت میں طلاق دینے کا ظلم رفع ہو جائے نیز اس لیے کہ رجعت کے لیے گواہی بھی ضروری ہے[5]

---

[1] قوسین کے مابین وضاحتی اضافہ ہماری طرف سے ہے۔ (ع - ح)

[2] جیسا کہ خود صاحبِ واقعہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس طلاق کو محسوب کر لیا تھا (صحیح بخاری) امام ابن تیمیہؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ حالتِ حیض کی طلاق کے وقوع کے قائلین آثار کی وجہ سے اس کے قائل ہونے پر مجبور ہوئے ورنہ اس اصول کو وہ تسلیم کرتے ہیں کہ طلاق محرّم واقع نہیں ہوتی۔ والذین خالفوا قیاس اصولھم فی الطلاق خالفوہ لما بلغھم من الآثار فلما ثبت عندھم عن ابن عمر انه اعتد بتلک التطلیقة التی طلق امراته وھی حائض قالوا ھو اعلم بقصته فاتبعوہ۔ (فتاوی ص ۲۱ ج ۳) شاید یہی وجہ ہو کہ امام بخاریؒ طلاقِ حیض کے محسوب ہونے کے قائل ہیں۔ (ع - ح)

[3] فتاوی ص ۲۶ ج ۳ - (ع، ح)

[4] ایضاً ص ۴۶ ج ۳ (ع - ح)

[5] ایضاً ص ۲۷ ج ۳ (ع - ح)

جیساکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (الطلاق) علاوہ ازیں حیض کی حالت میں طلاق دینا، بغیر کسی اختلاف کے امر شارع کے خلاف اور منہی عنہ (ممنوع) ہے۔ جیساکہ حدیث میں ہے۔

من عمل عملا لیس علیہ امرنا فھو رد۔ (صحیحین) — جو بات ہمارے حکم کے خلاف ہو وہ ناقابلِ قبول ہے۔

لہٰذا ہر وہ بات جو امر شارع کے خلاف ہو، اس کا مرتکب خلاف ورزی کی سزا پائے گا، یہ نہیں ہوگا کہ اس کے فعلِ غیر شرعی کی توثیق کر دی جائے۔

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"طلاق ناجائز اگر لازم کر دی جائے تو اس سے وہ فساد پیدا ہوگا جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ناپسند فرماتے ہیں، اور یہ فساد اس رجعت سے رفع نہیں ہوگا جس کے بعد طلاق مباح ہو جائے، اور امر رجعت سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوگا جو مقصود ہے، کیونکہ اگر وہ شخص اپنی بیوی کی طرف راغب ہے تو چاہیے کہ اسے واپس لے لے اور اگر اس سے متنفر ہے تو اسے واپس نہ لینا چاہیے۔ پس لزوم طلاق کے ساتھ امر رجعت مصلحت شرعی کے خلاف ہے، بلکہ اور زیادہ فساد انگیز ہے۔ اور آپؐ کا کوئی حکم زیادتی فساد کو مستلزم نہیں ہو سکتا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے طلاق بدعی سے جو منع فرمایا ہے وہ فساد سے روکنے کے لیے ہے[1]"

ابن تیمیہؒ نے دونوں رائیں پیش کرتے ہوئے جو دلیلیں دی ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان دلیلوں کو زیادہ قوی سمجھتے ہیں جن کی رو سے حائضہ پر طلاق واقع نہیں ہوتی، اس سے ان کے میلان کا اظہار ہوتا ہے، اگرچہ صراحت کے ساتھ انہوں نے اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا ہے وہ فرماتے ہیں:

"اور دوسرے گروہ کا قول (یعنی حیض میں طلاق واقع نہیں ہوتی) اصول و نصوصِ شرعیہ سے بہت مشابہ ہے۔ کیونکہ عبادات اور عقود محرمہ (ناجائز معاملات و معاہدات) میں سلف سے جو اصول چلا آرہا ہے وہ یہ ہے کہ اگر انہیں ناجائز طریقہ پر کیا جائے تو وہ نہ صحیح ہوں گی نہ لازم۔ کیونکہ صحابہؓ و تابعینؒ، عبادات و عقود کے فاسد ہونے کی دلیل یہ دیتے تھے کہ شارع علیہ السلام نے ان کو حرام قرار دیا ہے اور سلف کا یہ اصول،

---

[1] فتاویٰ ص ۲۷ ج ۳ — [2] الفتاویٰ ص ۶ لم ج ۳۔

اصولِ متواتر کی حیثیت رکھتا ہے ـــ وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی چیز کو حرام قرار دیتے ہیں جس میں مفسدۂ راجحہ موجود ہو اور تحریم کا مقصد اس فساد سے روکنا ہوتا ہے اور اس کو معدوم کرنا ہے۔ لیکن اگر تحریم کے باوجود اس پر وہی احکام مترتب ہوں جو حلال پر ہوتے ہیں تو لازمی طور پر اسے حلال کی طرح نافذ ہونا چاہیے اور اس طرح اس فساد کا التزام ہو جائے گا جس سے شارع نے روکنا چاہا ہے، اور یہ ایسا تناقض ہے جس سے شرعِ اسلامی پاک ہے[1]"

تصریحاتِ بالا سے ثابت ہوا کہ امام ابن تیمیہؒ ان اکابر کی دلیل کو ترجیح دیتے ہیں جن کے نزدیک حیض میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ سلف کا قول بھی یہی ہے۔ اور حضرات شیعہ کا بھی۔ لیکن المغنی میں ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"اگر کسی شخص نے حالتِ حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دی۔ تو گو یہ گناہ ہے۔ لیکن عامۂ اہلِ علم کے نزدیک یہ طلاق واقع ہو جائے گی۔ ابن المنذر اور ابن عبد البر کہتے ہیں، اہلِ بدع کے سوا سب کا یہی مسلک ہے[2]!"

---

[1] الفتاویٰ ص ۷۰، ج ۳

[2] المغنی ص ۲۳۸ ج ۸۔ لیکن فتح الباری (ص ۵۱۸ ج ۵ باب اذا طلقت الحائض یعتد بتلک الطلاق) میں ہے یعنی الان، یعنی ابن عبد البرؒ نے یہ بات اپنے زمانے کے اعتبار سے کہی ہے۔ کیونکہ ان کے دیکھنے میں یہی آیا کہ فقہائے مذاہب اربعہ کی عظیم اکثریت وقوع کی قائل تھی اور شیعہ وغیرہ کی اکثریت عدمِ وقوع کی۔ پھر حافظ صاحبؒ موصوف نے ابن عبد البرؒ سے نقل کیا ہے قال وروی مثلہ عن بعض التابعین، اس کے بعد حافظ صاحبؒ لکھتے ہیں وفیھا خلاف قدیم عن طاوس وخلاس بن عمرو وغیرھما انہ لا یقع ومن ثم نشأ سوال من سأل ابن عمر عن ذالک اھ۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اہلِ سنت محققین ہمیشہ سے اس مسئلہ کو موضوع بحث بناتے چلے آئے ہیں۔ حافظ ابن حزمؒ عدمِ وقوع کے قائل ہیں اور کئی سندوں سے حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہ مسلک نقل کیا ہے (المحلی ص ۱۶۳-۱۶۴ ج ۱۰)۔ امام ابن تیمیہؒ نے انہی کے مسلک کی پُرزور تائید کی ہے۔

مصنف کے ذکر کردہ دلائل کے علاوہ حافظ ابن حزمؒ نے عبد اللہ بن عمرؓ کا اپنا فتویٰ یہ ذکر کیا ہے کہ ایسی طلاق محسوب نہیں ہو گی۔ قال فی الرجل یطلق امرأتہ وھی حائض قال ابن عمرؓ لا یعتد بذلک۔ پھر صحیح مرفوع حدیث ذکر کی ہے جو سنن ابی داؤد (ص ۲۲۲ ج ۲ مع عون المعبود) میں بھی ہے۔ قال ابن عمرؓ فردھا علی ولم یرھا

(باقی ص ۶۲۳ پر)

اس سے مترشح ہوتا ہے کہ حیض کی حالت میں دی ہوئی طلاق کا عدم وقوع شیعہ کا قول ہے۔ اس کی تائید شیعہ کی کتاب تبصرۃ المتعلمین سے بھی ہوتی ہے، جو ساتویں صدی ہجری کی لکھی ہوئی ہے[1]۔ عبارت یہ ہے:

"جو طلاق بدعی طور پر دی جائے۔ یا حالت حیض و نفاس میں دی جائے۔ یا تین طہر پورے ہونے سے پہلے دی جائے وہ باطل ہے[2]"

غرض یہ ہے طلاق بدعی کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کا مسلک، اس طلاق میں بدعت کا سبب یہ ہے کہ یہ ایسی طلاق ہے جو شارعؑ کی مقرر کی ہوئی حد میں نہیں دی گئی ہے۔ اور چونکہ شارعؑ کی مقرر کردہ حد کے خلاف ہے، لہٰذا واقع نہیں ہوگی، اس لیے کہ منع طلاق کی ترجیحی دلیل موجود ہے اور یہ بجائے خود ایک زبردست وجہ اس کے ناجائز اور واقع نہ ہونے کی ہے۔

بنابریں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام ابن تیمیہؒ کے مختارات میں سے ایک اختیار یہ بھی ہے کہ وہ طلاق بحالت حیض کو جائز اور نافذ و واقع نہیں مانتے۔

اس مسئلہ کی توضیح و تشریح کے بعد اب ہم اس سلسلہ کے ایک دوسرے اہم مسئلہ کی طرف رجوع کرتے ہیں، یعنی تین طلاقوں کا مسئلہ۔

(بقیہ حاشیہ ص۶۲۲) شیئاً۔ یعنی آنحضرتؐ نے اس کو کچھ نہیں سمجھا۔" یہ پورا بحث زاد المعاد (ص ۴۳-۵۱ ج ۴) اور فتح الباری (ص ۱۵۰ ج ۵) میں ملاحظہ فرمائیے، جس کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ اس بارے میں بھی امام صاحبؒ کا مسلک دلائل کتاب و سنت پر مبنی ہے، شیعہ وغیرہ سے تاثر کا نتیجہ نہیں۔ (ع - ح)

[1] لیکن پانچویں صدی ہجری کے حافظ ابن حزمؒ اور اس سے قبل تابعینؒ کی ایک جماعت بھی عدم وقوع کی قائل تھی، جیسا کہ اوپر کے حاشیہ میں لکھا گیا ہے۔ (ع - ح)

[2] کتاب تبصرۃ المتعلمین، للعلامۃ الحلی الشیعی ص ۱۷۲

(۵۱)

مسئلہ طلاق ثلاثہ[1]

تین طلاقیں بھی بدعی ہیں۔ طلاق ثلاث کی تین صورتیں ہیں:

---

[1] طلاقِ ثلاثہ اور طلاق حلفی دونوں مسئلوں پر امام صاحبؒ نے بہت زور اور تفصیل سے لکھا ہے اور منجملہ ان مسائل کے ہیں جو فقہاء کی برافروختگی کا باعث ہوئے، اس لیے اس کا پس منظر معلوم کر لینا مناسب ہوگا۔ شریعتِ محمدیہ میں میاں بیوی کے اجتماع و افتراق کو بڑی اہمیت دی گئی ہے، افتراق کے سب رخنے بند کرنے کے انتظامات کیے گئے ہیں، لیکن اکثر عوام اس سے ناواقف ہونے کے باعث جذبات کی رو میں بہ کر تین طلاق دے بیٹھتے، کبھی حلف ایسا اٹھا لیتے جس سے جدائی واقع ہو جاتی۔ امام صاحبؒ نے جب یہ صورتِ حال دیکھی کہ لوگ کرنے کو یہ اقدام کر ڈالتے ہیں لیکن فقہاء زمانہ کے مروجہ فتووں کے بموجب اس کے نتائج بھگتنے کا وقت آتا ہے تو گھبرا کر ان ہی فقیہانِ امت کی بارگاہ میں اپنی مشکل کا حل ڈھونڈنے کے لیے حاضر ہوتے ہیں اور مفتیانِ کرام اس کا حل یہ حیلہ تجویز فرماتے ہیں کہ حلالہ کرا لیا جائے یعنی جو شخص خلافِ سنت طلاقِ ثلاثہ یا طلاقِ حلفی کے نتیجے میں اپنی بیوی کلیتہً کھو بیٹھے تو وہ اپنی مطلقہ بیوی کو کسی دوسرے شخص کے عارضی نکاح میں اس شرط کے ساتھ دے کہ وہ خلوتِ صحیحہ کے بعد اس کو طلاق دے دے تاکہ اس حیلہ شنیعہ سے حتیٰ تنکح زوجا غیرہ پر عمل ہو کر اس کے لیے حلال ہو سکے۔

امام صاحبؒ نے دیکھا کہ اس بے شرمانہ "عملِ تحلیل" کا عام رواج ہے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صریح احادیث اور سلفِ صالح کے صاف ارشادات اس قسم کے حلالہ کی قباحت میں موجود ہیں لیکن ناواقف لوگ

(باقی بر صفحہ ۶۲۵)

(۱) بیوی سے کہنا کہ تجھے تین طلاقیں دیتا ہوں۔

(۲) طلاق متتابع یعنی پے بہ پے طلاق، طلاق، طلاق کہے۔

(۳) طلاق متعدد نشستوں میں، لیکن طہر واحد میں یعنی اس فرصت اور مہلت سے فائدہ نہ اٹھایا جائے جو تین طلاق کے سلسلے میں شارع علیہ السلام نے دی ہے۔

امام ابن تیمیہؒ نے ان تینوں کے ساتھ اس صورت کو بھی رکھا ہے کہ بغیر رجوع کیے ہر طہر میں ایک طلاق دے کر تین طلاق پوری کی جائیں۔

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک طلاق کی یہ تمام صورتیں بدعی اور حرام ہیں، اگرچہ ان صورتوں کا بیان امام صاحبؒ کے کلام میں منقح اور منضبط نہیں بلکہ اس طرح منتشر اور باہم مخلوط ہے کہ اقسام طلاق کی تمیز پورے طور پر نہیں ہو سکتی۔ تاہم ان اقسام کے بارے میں الگ الگ امام صاحبؒ کے خیالات یہ ہیں:-

بیک وقت تین طلاقیں | **پہلی قسم** یعنی ایک ہی لفظ میں تینوں طلاقوں کا دے دینا۔

(بقیہ حاشیہ صـ۶۲۴) حماقت کے گھوڑے پر سوار اور عام فقہاء بے سوچے سمجھے مروجہ ڈگر پر سرپٹ دوڑے چلے جا رہے تھے یہ دیکھ کر تعجب ہوتا تھا کہ جس فعل کو انسانی شرافت تک گوارا نہیں کر سکتی، ایک پاکیزہ شریعت میں اس کی کب گنجائش نکل سکتی ہے۔ چنانچہ آپ نے عام روش سے ہٹ کر اپنے وسیع علم اور مجتہدانہ بصیرت سے از سر نو صورتِ مسئلہ پر مصادرِ شریعت کی روشنی میں غور کیا تو اس نتیجہ پر پہنچے کہ "حلالہ" کے اس رواج کی بنیاد بیک دفعہ طلاقِ ثلاثہ اور طلاقِ حلفی کے غیر شرعی لزوم پر ہے۔ لزوم کے یہ طوق و سلاسل اپنے گلے میں خود ڈال لیے گئے ہیں اور قرآن و سنت میں جو وسعت و سہولت ہے اس کو ان لوگوں نے پسِ پشت ڈال دیا ہے۔ عہدِ نبوت اور خلافتِ نبوت کے دورِ اول کے طریقہ کا احیاء ہو جائے تو ملعون حلالہ کی قطعاً ضرورت نہیں رہتی۔ چنانچہ امام صاحبؒ نے ایک طرف مروجہ حلالہ کے ابطال پر ایک ضخیم کتاب "اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل" کے نام سے لکھی جو اڑھائی سو سے زائد بڑے صفحات پر مشتمل ہے۔ جس میں کتاب کے لکھنے کا پس منظر بیان کر کے نفس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور حلالہ کے مفاسد کو بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ بلکہ حیلۂ حلالہ کے علاوہ فقہاء نے دوسرے معاملاتی مسائل میں حیلوں کا جو دروازہ کھول دیا تھا، ان کا بھی خوب خوب جائزہ لیا اور ناقابلِ تردید دلائل سے ان کا رد فرمایا۔ دوسری طرف طلاق ثلاثہ اور طلاقِ حلفی کی حقیقت سے بھی نقاب اٹھایا۔ ان کی تحقیقات بدیعہ سے دونوں مسئلوں پر جو دبیز پردے قرونِ ثلاثہ کے بعد سے صدیوں پڑے رہے وہ سب دور ہو گئے اور ثابت کر دکھایا کہ اپنی اصلی سادہ حالت میں یہ مسئلے رہیں تو کوئی مشکل پیش ہی نہیں آ سکتی اور نہ مروجہ حلالہ کی کوئی ضرورت باقی رہتی ہے۔ فللّٰہ درہ ما اعظم اجرہ۔ (محمد عطاء اللہ حنیف)

یعنی طُہرِ واحد میں کلمۂ واحدہ کے ساتھ تینوں طلاقیں دے دی جائیں۔ مثلاً شوہر بیوی سے کہے:

"مَیں نے تجھے تین طلاقیں دیں!"

یا یہ کہے:

"میں نے تجھے طلاق دی، مَیں نے تجھے طلاق دی، مَیں نے تجھے طلاق دی"

یا یوں کہے:

"تجھے دس طلاقیں دیں" یا اور اسی طرح کے الفاظ۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں، اس طلاق کے بارے میں علماء کے تین قول ہیں۔

پہلا قول امام شافعیؒ کا ہے، وہ کہتے ہیں تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور طلاق دینے والے پر کوئی گناہ نہ ہوگا، کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک طلاق بدعی وہ ہے جو حیض کی حالت میں دی جائے یا ایسے طہر میں جس میں جماع کر چکا ہو۔

دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق حرام تو ہے لیکن واقع ہو جائے گی یعنی تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ امام مالکؒ، ابو حنیفہؒ اور احمدؒ (آخری روایت) کی رائے یہی ہے اور یہی اکثر حنابلہ کا مسلک ہے۔ سلف کے ایک بڑے گروہ، صحابہؓ و تابعینؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ ایسی طلاق حرام ہے اور اس صورت میں تین طلاقیں نہیں واقع ہوں گی صرف ایک واقع ہوگی، امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

"سلف میں سے اصحابِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک بڑے گروہ مثلاً زبیر بن العوامؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور دوسرے بہت سے صحابہؓ سے یہی مروی ہے۔ امام داؤد ظاہریؒ اور ان کے اکثر اصحاب کا قول بھی یہی ہے ابو جعفر محمد باقرؒ بن علی بن حسینؓ اور ان کے صاحبزادے جعفر صادقؒ کا مسلک بھی یہی ہے اس لیے بعض شیعہ نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے[1]"

اس سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ نے ایک چوتھے قول کا بھی ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ تین طلاقیں تین لفظوں کے ساتھ یا کسی اور طرح واقع ہی نہیں ہونگی، بعض معتزلہ اور بعض شیعہ کا مسلک یہی ہے، اس چوتھے قول کے بارے میں ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:

---

[1] الفتاویٰ ص ۲۰ ج ۳۔

"سلف میں سے کسی سے بھی یہ مسلک ثابت نہیں ہے[1]"

بہر حال امام ابن تیمیہؒ کے مختارات سے یہ تیسرا قول ہے یعنی ایک وقت میں تین طلاقیں دی جائیں، یا زیادہ، پڑے گی ایک ہی۔ فرماتے ہیں:

"یہ تیسرا قول کتاب وسنت سے ثابت ہے"

ابن تیمیہؒ کے دلائل

امام ابن تیمیہؒ اپنے اس "اختیار" پر دلیل قرآن، نیز سنت، قیاس فقہی اور اعتبار (اجتہاد) سے لاتے ہیں، قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے،

اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ۔ (البقرہ۔ ع ۲۹) "طلاق دو مرتبہ ہے۔ اس کے بعد یا تو شرافت کے ساتھ رجعت کر لی جائے ورنہ خوبی کے ساتھ چھوڑ دیا جائے"

اس تعبیر کا اقتضا یہ ہے کہ طلاق ایک ہی مرتبہ یک بیک نہیں واقع ہو سکتی۔ بلکہ ایک کے بعد دوسری واقع ہوگی۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ "دو طلاقیں ہیں"، بلکہ یہ فرمایا کہ "دو مرتبہ کر کے دو ہیں" پس اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "تجھے دو طلاقیں ہیں، یا دس ہیں یا ہزار ہیں" تو یہ طلاق ایک ہی مانی جائیگی[2]"

قرآن سے مزید استدلال کرتے ہوتے امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ طلاق کے بعد اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (الطلاق) "اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اس کے لیے اللہ تعالیٰ مخلصی کی کوئی صورت نکالے گا اور وہ تو بے حساب روزی دینے والا ہے"

پھر حدودِ طلاق بیان کرنے کے بعد فرماتا ہے:

لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا۔ (الطلاق) "تمہیں کیا معلوم، اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی دوسری صورت (ملاپ کی) پیدا کر دے"۔

پس اگر کوئی شخص ایک دفعہ میں تین طلاقیں دے ڈالتا ہے یا ایسے الفاظ میں دیتا ہے کہ پھر نکاس کا دروازہ بند ہو جاتا ہے، وہ گویا اس کا امکان ختم کر دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے لیے کوئی مخرج یا

---

[1] الفتاویٰ ص ۳۸، ج ۳

[2] " ص ۳۹، ج ۳

کوئی صورت رجوعِ قلب اور مودّت کی پیدا کر دے۔[1]

یہ تو قرآنی دلیلیں ہیں، سُنّت سے دلیل پیش کرتے ہوئے وہ عبداللہ بن عباسؓ سے بطریق طاؤسؒ وغیرہ روایات پیش کرتے ہیں:

"کان الطلاق علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وسنتین من خلافۃ عمر طلاق الثلاث واحدۃ فقال عمر رضی اللہ عنہ ان الناس قد استعجلوا فی امر کانت لھم فیہ اناۃ فلو امضیناہ علیھم فامضاہ علیھم اخرجہ مسلم وغیرہ وفی روایۃ لمسلم عن طاؤس ان ابا الصھباء قال لابن عباس ھات من ھناتک الم یکن الطلاق الثلاث علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر واحدۃ؟ قال قد کان کذالک فلما کان فی زمن عمر تتابع الناس فی الطلاق واحدۃ فاجازہ علیھم وروی الامام احمد عن عکرمۃ عن ابن عباس قال طلق رکانۃ بن عبد یزید امرأتہ ثلاثا فی مجلس واحد فحزن علیھا حزنا شدیدا فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلقتھا؟ قال طلقتھا ثلاثا، فقال فی مجلس واحد؟ قال نعم، قال فانما تلک واحدۃ فارجعھا ان شئت فراجعھا"

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ گرامی میں، پھر آپؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں بعد ازاں حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت کے پہلے دو سالوں میں تین طلاقیں ایک ہی طلاق کی حیثیت رکھتی تھیں، پھر عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا، لوگ طلاق کے معاملہ میں جلد بازی سے کام لینے لگے ہیں حالانکہ اس میں سوچ بچار سے کام لینا چاہیے۔

صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ طاؤس کہتے ہیں ابوالصہباء نے ابن عباسؓ سے کہا، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اور ابوبکرؓ کے زمانہ میں طلاقِ ثلاث طلاق واحدہ نہیں مانی جاتی تھی؟ ابن عباسؓ نے کہا، ہاں ایسا ہی تھا، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب لوگ طلاق واحدہ بار بار کثرت سے دینے لگے تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس امر کو نافذ قرار دے دیا۔ امام احمدؒ، عکرمہؓ کی روایت سے عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث بیان کرتے ہیں کہ رکانہ بن عبد یزید

---

[1] اس استدلال کی تفصیلی وضاحت کے لیے فتاوی (ص ۲۵ ج ۳) وغیرہ کی طرف مراجعت کرنی چاہیے۔ (ع۔ح)

[2] و [3] کے لیے دیکھیے ص ۶۲۹

نے اپنی بیوی کو بیک نشست تین طلاقیں دے ڈالیں، پھر اس بات کا انہیں بہت غم ہوا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر پوچھا، آپ نے دریافت فرمایا "تو نے اسے کس طرح طلاق دی تھی؟" رکانہ رضی اللہ عنہ نے کہا "میں نے اسے تین طلاقیں دے ڈالی ہیں؟" آپ نے پوچھا "کیا ایک ہی نشست میں؟" رکانہ رضی اللہ عنہ نے جواب دیا "جی ہاں!" آپ نے فرمایا "پھر وہ ایک ہی ہے، تم چاہو تو رجوع کر لو!" چنانچہ رکانہ نے رجوع کر لیا[۵]"

پس جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بیک نشست تین طلاقوں کو ایک طلاق قرار دیا تو پھر ایک لفظ کے ساتھ تین طلاقیں بدرجہ اولیٰ ایک ہی متصور رہوں گی۔

ابن تیمیہؒ کی یہ دلیل تو تھی سنت سے، قیاسِ فقہی کا جہاں تک تعلق ہے وہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا ایک خاص طرز معین کر دیا ہے، جو اس طرز کے خلاف جاتا ہے، وہ اللہ کے فرمان کی خلاف ورزی کرتا ہے، طلاق کی اصل کا جہاں تک تعلق ہے وہ ممنوع ہے، صرف خاص خاص حالات میں اللہ نے اس کی اجازت دی ہے، یعنی ایک خاص وقت میں، ایک خاص تعداد میں طلاق دی جا سکتی ہے، لہٰذا طلاق مشروع وہ ہے جو قرآن کے بیان کردہ طرز پر دی جاتے، اور جو طرزِ مشروع سے ہٹ کر دی جاتے، وہ دائرۂ ممنوع میں داخل ہو گی۔ اور جس چیز کو منع کیا گیا ہو اس کا کرنا باطل ہے اور ان سب باتوں سے بالا یہ بات ہے کہ شارعؑ نے جب کسی عقد یا تصرف کو کسی خاص طرز ہی سے مباح قرار دیا ہے تو اس کے علاوہ جو صورت ہو گی وہ غیر مباح ہو گی اور جو چیز غیر مباح ہے وہ باطل ہے، امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"ہر وہ عقد جو ایک صورت میں مباح اور دوسری صورت میں حرام ہوتا ہو، جیسے بیع اور

(حواشی ص ۶۲۵) ۲؎ ابن عبدالبر نے ابوالصہباء کی روایت میں کلام کیا ہے، وہ کہتے ہیں یہ ابن عباسؓ کے موالی سے نہیں تھے لیکن قرطبی نے ابوالولید باجی سے نقل کیا ہے کہ یہ روایت ابن طاؤس سے ہے جو صحیح ہے۔ اسے معمر اور ابن جریج نے بھی روایت کیا ہے۔ دیکھیے الجامع لاحکام القرآن (ص ۱۲۹ ج ۳) لمحمد بن احمد القرطبی المتوفی سنۃ ۶۷۱ھ۔

۳؎ مسند امام احمد ص ۱۲۳ ج ۴ طبع احمد محمد شاکرؒ۔ (ع، ح)

(حاشیہ صفحہ ہذا) ۱؎ فتاویٰ ص ۴۰ ج ۳۔ امام صاحب نے اس روایت کی تصحیح و توثیق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث کے راوی حضرت طاؤس، حضرت عکرمہ اور امام محمد بن اسحاق تینوں کا فتویٰ اس حدیث کے مطابق تھا۔ اس حدیث کی تصحیح کا بقدر ضرورت تفصیلی ذکر آئندہ کسی تعلیق میں آ رہا ہے۔ (ع۔ ح)

نکاح، اسے اگر ناجائز طور پر کیا جاتے تو وہ اس طرح نہ لازم ہوگا نہ نافذ ہوگا، جس طرح اللہ تعالیٰ کی مباح کی ہوئی چیز حلال ہوتی، اور لازم و نافذ ہوتی ہے؟[1]

یک نشست تین طلاقیں دوسری قسم۔ اب طلاق کی دوسری قسم، یعنی یک نشست تین طلاقوں کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے، اسی کو طلاق متتابع یک نشست کہتے ہیں۔ کلمات پے بہ پے ہوں یا نہ ہوں، طلاق ایک ہی واقع ہوگی، کیونکہ اوپر جو دلیلیں گزری ہیں خصوصاً رکانہؓ کی حدیث۔ وہ سب اسی امر پر شاہد ہیں کہ جو تین طلاقیں ایک نشست میں دی جائیں، وہ ایک ہی طلاق کے حکم میں ہوتی ہیں۔

اس سلسلہ میں امام صاحبؒ نے قیاس فقہی سے جو دلیل دی ہے، وہ وہی ہے جس کا اوپر ہم ذکر کر چکے ہیں۔

ایک یا متعدد طُہروں میں طلاق ثلاث طلاق کی تیسری قسم۔ اب تیسری قسم طلاق کی رہ جاتی ہے یعنی طہر واحد میں طلاق ثلاث، جو ایک ہی نشست میں نہ ہوں۔

اس کے بارے میں بھی ابن تیمیہؒ قرار دیتے ہیں کہ یہ بدعی ہے، صرف ایک مانی جائے گی بلکہ یہاں تک کہتے ہیں کہ بلا توسط رجوع، دو یا تین طہروں کی طلاقیں بھی ایک ہی کے حکم میں ہوں گی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

> "طہر واحد میں تین طلاقیں دینا جمہور کے نزدیک حرام ہے، یہ امر نزاعی ہے کہ شوہر دوسرے طُہر میں دوسری طلاق اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق بغیر رجعت کیے ہوئے بھی آیا دے سکتا ہے؟

اس سوال پر دو قول ہیں، جو احمدؒ سے مروی ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ شوہر ایسا کر سکتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی یہی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ شوہر ایسا نہیں کر سکتا، مالکؒ کا مذہب یہی ہے۔ احمدؒ کا ظاہر مذہب اور ان کے اکثر اصحاب کا مسلک یہی ہے۔ یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے والے کو حکم دیا ہے کہ مطلقہ کی جب مدت عدت پوری ہو جاتے تو یا تو شوہر شرافت کے ساتھ اس سے رجعت کرے، یا پھر خوبی کے ساتھ اسے چھوڑ دے۔ ان دو قسموں کے علاوہ

---

[1] فتاویٰ ص ۳۴ ج ۳ میں اس اصول کی عمدہ تفصیل فرمائی ہے۔ (ع-ح)

کوئی تیسری قسم نہیں ہے، اور دوسری مرتبہ کی طلاق کے بعد "امساک بمعروف" کا سوال ہی نہیں باقی رہتا، اور نہ تسریح باحسان کا موقع باقی رہتا ہے، کیونکہ تسریح باحسان کا مطلب یہ ہے کہ جب عدت کی مدت گزر جائے تو پھر عورت کو روکا نہ جائے، شرافت کے ساتھ رخصت کر دیا جائے

رہی رکانہؓ کی حدیث جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی تھیں؟ تو یہ اس لیے کہ متعدد مجالس میں طلاقیں عام طور پر رجوع کے بعد ہوتی ہیں، اور رجوع کے بعد طلاق کے وقوع میں کیا شبہ ہے؟ آپ کے اس سوال کا یہ مطلب نہیں کہ تین متعدد مجالس میں ایک ایک طلاق دے دی جائی تو ضرور تین ہی ہو جائیں۔ اس لیے کہ یہ صورت مسکوت عنہ کی جانب میں مفہوم کے عموم کی ہے، جو ضروری نہیں، بلکہ یہ کبھی تفصیل طلب ہوتی ہے، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل شئ میں ضروری نہیں کہ جب پانی پانچ مشکوں کے مقدار کا نہ ہو تو ضرور پلید ہی ہو۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے فی الابل السائمۃ الزکوٰۃ حالانکہ "سائمہ" نہ ہوں جب بھی کبھی ان پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، چنانچہ تجارت کے اونٹوں پر زکوٰۃ ہوگی اور کبھی نہیں ہوتی۔ اسی طرح کی اور بھی مثالیں مل سکتی ہیں پس یہاں بھی یہ بات ہے کہ متعدد مجلسوں میں کبھی رجوع ہوتا ہے کبھی نہیں، بخلاف مجلس واحد کے کہ عام طور پر اس میں رجوع نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے رکانہؓ سے فرمایا گیا ارجعھا ان شئت "چاہو تو رجوع کر لو"۔[1]

ان تصریحات سے ثابت ہوا کہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک رجعت سے پہلے جس طہر میں بھی طلاق دی جائے وہ بھی بدعی ہے، یعنی حرام ہے، اور جب حرام ہے تو پھر وہ واقع بھی نہیں ہو سکتی، اسی اصول پر وہ طلاق بدرجۂ اولیٰ واقع نہیں ہوگی، جو اسی طہر میں دی جائے، جس میں ایک بار طلاق دے دی گئی کیونکہ یہ بھی حرام ہے۔

ابن تیمیہؒ کے ظاہر کلام سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک طہر میں دی ہوئی طلاق ثلاث ایک ہی مانی جائے گی، دوسری اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک رجعت نہ کر لی گئی ہو یا عدت گزر گئی ہو اور پھر سے عقد کر لیا گیا ہو اور تیسری اس وقت تک واقع نہیں ہوگی جب تک رجعت نہ کر لے اور پھر سے طلاق نہ دے یا عدت گزر جائے اور تجدید عقد کر لی جائے، مطلب

---

[1] الفتاویٰ ص ۴۱ ج ۳ ۔

یہ کہ طلاق واحد کے بعد بجز مذکورہ صورتوں کے اور کسی طرح طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام صاحب کے اس کلام کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔

طلاق کی جائز صورت پہلی بنیاد یہ ہے کہ طلاق جب ہی واقع ہوگی اگر قرآن کریم اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی اجازت کے مطابق دی جاتے۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ (البقرہ)۔ گویا قرآن آدمی کے سامنے دو راستے پیش کرتا ہے۔ یا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ، اس صورت میں پہلی طلاق کے بعد وہ دوسری طلاق نہیں دے سکتا اور یا تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ، اس صورت میں پہلی کے بعد دوسری طلاق کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بلکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق "تسریح" یہ ہے کہ عدت پوری ہونے دی جائے، لہٰذا پہلی کے بعد دوسری طلاق سے کوئی فائدہ نہیں، سوا مضرت اور فریب کے اور ایسا کرنا تسریح باحسان بھی نہیں ہو سکتا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکانہؓ کو اس لیے رجعت کا حکم دیا کہ انہوں نے ایک نشست میں تین طلاقیں دی تھیں، اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگر متعدد نشستوں میں سے ہر نشست میں طلاق دی جائے تو وہ واقع ہو جاتے گی، ابن تیمیہؒ اس کا جواب یوں دیتے ہیں کہ یہ مفہوم عام نہیں ہے، اور منطوق کے حکم کی نقیض پر دلالت نہیں کرتا پھر اس کی مثالیں دے کر وضاحت کی ہے۔ لہٰذا یہ مفہوم مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا، جب تک کوئی دوسری دلیل اس پر قائم نہ ہو جائے، بنابریں متعدد نشستوں میں دی ہوئی تین طلاق سے حضرت رکانہؓ کی حدیث ساکت قرار پاتی ہے۔ لیکن دوسری احادیث سے یہ ثابت ہے کہ طہر واحد میں تین طلاقیں دینا حرام ہے۔ اور آیت سے یہ بات ضروری معلوم ہوتی ہے کہ عدت کا زمانہ گزرنے سے پہلے طلاق نہ دی جائے اس لیے کہ ایسا کرنا تسریح باحسان اور امساک بمعروف کے منافی ہوگا۔

چنانچہ علامہ قرطبیؒ مالکی لکھتے ہیں:

"باجی اور کیا طبری نے علمائے اہلحدیث سے نقل کیا ہے کہ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں لوگوں میں ایک وقت میں ایک ہی طلاق دینے کا رواج ہو گیا تھا، یعنی ہر طہر میں ایک ایک طلاق نہیں دیتے تھے بلکہ جب طلاق کی ضرورت محسوس ہوتی، ایک طلاقِ سنت دیتے، پھر عدت گزرنے دیتے اور کوئی طلاق نہ دیتے تھے[1]"

---

[1] الجامع لاحکام القرآن للقرطبی ص ۱۳۰ ج ۳۔

ایک اہم بنیاد: دوسری بنیاد جس پر امام صاحبؒ نے طلاق ثلاث کے بارے میں رائے قائم کی ہے، یہ ہے کہ:

"ہر وہ چیز جس سے اللہ نے منع کیا ہے اور جسے بعض احوال میں حرام اور بعض میں حلال قرار دیا ہے، اس کا وہ پہلو جو حرام ہے، نہ صحیح ہے، نہ حلال کی طرح نافذ کیا جا سکتا ہے، نہ اس پر وہ حکم مترتب ہوگا جو حلال پر مترتب ہوتا ہے؛ صحابہ و تابعین اور ائمہ مسلمین اور جمہور کا مسلک یہی ہے[1]۔"

یعنی امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ سمجھ میں آنے والی بات نہیں کہ شارع ایک بات سے منع فرمائیں لیکن اس کو نافذ بھی کریں اور لازم گردانیں، بنا بریں ممنوع طلاق کی سب ہی صورتوں میں ان کے نفاذ کو وہ جائز نہیں سمجھتے۔

ایک وجہ اور بھی ہے، یہ مسلّم ہے کہ طلاق بجائے خود ایک اچھا کام نہیں، شریعت میں ضرورت کی بنا پر اس کو مباح تو کیا گیا، لیکن بہت سی قیود سے مقید کر دیا گیا پس جو طلاق ان قیود کے دائرہ کے اندر نہیں ہوگی، اسے باطل اور لغو ہونا چاہیے۔

ابن قیمؒ نے اس سلسلہ میں زاد المعاد میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے ان کے استاذ (ابن تیمیہؒ) کی یہ رائے اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"طلاق محرم، منہی عنہ (ممنوع) ہے۔ اور نہی مقتضی بطلان و فساد ہوتی ہے، پس اگر ہم ایسی طلاق کو "صحیح" قرار دیں تو پھر صحت و بطلان کے اعتبار سے منہی عنہ (ممنوع) اور ماذون فیہ (جس کا حکم دیا گیا ہو) میں فرق کیا رہ جاتا ہے، یعنی اجازت یافتہ بھی صحیح اور ممنوع بھی صحیح!

جس طرح منہی عنہ (ممنوع) نکاح کو صحیح اور درست، نہی کی وجہ سے نہیں مانا جائیگا اسی طرح طلاق محرم بھی درست اور صحیح نہیں مانی جا سکتی۔ یہ کیونکر ممکن ہے کہ جس نکاح سے شریعت نے منع کیا ہے اسے تو تم نہی کی وجہ سے باطل قرار دے دو اور جس طلاق کو حرام قرار دیا ہے، اسے بجا اور درست مان لو؟ حالانکہ دونوں (نکاح و طلاق) صورتوں

---

[1] رسالہ العقود المحرمہ فی ضمن مجموعہ رسائل صغری، ص ۱۰۶، و فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۲۹ ج ۳۔ (ع۔ ح)

میں نہی کا اقتضاء ایسے نکاح اور طلاق کا بطلان ہے[1]"

بہر حال طلاق حرام و ممنوع سے متعلق امام صاحبؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عام اس سے کہ تحریم وقت سے تعلق رکھتی ہو یا عدد سے، طلاق کسی صورت میں بھی واقع نہیں ہو گی، (یعنی نہ ایک طہر میں تین طلاقیں جائز ہیں نہ ایک دفعہ میں)۔ امام صاحبؒ کا یہ مسلک شیعۂ امامیہ کے مسلک سے ملتا ہوا ہے۔ ان کے نزدیک بھی طلاقِ ثلاث، بہ لفظِ ثلاث سے ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے۔ نیز وہ کہتے ہیں کہ جو طلاق حیض کی حالت میں دی جائے یا جو ایک طہر میں متعدد بار دی جائے، واقع نہیں ہو گی۔ نیز یہ کہ طلاقِ ثانی کے لیے ضروری ہے کہ رجعت یا عقد کا وقفہ بیچ میں حائل ہو ورنہ وہ واقع نہیں ہو گی اور تیسری طلاق اس وقت مانی جائے گی جبکہ بیچ میں دو رجعتوں کا وقفہ ہو[2]

امام صاحبؒ کا یہ مسلک ائمہ اربعہ اور اصحابِ مذاہبِ مشہورہ سے الگ ایک جداگانہ

---

[1] ملاحظہ ہو زاد المعاد ص ۶۳، ۶۴، ج ۴۔

[2] ملاحظہ ہو کتاب تبصرۃ المتعلمین ص ۱۷۳ (مصنف)

مصنف غالباً یہ تاثر دینا چاہتے ہیں کہ طلاقِ ثلاثہ کا مسئلہ امام ابن تیمیہؒ نے شیعہ فقہ سے لیا ہے، مگر ہم یہ ابتدائے کتاب (ص ۱۹۹) کے حاشیہ میں ثابت کیا ہے کہ یہ بات غلط ہے۔ امام صاحبؒ نے صاف صراحت کر دی ہے کہ ان کے اس مسلک کی بنیاد براہِ راست کتاب و سنت کے دلائل پر ہے۔ "ولیس فی الکتاب والسنۃ ما یوجب الالتزام بالثلاث بمن اوقعھا جملۃ بکلمۃ او کلمات بدون رجعۃ او عقد بل انما فی الکتاب والسنۃ الالتزام بذالک من طلق الطلاق الذی اباحہ اللہ ورسولہ وعلی ھذا یدل القیاس والاعتبار باصول الشرع (فتاوی ص ۴۳ ج ۳) یعنی "ہمارا فتویٰ قرآن، سنت اور قیاسِ صحیح پر مبنی ہے، اس کا خلاف قطعاً ثابت نہیں۔"

معلوم ہوتا ہے اہلِ سنت عوام پر اثر ڈالنے کے لیے شاید ایسی ہی کوئی بات ان کے زمانے میں بھی کہی گئی تھی کہ امام صاحبؒ نے ایک جگہ یہ لکھا "اعتقد طائفۃ لزوم ھذا الطلاق وان ذالک اجماع لکونھم لم یعلموا خلافا ثابتا لاسیما وصار القول بذالک معروفا عن الشیعۃ الذین لم ینفردوا عن اھل السنۃ بحق" اھ (فتاویٰ ص ۲۱ ج ۳) یعنی فقہاء کی محدودیتِ مطالعہ، تقلیدی بندش اور اپنے دور میں عام طور پر شیعوں کے ہاں اس رواج کو دیکھ لینا یہ اسباب تھے کہ لزومِ طلاقِ ثلاثہ کو "اجماعی مسئلہ" باور کر لیا گیا۔" حیرت ہے کہ جناب مصنف، امام ابن تیمیہؒ کی تصانیف پر نظر رکھنے پر بھی اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ (ع۔ ح)

حیثیت رکھتا ہے۔[1]

فقہاء اسلام سے ابن تیمیہؒ کا اختلاف کوئی شبہ نہیں ائمہ اربعہ کا مسلک اپنی جگہ پر مدلل اور مبرہن ہے، وہ اکثر احادیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں جو ابن تیمیہؒ نے اس سلسلہ میں پیش کی ہیں[2] وہ ان حدیثوں کی تفسیر میں بھی امام صاحبؒ کی تفسیر سے

---

[1] ائمہ اربعہ کے اقوال مشہورہ اور فقہائے مذاہب اربعہ کے متداول فتاویٰ کی حد تک تو اس بات کو درست مانا جا سکتا ہے لیکن امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ امام مالکؒ سے ایک روایت یہ بھی منقول ہے جس کے مطابق اندلس کے محقق علماء مالکیہ کی ایک جماعت صورت زیر بحث میں طلاق واحد کی قائل تھی۔ نیز بعض فقہائے حنفیہ بھی یہی مسلک رکھتے تھے (فتاویٰ ص ۱۰ ج ۳)۔ چنانچہ علامہ قرطبیؒ مالکی نے بھی اپنی تفسیر میں ان محقق علمائے مالکیہ سے تفصیلاً یہ فتویٰ نقل کیا ہے۔ مثلاً علامہ احمد بن محمد طلیطلی، امام محمد بن وضاحؒ شیخ ابن زنباعؒ محمد بن تقی بن مخلد، محمد بن عبدالسلام الحسنی، اصبغ بن حباب وغیرہم (الجامع لاحکام القرآن ص ۱۳۲ ج ۳)۔ امام احمدؒ کے متعلق امام صاحبؒ فرماتے ہیں، کہ ان کی آخری تحقیق یہی قرار پاتی ہے کہ مجلس واحد میں تین طلاقیں ایک ہی طلاق سمجھی جائے گی، وقد ثبت عندہ حدیثان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان من جمع ثلاثا لم یلزمہ الا واحدۃ ولیس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یخالف ذلک بل القرآن یوافق ذالک نہذہ النصوص والاصول الثابتۃ عنہ تقتضی من مذہبہ انہ لایلزمہ الا واحدۃ الخ (فتاویٰ ص ۱۹ ج ۳)۔ ان تصریحات کی موجودگی میں یہ اطلاق درست نہیں کہ امام صاحبؒ نے اس مسئلہ میں مذاہب اربعہ سے جداگانہ حیثیت اختیار کی ہے۔ (ع - ح)

[2] صاحب نظر و تحقیق علماء نے اس تضعیف کو قبول نہیں کیا اور ان احادیث کو صحیح تسلیم کیا ہے، صحیح مسلم کی ایک روایت میں علت پیدا کرنے کی کوشش کی گئی تو قاضی ابوالولید سلیمان بن خلف باجی مالکی (متوفی ۴۹۴ھ) نے اس کو مسترد کر کے حدیث کو صحیح قرار دیا (المنتقی ص ۴ ج ۴) جس کی قرطبی مالکی نے تصویب کی (تفسیر قرطبی ص ۱۲۹ ج ۳)۔ قصۂ رکانہؓ والی حدیث کی صحت پر امام احمد، حافظ ابویعلیٰ (احمد بن علی الموصلی، المتوفی ۳۰۷ھ)۔ ضیاء مقدسی (محمد بن عبدالواحد حنبلی المتوفی ۶۴۳ھ)۔ حافظ ابن حجر وغیرہ ائمہ و حفاظ حدیث متفق ہیں (فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۴۰ ج ۳ اعلام الموقعین ص ۲۵ ج ۳ - فتح الباری ص ۱۶۲ ج ۵ باب من اجاز الطلاق الثلث) ہمارے زمانہ کے مصری محقق علامہ احمد محمد شاکرؒ مسند احمدؒ کی تعلیق (ص ۱۲۳ ج ۴) میں لکھتے ہیں:-

"اسنادہ صحیح"۔ (ع - ح)

مختلف الرائے ہیں[1] اسی طرح الطلاق مرتان کی تفسیر بھی وہ، وہ نہیں کرتے جو امام صاحبؒ کرتے ہیں[2] ان کا دعویٰ ہے کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے اس فیصلہ پر کہ تین طلاقیں دبیک نشست یا بیک لفظ) تین ہی طلاقیں مانی جائیں گی[3] اجماع امت ہو چکا ہے۔ اور یہ اجماع شرعی سند بھی رکھتا ہے، گو وہ ہمارے علم میں نہ ہو، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ صحابہؓ کے نزدیک وہ معروف تھا ورنہ

---

[1] حدیث صحیح مسلم کی سب تاویلوں کے معقول جواب، حافظ ابن القیمؒ نے اغاثۃ اللھفان اور زاد المعاد میں دے دیئے ہیں۔ حضرت رکانہؓ کی روایت کے متعلق حافظ ابن حجرؒ کی یہ تصریح کافی ہے کہ "یہ حدیث اس مسئلہ میں نص صریح ہے جس میں کوئی تاویل نہیں چل سکتی" وھذا الحدیث نص فی المسئلۃ لا یقبل التاویل الخ (فتح الباری ص ۳۶۲ ج ۵)

[2] امام صاحبؒ سے قبل علامہ رازیؒ اپنی تفسیر میں آیت کریمہ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ الآیہ کی اسی قسم کی تفسیر کر چکے تھے۔ امام صاحبؒ کے معاصر، علامہ محمد بن یوسف بن حیان المتوفی ۷۴۵ھ تفسیر البحر المحیط (ص) میں لکھتے ہیں دما زال یختلج فی خاطری انہ لو قال انت طالق مرتین او ثلاثا انہ لا یقع الا واحدۃ . . . . فاذا قال انت طالق ثلاثا فھذا واحد ومدلولہ واحد الخ لہٰذا امام صاحبؒ اس تفسیر میں بھی منفرد نہیں۔ (ع۔ ح)

[3] ظاہر ہے کہ صحابی کا مجتہدانہ قول اور مرفوع حدیث جب باہم متعارض نظر آئیں تو ایک مسلمان کا شیوہ یہ ہونا چاہیے کہ توجیہ و تعلیل اور تاویل، قولِ صحابی کی کی جاتے نہ کہ قولِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی۔ امام ابن تیمیہؒ نے یہی کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ فتویٰ ان کے بعض دوسرے فتاویٰ کی طرح اجتہادی تھا جو اکثر کسی عمومی نص اور شریعت کے دوسرے نظائر پر مبنی ہوا کرتے تھے۔ نیز یہ کہ انہوں نے حدیث کے معارض فتویٰ نہیں دیا بلکہ مسئلہ زیر بحث میں حدیث مرفوع کو بعض صحیح و ممکن محامل پر محمول کر کے عزوست کے لیےان لوگوں پر بطور عقوبت و سزا تین طلاق لازم کردیں جنہوں نے اسلام کی فسحت و وسعت کو پس پشت ڈال کر طلاق جیسے نازک معاملہ میں بے احتیاطی برتی۔ اور بلاشبہ اس اجتہاد کی بنیاد نصوص شرعیہ میں موجود ہے فتاویٰ ابن تیمیہؒ جلد ثالث کے صفحات ۲۰-۲۱-۲۲-۴۳ وغیرہ میں حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد پر بڑی عمدہ گفتگو موجود ہے تعزیر کا عمل ایسا معقول ہے کہ علمائے حنفیہ مثلاً صاحب بحر الرائق اور طحطاوی وغیرہ نے بھی اس کو درست تسلیم کیا ہے۔ اس کی تائید حضرت عمرؓ کے اس ارشاد سے ہوتی ہے جس میں انہوں نے بالآخر اس فتویٰ پر اظہار ندامت فرمایا ہے، جیسا کہ حافظ ابن القیمؒ نے اغاثۃ اللھفان (ص ۳۴۶ جلد اول) میں ذکر کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے اس مختار مذہب پر غور کرتے وقت ان کا یہ اعلان سامنے رہنا چاہیے لا اعرف احدا طلق علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرأتہ ثلاثا (بانہ ص ۲۴۰ میم)

حضرت عمرؓ کے فیصلہ سے اتفاق کس طرح کر سکتے تھے؟ بھلا صحابہؓ اور صحابہؓ میں بھی حضرت علیؓ، ابن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ جیسے جلیل القدر صحابی بغیر کسی دلیل اور ثبوت کے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کر سکتے تھے؟ لہٰذا اس امر پر جو اجماع امت ہوا ہے وہ حجتِ قاطعہ ہے اور اس کا لزوم ثابت ہے اور اگرچہ اس کے مستند ہونے کی اصل ظنی ہے لیکن اگر کسی استنباط پر اجماع منعقد ہو جاتے تو ظن کا مرتبہ قطعیت کا مرتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور امت محمدی گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی۔

لیکن امام ابن تیمیہؒ اس بارے میں اس کے قائل ہی نہیں ہیں کہ اجماع ہوا تھا[1]۔ اس بحث کو تفصیل کے ساتھ اگر کوئی دیکھنا چاہے تو اسے زاد المعادؒ[2] کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

(حاشیہ صفحہ ۶۳۶) بکلمۃ واحد فالزمہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بالثلاث ولا روی فی ذالک حدیث صحیح ولا حسن (فتاوی ص ۴۰ ج ۳)، یعنی مستند طریقے سے عہد نبوی میں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی کہ یک دفعہ تین طلاق کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاق لازم کر دی ہوں۔ (ع-ح)

[1] اور اس پر خوب بحث فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو فتاوی ص ۱۷ و ۲۱-۲۲ و ۲۷-۲۸ جلد ثالث) (ع-ح)

[2] ص ۵۱-۶۲ ج ۴ طبع مصر اس سے زیادہ تفصیل بحث اغاثۃ اللھفان (ص ۲۸۲-۲۲۸ ج اول) میں ہے۔ حافظ ابن القیمؒ نے قائلین لزوم ثلاثہ کے جتنے دلائل و متمسکات ہیں۔ فتوائے فاروق اعظمؓ۔ ادعاء اجماع وغیرہ سب کے مدلل جواب دیئے ہیں جس سے مسئلہ بالکل صاف ہو گیا ہے۔ اردو میں اس مسئلہ کی تحقیق میں مولانا محمد عبداللہ شائق مرحوم کی الآثار المتبوعہ بے نظیر کتاب ہے جو مئو کے ایک حنفی مولانا صاحب کی تالیف الاعلام المرفوعہ کے جواب میں لکھی گئی تھی۔ (ع، ح)

(۵۲)

طلاقِ حلفی

یہ ہے مسائلِ طلاق کا تیسرا مسئلہ جو امام صاحبؒ کی مجتہدانہ کاوشوں کا رہینِ منت ہے جس کے لیے انہوں نے مذاہبِ اربعہ کی فقہ کو خوب کھنگالا ۔۔۔۔ اور اقوالِ مشہورہ کے علاوہ فقہاء کے مذاہب کے ایسے اقوال بھی ذکر کیے ہیں جو ان کے مسلک کے مؤید ہیں۔

ہم نے مسئلۂ ہذا اور اوپر کے مسئلہ کو موضوعِ دراست اس لیے بنایا ہے کہ مصری قانون میں ان مسائل میں کلیتہً نہیں تو کافی حد تک امام ابن تیمیہؒ سے موافقت کی گئی ہے۔[1]

ابن تیمیہؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی عاقل بالغ شخص لفظ طلاق قصد و ارادہ سے کہتا ہے تو اس کو تین اقسام پر منقسم کیا جا سکتا ہے:

طلاق کے فوری وقوع کی صورت پہلی قسم یہ کہ طلاق کی عبارت صاف اور واضح ہو، کسی شرط پر معلق نہ ہو نہ زمانۂ مستقبل سے اس کا تعلق ہو، مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "تجھے طلاق ہے" یا کہتا ہے "تو مطلقہ ہے" یا کہتا ہے "تو طلاق ہے" یا اور اسی طرح کے الفاظ استعمال کرتا ہے تو کوئی شبہ نہیں۔ ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس قسم کے لفظ ایسے شخص سے صادر ہوئے جو طلاق دینے کی اہلیت رکھتا ہے اور اس کی نسبت اپنے محل کی طرف بالکل ٹھیک ہے اور ان الفاظ میں کوئی بات ایسی نہیں ہے جو غیر معنیٰ

---

[1] کتاب کے ابتدائی مباحث میں اس مسئلہ کا اجمالی ذکر ہو چکا ہے ص ۱۴۰-۱۴۲ (ع-ج)

پر دلالت کرتی ہو، بلکہ ظاہر نطق سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کلام لغویت سے بالکل پاک ہے، لہٰذا واجب ہے کہ طلاق واقع ہو جائے۔ اور ایسی صورت میں طلاق کا نہ واقع ہونا معقول و منقول کے منافی ہے۔

طلاق مشروط دوسری صورت یہ ہے کہ طلاق کے لیے صاف اور واضح لفظ نہ استعمال کیا جائے بلکہ ایسا جملہ استعمال کیا جائے جس سے ثابت ہو کہ یہ طلاق حلفی ہے، یعنی یہ طلاق کسی کام کے کرنے پر یا کسی کام سے روکنے پر، یا کسی دوسرے شخص کے کسی کام پر، یا کسی چیز کے منع کرنے پر یا کسی چیز کی تصدیق پر معلق ہے۔ یہ تمام صورتیں ایسی ہیں کہ گویا وہ شخص کسی تعلیق پر طلاق دینے کی قسم کھا رہا ہے، یعنی اگر کوئی شخص یوں کہتا ہے کہ "مجھ پر طلاق ہو اگر میں فلاں کام کروں" یا کہتا ہے "مجھ پر طلاق ہے اگر میں اس کام سے روکوں" یا کہتا ہے "اگر تو یہ کرے تو میری بیوی پر طلاق ہے" یا کہتا ہے "مجھ پر طلاق ہے اگر میں یہ چیز خریدوں" غرض یہ اور اس طرح کی تمام باتیں ایک طرح کی قسم ہیں، اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ آیا ایسی طلاق واقع ہو جائے گی؟

ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ پر علمائے مذاہب اربعہ کے دو قول ہیں:-

ایک تو یہ کہ واقع نہیں ہوتی، مذہب ابی حنیفہؒ کا فتویٰ اسی پر ہے، اصحاب شافعیؒ کا ایک گروہ مثلاً قفال[1] اور ابوسعید المتولی[2] بھی یہی کہتے ہیں، پھر فرماتے ہیں:

"تمام بلاد شرق، جزیرہ، عراق، خراسان، حجاز، مصر، شام اور بلاد مغرب میں اسی قول پر فتویٰ دیا جاتا اور فیصلہ کیا جاتا ہے، امام داؤد[3] اور ان کے اصحاب مثلاً ابن حزمؒ اور مغرب کے اکثر علماء مالکیہ وغیرہ کا بھی یہی فتویٰ ہے، امام احمدؒ سے بھی یہی منصوص ہے[4]"

دوسرا قول مذاہب اربعہ کا مشہور مسلک ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے حلف طلاق کو توڑ دے،

---

[1] امام ابوبکر عبداللہ بن احمد بن عبداللہ القفال المروزی الشافعی، متوفی ۴۱۷ھ (ابن خلکان ص ۲۵۲ ج ۱) (ع، ح)

[2] ابوسعید عبدالرحمٰن بن مامون شافعی نیشاپوری متوفی ۴۷۸ھ (ابن خلکان ص ۲۷۷ ج ۱) (ع-ح)

[3] امام ابوسلیمان داؤد بن علی الاصبہانی الظاہری۔ المتوفی ۲۷۰ھ - (ابن خلکان ص ۱۷۵-۱۷۶ ج ۱) (ع، ح)

[4] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۷۶ ج ۳- (ع، ح)

یعنی وہ کام نہ کرے جس کی اس نے قسم کھائی تھی، تو طلاق واقع ہو جائے گی، اسی طرح اگر طلاق کے ساتھ حلف اٹھانے کے وقت وہ جھوٹا ثابت ہو تو بھی طلاق واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس نے طلاق کسی بات پر معلق رکھی تھی، اور اس تعلیق کا جب تحقق ہو جائے تو طلاق واقع ہو گئی۔

تیسرا قول یہ ہے کہ طلاق حلفی واقع نہیں ہوگی، بلکہ کفارۂ یمین واجب ہو گا یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا تین دن کا روزہ۔

طلاق معلق تیسری صورت یہ ہے کہ زبان پر ایسے الفاظ جاری ہوں جن کا مقصد الفاظ طلاق کا اعلان ہو اور وہ کسی شرط پر معلق ہوں، پس اگر وقوعِ شرط کی صورت میں مقصد ایقاعِ طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ جمہور کا مسلک ہے، اور یہی ابن تیمیہؒ کہتے ہیں۔ لیکن اگر وقوعِ شرط کی صورت میں ایقاعِ طلاق نہیں بلکہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے پر آمادہ کرنا مقصود ہو تو اس صورت میں کہ اسے صرف یمین (قسم) مانا جائے، پھر اس میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ اس صورت میں سرے سے کسی طرح کی طلاق واقع نہیں ہو گی۔

دوسرے یہ کہ اگر حلف کی خلاف ورزی پائی جائے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

وہ لوگ جو اس کے قائل ہیں کہ طلاق واقع نہیں ہو گی، ان میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ ایسے شخص پر کفارۂ یمین (حلف شکنی کا کفارہ) واجب ہو گا، بعض کہتے ہیں، کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ نہ کسی طرح کا کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔

ابن تیمیہؒ کا "اختیار" صرف کفارۂ یمین بہرحال ابن تیمیہؒ کا "اختیار" اس معاملہ میں یہ ہے کہ طلاق اگر بہ صورت قسم (حلف) ہو، یا حکم میں قسم کے ہو تو واقع نہیں ہو گی، صرف کفارۂ یمین (حلف شکنی کا کفارہ) واجب ہو گا۔ اس اصول کے ماتحت اگر کوئی شخص یوں کہتا ہے۔

"اگر میں فلاں کام کروں تو طلاق مجھ پر لازم ہو گئی"

تو ابن تیمیہؒ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہو گی، کفارہ واجب ہو گا، اسی طرح اگر کوئی شخص طلاق کو کسی چیز پر معلق کرتا ہے جس سے اس کا مقصد کسی کام کے کرنے پر یا کسی کام سے امتناع یا دوسرے کو کسی کام سے منع کرنے پر آمادہ کرنا ہو۔ درحقیقت مقصد طلاق دینا نہ ہو تو بھی طلاق واقع نہیں ہو گی، البتہ کفارۂ یمین واجب ہو گا، پس امام ابن تیمیہؒ کا مختار یہ ہوا کہ طلاق معلق جس سے درحقیقت ایقاعِ طلاق مقصود نہ ہو، واقع نہیں ہوتی، اسی طرح حلفی طلاق بھی واقع نہیں ہوتی، صرف

کفارۂ یمین واجب ہوگا۔ اس سلسلہ میں انہوں نے بہت سی دلیلیں دی ہیں[1]۔ منجملہ ان کے چند یہ ہیں:

(۱) اللہ سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ اَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوْٓا اَيْمَانَكُمْ ۔ (المائدہ ع ۱۲)

"اللہ تم کو تمہاری لغو قسموں پر نہیں پکڑتا (رہاں) ان قسموں پر گرفت کرے گا جو تم نے دل کے ارادے سے کھائی ہیں، سو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے جو اوسط درجے کا تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔ یا ان کو کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کرنا، پس جس کو یہ میسر نہ ہو سکے وہ تین دن کے روزے رکھے، یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب تم قسم کھا بیٹھو اور اپنی قسموں کی حفاظت کرو۔"

اس آیت میں یہ صراحت موجود ہے کہ یہ کفارہ ہر طرح کی حلف شکنی کا ہے۔ ایسی حلف شکنی کفارہ کے بعد نہ گناہ ہے نہ منہی عنہ (ممنوع) ہے۔

(۲) ــــــ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ (التحریم)

ظاہر ہے ایمانِ طلاق (طلاق حلفی) اس عموم میں داخل ہیں اور اس کی خلاف ورزی کا کفارہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ نے بتا دیا ہے۔

(۳) سورۂ طلاق میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللّٰهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْۢ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ

"اے نبی (لوگوں سے کہدو) کہ جب تمہیں عورتوں کو طلاق دینا ہو تو ان کی عدت کے موقع پر طلاق دو اور عدت گنتے رہو اور اللہ اپنے رب سے ڈرتے رہو، نہ تم ہی ان کو ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود ہی نکلیں مگر جب کہ کوئی کھلم کھلا بیحیائی کا کام کریں اور یہ اللہ کی حدود باندھی ہوئی ہیں اور جو کوئی اللہ کی

---

[1] حافظ ابن القیم لکھتے ہیں "امام صاحبؒ نے اس مسئلہ کی تحقیق میں چالیس دلائل کی تقریباً چار ہزار صفحات میں تفصیل فرمائی ہے۔" (اعلام الموقعین ص ۹۹ ج ۴) (ع ۔ ح)

نَفْسَہٗ لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا۔" (الطلاق ع ۱)

حدوں سے بڑھا تو اس نے اپنے پر خود ہی ظلم کیا، تمہیں کیا معلوم کہ شاید اللہ اس کے بعد کوئی اور نئی بات پیدا کر دے۔"

اس آیت کے تحت امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"مسلمانوں کو یہ جاننا ضروری ہے کہ اللہ نے اپنے رسولؐ پر جو کچھ نازل کیا ہے اس کے حدود کیا ہیں؟ اور یہ بھی جان لیں کہ طلاق میں کیا چیز داخل ہے؟ اور قسم میں کیا چیز داخل ہے؟ پھر وہی کریں جو خدا اور رسول کا حکم ہے۔ اور اللہ کے قائم کیے ہوئے حدود سے تجاوز نہ کریں اور اگر وہ ایسا کرتے ہیں کہ قسم پر طلاق کا حکم لگائیں اور طلاق پر قسم کا حکم لگائیں تو یہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہؐ کے خلاف ہے، چاہیے یہ کہ دونوں کے احکام کو الگ الگ رکھا جائے اگرچہ اکثر علماء پر دونوں کے احکام مشتبہ ہو گئے، انہوں نے ان کو آپس میں گڈمڈ کر دیا ہے۔ تاہم علماء کی ایک جماعت نے دونوں کے حدود کو پہچان لیا اور ان کے احکام میں امتیاز روا رکھا ہے اس آخر الذکر جماعت میں ممتاز صحابہؓ و تابعینؒ ہیں اور یہی تفریق و تمیز قیاس صحیح و جلی کا مقتضیٰ ہے، اس میں مسلمانوں کی دینی و دنیوی فلاح و بہبود ہے، احکام یمین و طلاق کو باہم ملا دینے اور عدم امتیاز کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اصار (بوجھ) و اغلال (طوق و سلاسل) کے شکار ہو گئے اور ان کو اپنی پیدا کردہ پیچیدگیوں اور مشکلات سے نجات حاصل کرنے کے لیے طرح طرح کے مکر اور حیلوں کی آڑ لینے پر مجبور کر دیا گیا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی بدولت ان سے بے نیاز کر دیا تھا جس کے بارے میں ارشاد فرمایا اَلَّذِیْ یَاْمُرُھُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْھٰھُمْ عَنِ الْمُنْکَرِ وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبٰتِ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ وَیَضَعُ عَنْھُمْ اِصْرَھُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ کَانَتْ عَلَیْھِمْ (الاعراف) یعنی ان کو نیکی کا حکم دیتا ہے، برائی سے روکتا ہے، پاکیزہ چیزیں ان پر حلال کرتا ہے، گندی چیزیں ان کے لیے حرام کر دیتا ہے اور ان سے وہ سب بوجھ اور طوق اتار دیتا ہے جو ان کے گلے میں پڑے ہوئے تھے۔"[1]

(۴) اگر کوئی شخص تعلیق سے یمین (حلف، قسم) کا ارادہ کرتا ہے یا طلاق بصورت یمین دیتا ہے تو وہ یمین ہے اور اس کی خلاف ورزی کا کفارہ واجب ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] الفتاویٰ ص ۵ ج ۳۔

نے فرمایا ہے:

من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرًا منھا فلیأت الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ۔ (صحیح مسلم)

اگر کوئی شخص کسی بات کی قسم کھاتا ہے لیکن بھلائی قسم کے خلاف کرنے میں نظر آتی ہے تو اسے چاہیے کہ وہ کام کرے جس میں بھلائی ہو اور قسم توڑ دے:

یہ لفظ مسلمانوں کی ہر طرح کی قسموں پر شامل ہے (یعنی عام قسمیں ہوں یا متعلقہ طلاق و نذر وغیرہ)

مقتضائے قیاس غرض امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک طلاق معلق جس سے مقصود صرف حلف ہو یا حلف صریح، ہر دو صورتوں میں طلاق واقع نہیں ہو گی، البتہ کفارۂ یمین واجب ہوگا، اس لیے کہ در حقیقت یہ طلاق نہیں ہے، حلف ہی ہے، امام صاحبؒ کے ارشادات اس سلسلہ میں (کتاب و سنّت کے علاوہ) قیاس اور مصلحت پر مبنی ہیں، قیاس تو یہ ہے کہ یہ صیغے (جملے) چونکہ قسم اور حلف سے (معنوی اعتبار سے) زیادہ قریب ہیں، لہٰذا ان پر قسم ہی کا حکم لگایا جائے گا، طلاق کا نہیں، اس لیے کہ اس حلف کا مقصود حلف ہی ہوتا ہے طلاق نہیں ہوتا، نیز یہ کہ اس میں یمین (قسم) کا مفہوم طلاق کے مفہوم سے زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ اس حلف کا مقصد کسی کام کا کرنا یا نہ کرنا یا اس سے منع کرنا یا کسی بات پر آمادہ کرنا کسی بات کی تصدیق یا تکذیب کرنا ہے اور یہ سارے مقاصد حلف کے ہیں نہ کہ طلاق کے اور ہر شخص کا محاسبہ اس کے ارادہ اور مقصد پر کیا جاتا ہے اور اس کے اقوال پر وہی حکم لگایا جاتا ہے جو معنی سے متفق ہو۔

تقاضائے مصلحت اور مصلحت یہ ہے کہ اگر طلاق حلفی کے واقع ہونے کا فتویٰ دے دیا جائے تو لوگ ایسی مصیبتوں اور آفتوں میں گھر جائیں گے اور ایسا بوجھ آن پڑے گا جو ان کے مقصد کے بالکل خلاف ہے، کیونکہ زوجیت کا تعلق منقطع ہو جائے گا، حالانکہ ارادہ یہ نہیں تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ اللہ کے دین میں حیلہ سازی کرنے لگیں گے۔ (مثلاً حلالہ وغیرہ) اور ظاہر ہے کہ خدا کے احکام پر حیلہ سازی جائز نہیں، لہٰذا کیوں نہ حکم صریح پر عمل کیا جائے

کن قسموں پر کفارہ نہیں واجب آتا؟ اگر کہا جائے کہ جس حلف شکنی پر کفارہ واجب ہے، ضروری ہے کہ وہ قسم اللہ کے نام پر کھائی گئی ہو، کیونکہ "یمین" کے معروف و مشہور معنی یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر حلف لیا جائے، لیکن اگر ہم ہر حلف شکنی پر کفارہ

لہ ص ۶۲۴ کے حاشیہ پر ایک نظر ڈال لی جائے۔ (ع، ح)

یمین واجب کر دیں تو جو قسمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیکر کھائی جاتی ہیں۔ اور ان پر عمل نہیں کیا جاتا تو ان پر بھی کفارۂ یمین واجب ہو گا لیکن قسم کی یہ تعمیم کسی عالم نے بھی روا نہیں رکھی ہے۔

اس اعتراض کا امام صاحبؒ جواب یہ دیتے ہیں کہ جس طرح کی قسمیں کھانا گناہ ہے، یا جو قسمیں حکم نہی میں آتی ہیں، ان کا شمار ان قسموں میں نہیں ہے، جن کے توڑنے پر کفارہ واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی آدمی کی قسم کھاتا ہے یا کسی بت کی قسم کھاتا ہے تو ایسی قسموں کے توڑنے پر کفارہ واجب نہیں ہے، جن قسموں پر کفارہ واجب ہے وہ دوسری ہیں۔

حلف کی تین صورتیں

اس بنیاد پر امام ابن تیمیہؒ حلف کی تین قسمیں کرتے ہیں:۔

(۱) وہ قسم جو اللہ کے نام پر کھائی جاتے اس قسم کے توڑنے پر کفارہ واجب ہے۔ گو اس میں بعض ذیلی اختلافات ہیں۔

(۲) وہ قسم جو غیر اللہ کے لیے یا خدا کے علاوہ کسی اور کا نام لے کر کھائی جائے یعنی قسم کھانے والا اپنے باپ کی، یا خانہ کعبہ کی یا مخلوقات میں سے کسی کی قسم کھائے، ایسی یمین قابل احترام نہیں اور سرے سے منعقد ہی نہیں ہو گی، نہ اس کے توڑنے پر کفارہ واجب ہو گا، یہ متفق علیہ مسئلہ ہے، البتہ ایسی قسم کھانا منہی عنہ (ممنوع) ہے۔

(۳) اللہ کے لیے عقد یمین جیسا کہ نذر ماننا اور زیر بحث حلفی طلاق بھی اس بارے میں نذر کی طرح ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

"اللہ کے لیے عقد یمین کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس کا مقصد کسی بات پر برانگیختہ کرنا یا منع کرنا نہ ہو بلکہ تقرب الٰہی چاہتا ہو، تو یہ نذر ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کفارۃ النذر کفارۃ یمین یعنی نذر کا کفارہ بھی وہی ہے جو قسم کا ہے نیز رسول اللہؐ سے ثابت ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔ من نذر ان یطیع اللہ فلیطعہ ومن نذر ان یعص اللہ فلا یعصہ (صحیح مسلم) یعنی اگر کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ وہ خدا کی اطاعت کرے گا تو اسے اطاعت کرنی چاہیے اور اگر کوئی شخص خدا کی نافرمانی کی نذر مانتا ہے تو نافرمانی نہ کرنی چاہیے، اس سے ثابت ہوا کہ اگر نذر کا مقصد طاعت الٰہی ہو تو اس کی وفا (پابندی) لازمی ہے اور اگر نذر کا مقصد طاعت الٰہی نہ ہو تو وفا (پابندی) نہ کرنی چاہیے، کیونکہ جو چیز حرام ہو اس کی پابندی کرنا جائز نہیں، لیکن اگر نذر پر عمل نہ کرے، تو اکثر سلف اور امام احمدؒ کے نزدیک کفارۂ یمین واجب ہے"

دوسری صورت یہ ہے کہ مقصود حلف، کسی بات پر ابھارنا یا روکنا یا کسی امر کی تصدیق یا تکذیب ہو، اس حلف میں نذر، طلاق، عتاق اور حرام سب چیزیں آجاتی ہیں۔ مثلاً کوئی کہتا ہے:

"اگر میں ایسا کروں تو مجھ پر حج لازم آیا۔ یا سال بھر کے روزے واجب ہوئے یا میرا مال صدقہ ہوجائے گا یا میرے غلام آزاد ہوجائیں گے۔ یا میری بیویوں کو طلاق ہوجائے گی۔ قسم کی یہ صنف، مسائل حلف میں داخل ہے اور اس میں طلاق، عتاق اور نذر کے مسائل شامل ہوں گے[1]"

امام صاحبؒ کا مسلک حلف سے متعلق اس آخری صنف کے بارے میں امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ علماء کے تین قول ہیں۔

(۱) جس بات کا التزام کیا ہے وہ لازم ہوگی، مثلاً قسم اگر طلاق یا عتاق۔ یا صوم پر معلق کی ہے تو بجا آوری لازم ہے۔

(۲) ایسی قسم سے کچھ بھی لازم نہیں آتا، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ من کان حالفا فلیحلف باللہ او لیسکت (صحیح مسلم) یعنی" جو شخص قسم کھانا چاہتا ہے اسے چاہیے کہ خدا کی قسم کھائے، ورنہ چپ رہے" ایک اور روایت میں ہے لا تحلفوا الا باللہ (اللہ کے سوا کسی اور کی قسم نہ کھاؤ)

(۳) ایسی قسم کے توڑنے پر وہی کفارہ واجب آئے گا جو حلف شکنی کا ہے[2]۔ اور جیسا کہ ہم ذکر کرچکے ہیں، امام صاحبؒ نے یہی مسلک اختیار کیا ہے[3]

مسلک ابن تیمیہؒ پر نظر خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ طلاق حلفی کو واقع نہیں تسلیم کرتے تاہم اس میں کفارہ کے قائل ہیں۔ اپنے مسلک کے پہلے حصّہ کی وہ علمائے سابقین کے اقوال متعلقہ نذر پر بنا کرتے ہیں اور دوسرے جز یعنی وجوب کفارہ کی حلف بالعتاق اور دوسرے

---

[1] رسالۃ الاجتماع والافتراق فی الحلف بالطلاق ص ۱۱ (ع۔ح)

[2] " " ص ۱۲ (ع۔ح)

[3] زیر بحث موضوع کی پوری تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتاویٰ امام ابن تیمیہؒ ص ۲-۷، وص ۸-۱۳ و ص ۲۷-۳۱ - نمبر ۳۴۹-۳۸۴ جلد ثالث والقواعد النورانیۃ ص ۲۲۱-۲۲۲ - (ع،ح)

تقربی اعمال کے ساتھ حلف پر۔

اصل معاملہ یہ ہے کہ طلاق معلق کا عدم وقوع شیعوں کا مذہب ہے[1][2]، مگر کفارہ کے وہ قائل نہیں بلکہ طلاق حلفی میں کوئی فقیہ کفارہ کا قائل نہیں[3] ابن تیمیہؒ کی تحریروں سے بھی جو معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ طلاق حلفی کو غلاموں کے آزاد کرنے یا روزہ، حج اور زکوۃ کی قسموں کے زمرے میں اس کو داخل کرتے ہیں۔ مثلاً کوئی شخص کہے کہ اگر فلاں کام نہ کروں تو میرے ذمے غلام کا آزاد کرنا یا اتنے روزے رکھنا یا حج کرنا ہوگا (جس سے مطلب اس کا قسم ہوتا ہے، ان تقربی اعمال کا ادا کرنا نہیں)۔ اس طرح کی قسموں کو اگر پورا نہ کیا جائے تو بلاشبہ بعض اس میں وجوب کفارہ کے قائل ہیں، کیونکہ یہ ایک طرح سے طاعت و تقرب الٰہی کی نذر ماننا ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ طلاق کو نذر پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ تقربی امور کی نذر کی وفا طاعت ہے، عدم وفا کی صورت میں کفارہ اس لیے ہے کہ وہ بھی اپنی ذات کے اعتبار سے ایک نیکی ہے اس صورت میں نیکی کے قائم مقام دوسری نیکی ہوگئی۔ مگر جہاں تک طلاق کا تعلق ہے وہ مبغوض قسم کا حلال ہے، حلفی طلاق کے عدم وفا کی صورت میں وجوب کفارہ اگر تسلیم کیا جائے، تو گویا مبغوض چیز کے قائم مقام ایک طاعت ہوگئی۔[4]

---

[1] تبصرۃ المتعلمین (شیعی فقہ کی کتاب) ص ۱۷۳۔

[2] شیعہ جس اطلاق وعموم کے قائل ہیں۔ امام صاحبؒ نے اس کی پر زور تردید کی ہے، صورت مسئلہ کی بعض صورتوں میں ہی شیعہ متفق ہیں، لیکن زیر بحث صورت کے قائل ظاہری علماء کے علاوہ مذاہب اربعہ کی ایک جماعت بھی ہے اور اصول ائمہ اربعہ پر مبنی۔ والقول بان الحالف بالطلاق لا یلزمہ الطلاق مذہب خلق کثیر من السلف والخلف (فتاویٰ ص ۴ ج ۳) اس کی بعض جگہ تفصیل بھی دی ہے۔ خود مصنف قدس سرہ جس کا ذکر فرما چکے ہیں محلی ابن حزم (ص ۲۱۳ ج ۱۰) میں حضرت علیؓ، حضرت طاؤس (تابعی) کا یہی مذہب نقل کرکے لکھا ہے ولا یعرف لعلیؓ فی ذالک مخالف من الصحابۃ اھ اغاثہ (ص ۸۹ ج ۲) میں یہی مذہب عکرمہ کا بتایا ہے۔ (ع۔ح)

[3] قریب ہی معلوم ہوگا کہ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے مسلک کفارہ کی تائید میں سلف و خلف کے بعض اقوال نقل کیے ہیں ان کو دیکھتے ہوئے معلوم نہیں مصنف نے کیسے فرما دیا کہ "کوئی فقیہ کفارہ کا قائل نہیں"۔ (ع۔ح)

[4] (الف) نذر دو قسم ہے۔ نذر تبرر و تقرب ـ جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے۔ اور نذر لجاج و غضب مثلاً

(باقی صفحہ ۶۴۷ پر)

علاوہ ازیں طلاق کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص حلال چیز کو اپنے اوپر حرام کر کے اللہ تعالیٰ کی نعمت نکاح سے محروم ہو جائے، پھر اس کو عتاق، حج اور صوم پر کیسے قیاس کیا جا سکتا ہے؟ لہٰذا طلاق حلفی کے عدم وقوع میں امام صاحبؒ کا فتویٰ درست ہے، البتہ وجوب کفارہ پر کوئی دلیل نہیں۔[۱]

سبکی کی تنقید زیر بحث مسئلہ میں سبکیؒ[۲] نے متعدد وجوہ پیدا کر کے امام ابن تیمیہؒ پر تعاقب کیا ہے: "حلف باللہ اور طلاق میں کوئی مماثلت نہیں، کیونکہ حلف یا تقرب الٰہی کے لیے ہوتی ہے اور یا پھر ایسی شئے کا التزام جس کو اللہ تعالیٰ کے لیے واجب کہا جاتا ہے۔ اور اس اندازِ کلام کو حلف کیسے کہا جا سکتا ہے تلزمنی طلاق امراتی ان لم افعل کذا وغیرہ۔[۳]"

ابن تیمیہؒ نے حلفی طلاق کو "مسلمانوں کی قسموں" میں سے قرار دے کر اس پر حکم لگایا ہے۔ حالانکہ اس کا وجود صدرِ اوّل میں نہیں تھا، وہ عہدِ نبوی کے ستّر سال بعد حجاج کے زمانے میں نمودار ہوئی ہے۔

(بقیہ ص ۶۴۶) یہ کہ میں (فلاں نیک یا مباح) کام کروں تو مجھ پر اتنے اتنے روزے لازم ہو جائیں گے وغیرہ۔ امام صاحبؒ طلاق حلفی کو "نذر لجاج" کی جنس سے قرار دیتے اور فرماتے ہیں کہ جب تقربی امور میں کفارہ کی گنجائش رکھی گئی ہے تو مبغوض شرعی کے سلسلے میں کفارہ بصورت اولیٰ بلکہ ضروری ہونا چاہیے۔ اس طریق استدلال کی وضاحت انہوں نے کئی جگہ کی ہے۔

(ب) کفارہ کی حقیقت صرف نیکی کی جگہ نیکی نہیں بلکہ غلطی کی تلافی کی بھی یہ ایک شکل ہے، جیسا کہ امام صاحبؒ نے عمدہ انداز سے اس کو بیان فرمایا ہے (فتاویٰ ص ۳۵۵ و ۳۷۴ وغیرہ ج ۳) ظاہر ہے کہ طلاق حلفی ایک بیہودہ حرکت ہوتی ہے جو یقیناً غلط ہے، لہٰذا اس پر کفارہ ایک معقول بات ہے اور یہی امام صاحبؒ کا موقف ہے (ع ح)

[۱] طلاق حلفی میں حلال چیز کو حرام کرنے اور ایک نعمتِ الٰہی (ازدواجی تعلقات) سے خواہ مخواہ محروم ہونے کی بیکار کوشش ہے، اس کی تلافی کے طور پر کیوں اس پر کفارہ نہ ہو؟ قرآن مجید میں حلال کو حرام کرنے پر کفارۂ یمین کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی جو دلائل ہیں ان کی تفصیل امام صاحبؒ کی تحریروں میں موجود ہے۔ بعض کا ذکر مصنف بھی اوپر کر چکے ہیں (ع - ح)

[۲] علامہ تقی الدین علی بن عبد الکافی السبکیؒ متوفی ۷۵۶ھ۔ امام ابن تیمیہؒ کے معاصر مگر عمر میں ان سے چھوٹے، تاج الدین عبد الوہاب مصنف طبقات الشافعیہ کے والد ماجد، جن کا ذکر اوپر ص ۱۷۳ میں آ چکا ہے۔ (ع، ح)

[۳] یہ "مماثلت" تو ان فقہائے کرامؒ کا کارنامہ ہے جو طلاقِ حلفی کے مسائل کو ایمان و نذور کے مباحث میں (باقی ص ۶۴۸ پر)

نہ ہی اس کا شریعت نے حکم دیا ہے، پھر مسلمانوں کی قسموں[1] سے کیسے ہو گئی؟[2]

● ابن تیمیہؒ نے اس کو نذر پر قیاس کیا ہے جو درست نہیں، کیونکہ نذر کسی امر کو واجب کرنا ہوتا ہے جس کی عدمِ وفا معصیت ہوتی ہے، بخلاف طلاق کے کہ وہ ایسا التزام ہے جس کا ترک معصیت نہیں۔

● طلاق معلق میں گو مقصود صرف ترغیبِ فعل یا منعِ فعل ہو، ایقاعِ طلاق نہ ہو، وجوبِ کفارہ کی کوئی دلیل نہیں[3]۔ نہ ہی ابن تیمیہؒ سے قبل کوئی فقیہ کفارہ کا قائل تھا، صرف ابنِ حزمؒ کی کتاب مراتب الاجماع میں ایک مبہم سی عبارت ہے جس کا طلاقِ معلق سے کوئی تعلق نہیں[4]۔

یہ ہے سبکی کا رد ابن تیمیہؒ پر، مگر مجھے اس رائے سے اتفاق نہیں کہ طلاق دینے کا قصد نہ ہو تب بھی طلاق معلق بصورت وجودِ تعلیق واقع ہو جائے گی، اس لیے کہ سبکی کو خود اعتراف ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے ستر سال بعد مستبد اموی حکمران حجاج بن یوسف کے عہد میں طلاق حلفی سیاسی جوڑ

(بقیہ حاشیہ ص ۶۴۷) لائے ہیں جن کو کتبِ فقہ میں دیکھا جا سکتا ہے اور امام صاحبؒ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے (فتاویٰ ص ۳۵۰-۳۵۲ ج ۳) مولانا انور شاہ دیوبندی حنفیؒ کے املائی حاشیہ میں علی بن بلبان فارسی سے نقل کیا گیا ہے ان الحلف یطلق علی الحلف بالطلاق (فیض الباری ص ۳۹۲ ج ۳) لہٰذا امام صاحبؒ اس میں منفرد نہ رہے (ع۔ ح)

[1] "مسلمانوں کی قسموں" کا مطلب مسلمانوں میں مروجہ وہ قسمیں جن پر کسی طرح کا حکم مترتب ہو سکتا ہے، غیر اللہ کی قسمیں شرعاً کالعدم قرار دی گئی ہیں۔ فالایمان التی یحلف بها المسلمون مما قد یلزم بها حکم ستة انواع .... واما الحلف بالمخلوقات ... فالحلف بها لا یوجب حنثا ولا کفارة الخ (فتاویٰ ص ۳۵۰ ج ۳)

[2] یہی تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ جس شئی کی حجاج نے سیاسی مقصد کے لیے طرح ڈالی اور جس کی کوئی بنیاد کتاب و سنت، عہدِ نبوی اور عہدِ خلفائے راشدین میں نہیں۔ عام فقہائے کرامؒ اس کو کیوں مسلمانوں کے گلے کا ہار بنائے رکھنے پر مُصر ہیں۔ (ع، ح)

[3] عہدِ نبوی و صحابہؓ میں جب اس کا وجود نہیں تھا تو آخر قیاس ہی سے اس کا حکم بیان کیا جا سکتا تھا جسے بڑی تفصیل سے استدلال بالاولیٰ کے قاعدہ پر امام صاحبؒ نے بیان فرما دیا ہے۔ (ع۔ ح)

[4] امام صاحبؒ لکھتے ہیں کہ حضرت طاؤسؒ اور بعض دوسرے سلف و خلف طلاق حلفی میں کفارہ کے قائل ہیں۔ (فتاویٰ ص ۴ ج ۳) علاوہ ازیں امام صاحبؒ نے ناقابلِ تردید دلائل سے زیرِ بحث صورت کو نذر لجاج و غضب کی قسم سے ثابت کر دیا ہے اور نذر لجاج میں جمہور اہلِ علم کا مذہب کفارہ کا نقل فرمایا ہے جس کی تائید میں صحابہؓ کے متعدد آثار نقل کیے ہیں۔ ملاحظہ ہو فتاویٰ ص ۳۵۴ اور ۳۵۶ - ۳۵۰ جلد ثالث ۔۔۔ مراتب الاجماع کی عبارت (باقی ص ۶۴۹ پر)

کے باعث پیدا ہوئی، اس سے پہلے نہیں تھی۔ ظاہر ہے کہ پھر اس کو کیسے درست مانا جا سکتا ہے، یہ بات تو شاید کچھ بن بھی جاتی کہ عتق (غلام آزاد کرنا) کسی شئے پر معلق ہو تو عتق لازم آ جائے اور وہ یوں کہ غلاموں کو آزاد کرانے کے لیے ادنیٰ بہانے کی بھی شریعت نے حوصلہ افزائی کی ہے، لیکن ایک شرعاً مبغوض کام (طلاق) کو متکلم کے مقصد کے خلاف کیسے واقع تسلیم کر لیا جائے؟ لیکن جہاں مجھے سبکیؒ سے اتفاق نہیں اور میں زیرِ بحث صورت میں امام ابن تیمیہؒ کے مسلک عدمِ وقوعِ طلاق کو پسند کرتا ہوں وہاں میں سمجھتا ہوں کہ وجوبِ کفارہ پر نہ کوئی دلیل ہے اور نہ ہی نذر پر طلاق کا قیاس متحقق ہو سکا ہے[1]

مصری قانون ابن تیمیہؒ کے موافق ہے

مصری قانون سنہ ۱۹۲۹ء دفعہ ۲۵ متعلقہ طلاق معلق، امام ابن تیمیہؒ کے مسلک پر بنایا گیا ہے کہ عدمِ قصد کی صورت میں واقع نہیں ہو گی، البتہ اس میں کفارہ کا ذکر نہیں کیا گیا جس کی شاید یہ وجہ ہو کہ کفارہ خالص دینی قسم کی چیز ہے معاملاتی زندگی سے اس کا براہِ راست تعلق نہیں، لہٰذا موجودہ دور کی قانونی زبان اس کی متحمل نہ ہو سکے گی۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم بالصواب!

(بقیہ ص ۶۴۸) لانے سے امام صاحبؒ کی غرض یہ ہے کہ طلاق حلفی کے وقوع و عدمِ وقوع اور اس کو یمین کا حکم دیکر اس میں کفارہ کے ہونے یا نہ ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اگر اکثر کفارہ کے قائل نہ تھے تو بعض قائل بھی تھے (الاجتماع والافتراق ص ۱۰) لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ "طلاق حلفی پر کفارہ کا کوئی فقیہ قائل نہ تھا" اس مقصد کے اثبات کے اعتبار سے مراتب الاجماع کی عبارت میں کوئی ابہام ہے نہ گنجلک۔ مراتب الاجماع، طبع ہو کر آ گئی ہے، جو شخص چاہے اس کا صفحہ ۱۵۸ - ۱۵۹ دیکھ کر تسلی کر سکتا ہے (ع - ح)

[1] لیکن اوپر دلیل کی تنقیح اور قیاس کی صحت بیان کر دی گئی ہے۔ (ع - ح)

(۵۳)

امام ابن تیمیہؒ کا فقہی پایہ

سابقہ مباحث میں امام ابن تیمیہؒ کی فقاہت کا اجمالی ذکر ہم نے کیا ہے جس کا ایک حصہ عام دینی مسائل میں عوام کی رہنمائی کرنے کا ہے۔ کچھ نمونے فقہی مذاہب کے تقابل و موازنے کے ہیں جس میں بعض کا تعلق لوگوں کے عام حالات زندگی سے ہے، بعض کا نظام سیاسی سے اور بعض کا انتظام شہریت اور دفع مظالم سے۔ پھر ہر ایک کی چیدہ مثالوں سے وضاحت کر دی گئی ہے تاکہ آپ کی ممتاز فقہی شخصیت کی ٹھوس تحقیقات کا اندازہ ہو سکے۔ آخر میں ان کے اختیارات علمیہ کا ذکر کیا گیا ہے جن میں انہوں نے مذاہب اسلامیہ کے اندر سے ہر وہ چیز اخذ کر لی جس میں نبوت کی روشنی یا آثار سلف کی جھلک نظر آئی بعض اجتہادات میں ان کی شان عبقریت ابھری ہوئی دکھائی دے رہی ہے جن میں وہ اس بات کے درپے ہوتے ہیں کہ اپنا مسلک سلف سے ثابت کریں۔ متقدمین اس کے قائل ہوں یا ان کی آراء پر وہ مبنی یا ان کے اقوال پر مخرج ہو، غرض کہ اپنے فتاویٰ کو مذاہب اربعہ یا ان میں کسی ایک سے قریب رکھنے کی پوری کوشش کرتے اور سلف صالح ہی کو اپنی تحقیقات کا محور و مرکز بناتے ہیں اور اسلاف کرام سے سر مو تجاوز نہیں کرتے، یہی ان کا وہ منہاج عام ہے جس کا اوپر کسی جگہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

خصوصیت کے ساتھ مسائل طلاق میں امام صاحبؒ نے اپنے نظریات کو فقہ ائمہ اربعہ پر منطبق کرنے کی بہت کوشش کی ہے ــــ اس کا کیا باعث ہے؟ میری رائے میں اس کے دو سبب ہیں:

پہلا سبب جس کا تعلق ان کے ورع و تقویٰ سے ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف ان کے سامنے اصحاب مذاہب اربعہ کی عظیم شخصیتیں اور اسلام میں ان کی فقہی خدمات تھیں ، دوسری طرف نصوص شرعیہ ، آثار سلف ، اجتماعی مصالح اور مروجہ طلاقوں کے باعث پیدا ہونے والے مفاسد تھے جو تقاضا کر رہے تھے کہ ایک مجلس کی تین طلاق کو ایک اور طلاق حلفی کو لاشئ قرار دیا جائے ۔ اِدھر تدین و تقویٰ انہیں مجبور کر رہا تھا کہ بظاہر فتوائے شاذ سے احتراز کریں ۔ اب دو ہی راستے تھے ، یا تو نصوص و آثار کے مطابق فتویٰ دے دیں یا پھر الزام ندرت و شذوذ کے ڈر سے اس سے رک جائیں ۔ چنانچہ اس کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا کہ رواج یافتہ فتووں کے مخالف فتوائے تحقیق کی عمومی اصول و اقوال ائمہ سے مطابقت پیدا کر کے اس کی اجنبیت اور اچھوتا پن دور کی جائے ، جیسا کہ امام مالکؒ سے اسی قسم کا طرز عمل منقول ہے جن کو مصالح امت کے پیش نگاہ رکھنے میں پیش رو کی حیثیت حاصل ہے ۔ وہ سامنے آنے والے مسائل میں اہل کوفہ کا نقطۂ نظر بھی معلوم کرنا چاہتے تھے ، تاکہ اپنے فتاویٰ کی تائید حاصل کی جا سکے ۔ چنانچہ ایک دفعہ امام مالکؒ کو معلوم ہوا کہ امام ابو حنیفہ کے صاحبزادے حمادؒ ان کی مجلس درس میں موجود ہیں ، ان کو بلایا اور چند مسائل کے بارے میں ان کے والد صاحب کی رائیں معلوم کیں ۔[۱]

دوسرا سبب لوگوں کے توحش کو دور کرنا تھا ۔ اس لیے کہ اگرچہ امام صاحبؒ کے ان فتاویٰ میں عوام کی مشکلات کا حل اور اپنی عائد کردہ پابندیوں سے ان کو نجات دلانا تھا ، تاہم وہ بدکتے تھے ، امام صاحبؒ اس انداز تحقیق سے چاہتے تھے کہ ان کی نفرت دور کی جائے ۔

مجتہدانہ فقہ فقہ ابن تیمیہؒ کا اگر نگاہ غائر سے مطالعہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ ان کی فقہ تمام تر مجتہدانہ ہے اور حنفیت ، شافعیت ، مالکیت اور حنبلیت وغیرہ کی گراں باریوں سے یکسر آزاد ، بغیر دلیل اور برہان کے وہ کسی کی پیروی کرتے ہیں نہ تقلید ، اپنے فتووں میں وہ صاحب "اختیار" و استنباط نظر آتے ہیں ، جیسا کہ ان کے مختارات کا عام دستور رہا ہے ، ان کے فتاویٰ اور مختارات میں فرق یہ ہے کہ اپنے اختیارات میں وہ کسی خاص فقہی مذہب کے پابند نہیں رہتے ، اور اپنے فتاویٰ میں بڑی حد تک وہ مذہب حنبلی کے حدود و قیود کا پاس و لحاظ رکھتے ہیں ۔ ان کے مقارنات فقہیہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان کے معلومات بہت وسیع ہیں ، ان میں ملکۂ استنباط بدرجۂ اتم موجود ہے ۔ قیاس اور مصادر شریعت سے وہ اچھی طرح آشنا

---

[۱] قصہ کی تفصیل مصنف کی کتاب مالک ، حیاتہ و عصرہ ، آراءہ و فقہہٗ ص ۱۲ میں ہے ۔ (ع - ح)

ہیں، معانیِ آثار کی تحقیق وہ اس طرح کرتے ہیں کہ مصلحتِ عوام مجروح نہ ہو، لوگوں پر خواہ مخواہ کا بوجھ نہ پڑے، اپنے اجتہاد میں وہ کتاب و سنت، منہاج سلف صالح، اور منہاج ائمہ مجتہدین کو پورا پورا ملحوظ رکھتے ہیں۔

مجتہدات ابن تیمیہؒ کی کیفیت لیکن اس کے باوجود کہ امام صاحبؒ فقیہ مجتہد ہیں، مقلد ہرگز نہیں جو ہر حالت میں اپنے فقہی مذہب کا لحاظ کرتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ چند ہی مسائل میں امام صاحبؒ مذاہبِ اربعہ سے منفرد نظر آتے ہیں جیسے طلاق حلفی اور طلاق بدعی کے بارے میں یا یہ کہ کتنی مسافت کے سفر پر روزہ کا افطار اور نماز کا قصر کرنا مشروع ہے یا بہ ضرورت[1] بغیر سفر کے بھی جمع بین الصلاتین کرنے (دو وقت کی نمازیں یکجا کرنے) کی رخصت۔

ایسی خالص انفرادیت کی مثالیں کم ہیں جن میں وہ کسی فقہی مذہب سے بھی ہم آہنگ نہ ہوں، تاہم ان مجتہدات و مختارات کی کیفیت یہ ہے کہ اگر وہ فقہ کے مذاہبِ اربعہ سے ہم آہنگ نہیں ہیں تو بھی کسی دوسرے مسلک، مثلاً ظاہریہ وغیرہ سے مطابق ہیں، لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ ایسے مسائل جن میں وہ بالکل منفرد ہوں نادر ہیں، عام طور پر ان کا معمول یہ ہے کہ وہ دو رایوں میں درمیانی راہ پسند کرتے ہیں یا دو نقطہ ہائے نظر کے درمیان جمع و تطبیق کر دیتے ہیں۔ نیز یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ان کا اجتہاد، ائمہ فقہ و حدیث کے مقرر کیے ہوئے اصولوں سے منحرف نہیں ہوتا، خاص طور پر فقہ حنبلی کے اصولوں کی تو وہ حتی الامکان بہت پابندی کرتے ہیں، کیونکہ اس فقہ کی تدوین و تہذیب میں ان کا اور ان کے خاندان کا بڑا حصہ رہا ہے۔

امام صاحبؒ کی ان مساعی اور تحقیقات کو دیکھتے ہوئے فقیہانہ اصطلاح کے اعتبار سے جو مرتبۂ اجتہاد چاہیے ان کو دے دیجیے، لیکن ان کا فقہی رتبہ بہت بلند ہے۔ فقہ، اصولِ فقہ اور مصادرِ فقہ سے ممارست کے باعث ان کا اجتہادی ملکۂ خاص، اسلاف سے میراث میں آئی ہوئی ثروتِ فقہیہ کا تقابل و موازنہ، سلف سے خلف تک کے فیصلوں اور فتاویٰ پر وسیع و عمیق نظر، یہ ایسے امور ہیں جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

بلاشبہ ادواتِ اجتہاد اور مدارک فقہیہ کے اعتبار سے نیز سنت، لغت، تفسیر اور فہمِ قرآن

---

[1] مثلاً شدید بارش کے موقع پر (ع - ح)

کے علم کے اعتبار سے، علاوہ ازیں اصولِ سنت اور حدیث کی روایت و درایت پر مکمل دسترس کی حیثیت سے وہ اس کے مستحق ہیں کہ انہیں اجتہادِ مطلق کے درجہ پر رکھا جائے، اگر صرف انہی خصائص پر ہم نظر رکھیں تو بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ وہ مستقل درجۂ امتیاز پر فائز تھے، لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اپنے استنباط میں وہ زیادہ تر امام احمدؒ کے مسلک پر چلتے اور ان کے اصولوں کی پابندی کرتے ہیں، ساتھ ہی اس بات کو بھی سامنے رکھا جائے کہ جن مسائل میں وہ بالکل منفرد ہیں ان کی تعداد بہت تھوڑی ہے تو انہیں مذہب حنبلی کے مجتہدین میں شمار کرنا چاہیے، اگرچہ نتائج پیدا کرنے میں وہ مجتہد مستقل کے مرتبہ پر فائز نظر آتے ہیں۔ تاہم منہاجِ استدلال و استنباط میں حنبلیت سے باہر نہیں جاتے۔

عہدِ ابن تیمیہؒ کی توسیع شدہ فقہ

ایک شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ جب امام صاحبؒ میں اجتہاد کے تمام شرائط پائے جاتے تھے اور تفسیر، سنت، اور استنباط پر انہیں پورا پورا عبور حاصل تھا، پھر ان کی انفرادیت اتنی کم اور ان کے نوادرات اس درجہ مختصر کیوں ہیں؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں تاریخ کے اوراق الٹنا پڑیں گے، نیز اُفقِ استنباط کے پھیلاؤ کو دیکھنا ہو گا۔

ابن تیمیہؒ کا دور وہ ہے کہ فقہ میں وسعت پیدا ہو چکی تھی، فتاویٰ بکثرت وجود میں آ رہے تھے اور تخریج کا دروازہ پوری طرح کھلا ہوا تھا، امام صاحبؒ جب نمودار ہوئے یعنی ساتویں صدی ہجری کا آخری اور آٹھویں صدی ہجری کا ابتدائی دور، اس وقت اگلوں نے پچھلوں کے لیے کام کی گنجائش نہیں چھوڑی تھی۔ چنانچہ ائمہ اربعہ کی فقہ مدون ہو چکی تھی، اس طرح فقہ ظاہری، اور فقہ شیعی کی تدوین بھی ہو چکی تھی۔ فقہ اباضیہ (خوارج) بھی اتمام کو پہنچ چکی تھی۔ ہر فرقے میں اصحاب اجتہاد اور اصحابِ تخریج کثرت سے ہو چکے تھے۔ ان لوگوں نے اپنے اپنے امام کے اصول و اقوال کی بنیاد پر پیش آمدہ واقعات میں حسبِ ضرورت اجتہاد و تخریج سے بھی کام لیا تھا۔ ان حضرات نے واقع شدہ حوادث ہی پر نہیں بلکہ حوادثِ غیر واقع پر بھی فتوے دیئے تھے، یعنی عقلی طور پر جس کے وقوع کا امکان بھی ہو اس پر فتویٰ دے دیا کرتے تھے، بلکہ چوتھی سے چھٹی صدی ہجری تک تو حال یہ تھا کہ جو باتیں ممکن الوقوع نہ ہوں، ان کے بارے میں یہ سمجھ کر فتویٰ دیتے تھے کہ ان میں لوگ مبتلا ہو چکے ہیں۔ اس طرح فقہ تقدیری (فرضی معاملات) کا افق کافی وسیع ہو گیا تھا۔ پہلے ان کا فتویٰ ان واقعات پر ہوتا تھا جو درحقیقت اپنا کوئی وجود رکھتے تھے،

پھر نوبت یہاں تک پہنچی کہ خیالی اور غیر واقعی باتوں پر فتوے دیئے جانے لگے۔[۱]

بدلتے ہوئے حالات میں فقہ اسلامی کی کامیاب رہنمائی پھر ساتھ ہی ساتھ یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ جن واقعات و حوادث پر فتوے دیئے جاتے تھے وہ بہت زیادہ مختلف نوعیت کے تھے۔ اختلافِ زماں اور اختلافِ عُرف نے ان کے تنوع میں اضافہ کر دیا تھا، بلادِ اسلامیہ کی وسعت کا یہ عالم تھا کہ مشرق میں چین سے لے کر مغرب میں جنوبی یورپ بلکہ وسطی یورپ تک پھیلے ہوئے تھے، ان میں سے ہر اقلیم کے اپنے حوادث تھے، ہر شہر کے مخصوص عادات تھے، ہر دیار کا جداگانہ عرف تھا، علمائے کرام نے اپنے اپنے مذاہب کے مطابق استنباط و استخراج کیا۔ اور فتوے دیئے۔ عصر ابن تیمیہؒ میں شاذ ہی کوئی واقعہ ہوگا کہ ماوراءالنہر یا عراق۔ یا خراسان یا فارس، یا مصر و شام یا مغرب اقصیٰ یا اندلس وغیرہ میں اسی کا مثل رونما نہ ہو چکا ہو، چنانچہ جو فتاویٰ مرتب ہوئے، وہ فقہ کے انہی مذاہبِ اسلامیہ کے مطابق تھے۔

فقہ اسلامی جامد نہیں اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ان مذاہب کی اتباع کرنے والے علماء جامد تھے، وہ غلطی کرتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حضرات نے مذہب کی تجدید و احیا کا کارنامہ ہر دور میں انجام دیا، ان لوگوں نے واقعاتِ پیش آمدہ پر جو فتوے دیئے وہ حال و مآل کے عین مطابق تھے، کبھی کبھی انہوں نے اپنے ائمہ سے اختلاف بھی کیا، مگر یہ اختلاف خود ان کے بقول دلیل و برہان کا اختلاف نہ تھا، بلکہ وقت اور زمانہ کا اختلاف تھا، یعنی اگر وہ امام ہمارے زمانہ میں موجود ہوتا تو وہ بھی ہمارے ہی ایسا فتویٰ دیتا، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ علماء مالکیہ اور شافعیہ نے چوتھی صدی ہجری میں میراث ذوی الارحام کا جو فتویٰ دیا وہ حنابلہ کے طریقہ پر تھا اور اپنے امام یعنی مالکؒ و شافعیؒ سے اختلاف کیا، مخالفت کی وجہ ان کے زمانہ میں نظام بیت المال کا بگاڑ تھا، کیونکہ وہ حق داروں کو ان کا حق نہیں دیتا تھا، لہٰذا ان علماء نے مطابق حال فتویٰ دیا اور اپنے دونوں جلیل القدر اماموں سے جو منصوص تھا اس کی پابندی نہیں کی، کیونکہ وہ جانتے تھے اگر یہ دونوں امام — مالکؒ و شافعیؒ — ان کے زمانہ میں موجود ہوتے تو وہی فتویٰ دیتے جو

---

[۱] فقہ تقدیری کی بابت امام احمدؒ اور دوسرے اہلِ حدیث کی آراء کے لیے دیکھیے حیات امام احمد بن حنبلؒ ص ۱۶۸-۱۷۰۔

[۲] شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے (عقد الجید فی الاجتہاد والتقلید ص ۴۹) (ع-ح)

انہوں نے دیا ہے اور اسی مسلک کو اختیار کرنے جو حدیث و اثر سے قریب تر تھا۔ اور وہ امام احمدؒ کا مسلک تھا۔

فقہی ذخیرہ سے استفادہ ابن تیمیہؒ جب منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئے، تو اقوالِ کثیرہ کا ایک انبار ان کے سامنے تھا، سارے فقہی مذاہب کے فتاوائے مختلفہ ان کی نظر میں تھے، یعنی مذاہب اربعہ کے علاوہ شیعۂ امامیہ، زیدیہ، ظاہریہ اور اباضیہ (خوارج) کے مذاہب، ان میں سے ہر مذہب بجائے خود مناہجِ مختلفہ کا مجموعہ تھا، پھر کیا ضرورت تھی کہ کوئی ایسی نئی بات کہی جائے، جو پہلے کسی نے بھی نہ کہی ہو یا مذکورہ مذاہب میں سے کسی مذہب میں بھی موجود نہ ہو۔ لہٰذا جب کہ اگلوں کے ذخیرے میں پچھلوں کے لیے حق و صواب کی بات کہیں نہ کہیں موجود ہے تو یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے کہ ابن تیمیہؒ کے اجتہادات کی نظیر و مثال فقہ شیعہ یا فقہ ظاہریہ وغیرہ میں مل جاتی ہے، جیسا طلاقِ ثلاث کے سلسلہ میں گزر چکا ہے[1]۔ البتہ یہ بات ضرور تعجب خیز ہوتی اگر امام صاحبؒ کا کوئی قول ایسا ہوتا کہ اختلافِ مناہج و انظار اور حوادث و امصار کے باوجود سابقین میں سے کسی کے ہاں نہ ملے۔

مناہجِ ائمہ کی متابعت اس سلسلے میں بھی امام صاحبؒ ائمہ اربعہ وغیرہ کے طریقہ پر گامزن ہیں۔ ان کی فقہ اور اتفاقی و اختلافی مسائل کو غور سے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کسی کا قول بھی ایسا منفرد نہیں جس کی کوئی نظیر دوسرے کسی مذہب یا قول میں موجود نہ ہو۔ مثال کے طور پر امام ابوحنیفہؒ ہیں، ان کا شاذونادر ہی کوئی ایسا قول ہوگا جو باقی ائمہ کے کلیتہً مخالف ہو۔ اگر کسی کا قول باقی تین اماموں سے الگ ہو بھی تو چاروں سے باہر کسی امام کے مذہب و قول میں اس کی نظیر و شبیہہ ضرور موجود ہوگی۔ بات یہ ہے کہ سلفِ صالح میں اخذ و اقتباس کا سلسلہ جاری تھا اور اس سے نہ تو ان کی اجتہاد و استنباط کی اقدار پر کچھ اثر پڑتا ہے، نہ ہی اس عظمت پر کہ ان کی مساعی سے فقہ اسلامی کا وہ چشمۂ صافی جاری ہوا جس سے بعد کے لوگ خوب خوب سیراب ہو رہے ہیں۔

فتاویٰ میں ندرت و شذوذ سے بھی ائمہ کرامؒ بچتے تھے جس کی وجہ ان کا تدین میں تصلب اور

---

[1] مل جانا اور بات ہے کیونکہ توارد مستبعد نہیں۔ مگر طلاقِ ثلاثہ وغیرہ مسائل میں امام صاحبؒ پر شیعی مذہب کا کوئی اثر نہیں تفصیل گفتگو اوپر گزر چکی ہے۔ (ع-ح)

ایمانی قوت تھی، وہ ناپسند کرتے تھے کہ فقیہ ایسی بات کرے جس میں وہ بالکل منفرد ہو۔ لہٰذا امام ابن تیمیہؒ اگر فتاویٰ میں سلفِ امت کے اقوال سے بلا امتیاز استفادہ کرتے ہیں اور ورع و تدیّن کی وجہ سے انفرادیت و تشذوذ سے بچتے ہیں تو اس سے ان کی مجتہد ہونے کی حیثیت پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

لیکن اگر کہا جائے کہ امام صاحبؒ کے فتاویٰ و اختیارات اور مباحث

حنابلہ میں وسعتِ اجتہاد

فقہی صاف طور پر ظاہر کرتے ہیں کہ اصول و آراء اور دراسات میں وہ حنبلی ہیں، اگر کسی جزئی میں حنبلی مذہب کے خلاف بھی کرتے ہیں تو حنبلی اصول ہی کی روشنی میں کرتے ہیں اور اپنے مسلک پر اصولِ حنبلیہ کو منطبق کر کے دکھاتے ہیں، وہ مذہبِ حنبلی میں کوئی نہ کوئی نظیر و شبیہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ غرض ان کے اس شغف سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اول و آخر حنبلی ہیں۔

اس کے جواب میں گزارش ہے کہ یہ درست ہے حنبلیت ان سے الگ نہیں ہوتی، لیکن اس کی ایک بڑی اہم وجہ ہے اور وہ یہ کہ حنبلی مذہب میں وسعت پذیری زیادہ ہے جس کی وجہ اس میں اجتہاد کی کثرت ہے۔ اکثر حنبلی علماء کا یہ کہنا ہے کہ کسی دَور کا مجتہد مطلق سے خالی رہنا درست نہیں[1]۔ ان میں اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں ہوا۔ وہ ہر فقیہ محقق کو حق دیتے ہیں کہ غیر منقول مسائل میں امام احمدؒ کے اصول و مناہج پر اجتہاد کرے۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ حنابلہ کا دَور مجتہدین سے خالی نہیں رہا۔ تاآنکہ امام ابن تیمیہؒ اجتہاد کو اونچی سطح پر لے گئے۔

اس نوع کے علمائے حنابلہ کی مجتہدانہ کاوشوں کی وجہ سے فقہ حنبلی مالا مال ہو گئی۔ اس میں کثرتِ اقوال کی وجہ بھی یہی ہے۔ بعض دفعہ ایک مسئلہ میں چار چار قول مل جاتے ہیں جو ہر ایک امام احمدؒ کی طرف منسوب ہوتا ہے، کیونکہ مجتہدانہ گہرائی سے ہر قول کی تخریج اقوال و اصولِ احمدؒ پر ہوتی ہے۔ اس قسم کی آراء علماء کو فقہی اصطلاح میں وجوہ کہا جاتا ہے جس کی مناسب تفصیل اس عبارت سے معلوم ہو سکتی ہے:

اعلم ان الصحيح من المذهب ان ما قيس على كلامه رأى احمد مذهب له وهذا رأى الاثرم والخرقى وغيرهما من المتقدمين وقاله ابن حامد وغيره فى الرعايتين وآداب المفتى والحاوى وغيرهم وقيل ليس بمذهب له قال ابن حامد عامة مشائخنا مثل الخلال وابى بكر بن عبد العزيز وابى على وابراهيم وسائر

---

[1] ارشاد الفحول ص ۲۳۶ والمدخل ص ۱۹۲-۱۹۳ - (ع، ح)

من شاھدنا ھم لا یجوزون نسبته الیه وانکروا علی الخرقی مارسمه فی کتابه من حیث انه قاس علی قوله وقال فی الرعایة الکبری ان نص الامام علی علته او اومأ الیها والافلا الا ان تکون اقواله او افعاله او احواله مشیرة للعلة المستنبطة بالصحة والتعیین ... وقال الموفق فی الروضة والطوفی فی المختصر ان بین العلة فمذھبه فی کل مسئلة وجدت فیھا العلة کمذھبه فیما نص علیه وان لم یبین العلة فلا وان اشبھتھا اذ ھو اثبات مذھب بالقیاس ولجواز ظھور الفرق له لو عرضت علیه[1]۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حنابلہ کے ہاں امام احمدؒ کے اصول پر جو قول مخرج ہو وہ مذہب حنبلی کا شمار ہوتا ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ امام احمدؒ کی طرف اس کی نسبت کی جاسکتی ہے یا نہیں۔ خیر جو بات بھی ہو اس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ کثرتِ اجتہاد کے باعث حنبلی مذہب نمو پذیر اور شاداب ہے۔

ابن تیمیہؒ کے اجتہاد کی نوعیت

اس چشمۂ شاداب سے امام ابن تیمیہؒ خوب خوب متمتع ہوئے۔ وہ استنباطِ مسائل میں عام طور پر منہاجِ احمدؒ پر چلتے تھے، چنانچہ اپنی تحقیق و تدقیق کے بعد وہ جن نتائج تک پہنچے ہیں، وہ اکثر امام احمدؒ کے مسلک سے مطابقت رکھتے ہیں۔ چند ہی مسائل ہیں، دوسرے ائمہ سے انہوں نے ہم آہنگی اختیار کی ہے، پھر وہ مسائل اور بھی کم ہیں جن میں امام صاحبؒ بالکل منفرد ہیں۔ لیکن ان سب میں وہ ایسے مجتہد ہیں جو بغیر دلیل کے ایک قدم آگے نہیں بڑھاتے تھے۔ وہ بغیر ثبوت کے کوئی حکم نہیں لگاتے۔ اگر کسی سے اتفاق کرتے ہیں تو دلیل کی بنا پر اختلاف کرتے ہیں تو دلیل کو سامنے رکھ کر، تقلید مطلق کی صفت ان کے کسی قول، کسی فتوے، کسی اختیار اور کسی درایت میں نظر نہیں آئے گی۔ ظاہر ہے یہ خصوصیت اجتہاد ہی کی ہے کہ دلیل کی پیروی کی جائے۔

وہ رجال کے تابع نہیں تھے، اگر امام احمدؒ کی موافقت کرتے ہیں تو امام ابوحنیفہؒ کی موافقت کے لیے بھی تیار رہتے ہیں، بشرطیکہ ان کا قیاس زیادہ قوی ہو اور حدیث و اثر کے معارض نہ پڑے۔

---

[1] مقدمہ تصحیح الفروع ص ۵ ج اول۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے اجتہاد کی نوعیت کیا ہے؟ ——— آیا وہ مجتہد مطلق تھے؟ یا کسی خاص مذہب کے مجتہد (مجتہد فی المذہب) تھے؟ یا صرف صاحب تخریج تھے؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہمیں مراتبِ مجتہدین پر گفتگو کر لینی چاہیے پھر ہم اس مرتبہ پر گفتگو کریں گے۔ جس پر امام صاحبؒ فائز تھے۔

(۵۴)

مراتبِ اجتہاد

اجتہاد کے مختلف درجے ہیں[1]، وہ بھی مجتہد ہے جو اپنے اجتہاد کو صرف فروع تک محدود رکھتا اور وہ اپنے اجتہاد میں کسی معین مذہب کا اس کے اصول میں التزام کرتا ہو، اس صورت میں وہ اپنے مذہبِ فقہی سے تفریع کی حد تک اختلاف کرتا ہے، لیکن ان اصولوں کے خلاف نہیں جاتا جن سے مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ اور وہ بھی مجتہد ہے جو اصول و فروع دونوں میں اجتہاد سے کام لے، ایسا شخص "مجتہدِ مطلق" ہے، یہ مذاہب فقہی میں سے کسی کا پابند نہیں ہوتا نیز ایسا مجتہد بھی ہوتا ہے جس کا دائرۂ اجتہاد تنگ ہوتا ہے۔ وہ اصول و فروع کسی میں اجتہاد سے کام نہیں لیتا، لیکن علتِ حکم کا استخراج کرتے ہوئے فروع پر تخریج کرتا ہے جو مبنی ہوتی ہے ان مجموعۂ قواعد و نظریات پر جو کسی مذہبِ معین کے فروعِ مختلفہ میں ربط پیدا کرتے ہیں۔ وہ انہی قواعد کی بنا پر فتویٰ دیتا اور تخریج کرتا ہے، ایسے شخص کو "مجتہد فی المذہب" کہتے ہیں یعنی یہ شخص ایک خاص فقہی مذہب کے دائرہ کے اندر رہ کر تخریجِ فروع میں اجتہاد کرتا ہے، غرض فقہاء کی ان تصریحات کے مطابق مجتہدین کی متعدد قسمیں ہیں:

---

[1] نیز دیکھیے حیات امام احمد بن حنبل ص ۴۸۰ — ۴۹۵ — (ع۔ ح)

مجتہدین کی پانچ اقسام مراتب مجتہدین کے سلسلہ میں ہم وہی عدد اور تقسیم اختیار کریں گے جو ابن تیمیہؒ نے اختیار کی ہے۔ ابو عمرو ابن الصلاح اور ابن حمدانؒ[1] نے مجتہدین کو پانچ اقسام پر منقسم کیا ہے۔ ابن تیمیہؒ نے ان قسموں کا ذکر مسودۃ الاصول میں کیا ہے جس کا آغاز ان کے دادا ابو البرکات مجدالدین عبدالسلام نے، امام والد محترم (عبدالحلیمؒ) نے، اور تکملہ خود امام صاحبؒ نے کیا تھا۔[2] وہ تفصیل یہ ہے:

مجتہد مستقل یا مجتہد مطلق "مجتہد مستقل یا مطلق" وہ مجتہد ہے جو کسی خاص فقہی مذہب کا زلہ ربا نہیں ہوتا، نہ کسی ایک امام کے اصول کی پابندی لازم گردانتا ہے اصول استنباط میں وہ جن نتائج تک پہنچتا ہے کم و بیش وہ ان سے مختلف ہوتے ہیں، جو دوسروں کے ہوتے ہیں۔

علامہ ابن الصلاحؒ کا دعویٰ یہ ہے کہ اس قسم کے "مجتہد مطلق" کی بساط ایک مدت سے لپیٹ دی گئی ہے[3] علماء نے سارے اصول کا استیعاب کر لیا ہے اور بہت سے فروع میں گفتگو کر ڈالی ہے۔ اب مشکل ہی سے کوئی شخص نئی بات کر سکتا ہے۔

مجتہد منتسب "مجتہد منتسب" وہ مجتہد ہے جو فروع و اصول میں اجتہاد کرتا ہو، جو دلیل کی روشنی میں حکم لگاتا ہو، لیکن ائمہ فقہ میں سے کسی امام کے منہاج و طریقۂ استنباط پر رہروی کرتا ہو، خواہ اس لیے کہ اس امام کے مذہب کے زیر سایہ اس نے اپنی علمی اور فقہی زندگی میں نشو و نما حاصل کی ہے، خواہ اس لیے کہ وہ اپنے آزاد مطالعہ اور آزاد تحقیق کے بعد اس مذہب کے اصول اور منہاج کو اپنانے پر مجبور ہو گیا، ایسے مجتہد کو "مجتہد منتسب" کہتے ہیں، کیونکہ اس کی دعوت اپنے امام ہی کی طرف ہوتی ہے اور اپنی تحقیق میں اس کو اصوب و اولیٰ پایا ہے۔ اصحاب احمد میں مجتہد منتسب بہت ہوئے ہیں، اصحاب مالک میں ابن وہب[4]،

---

[1] احمد بن حمدان بن شبیب نمیری حرانی حنبلی متوفی ۶۹۵ھ (ع۔ ح)

[2] طبقات ابن رجب (ص ۲۵۲ ج ۲) اور المدخل (ص ۲۰۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ "مسودہ" دادا عبدالسلامؒ کے ہاتھوں آٹھ انام کو پہنچ چکا تھا۔ لڑکے عبدالحلیم اور پوتے احمد بن عبدالحلیم نے اس کے تکملے لکھے۔ واللہ اعلم۔ (ع۔ ح)

[3] المدخل ص ۱۸۴۔ و شرح مہذب ص ۴۲ ج ۱۔ (ع۔ ح)

[4] عبداللہ بن وہب بن مسلم القرشی۔ متوفی ۱۷۷ھ (الدیباج المذہب ص ۱۳۲-۱۳۳) (ع۔ ح)

ابن عبدالحکم[1] اور ابن قاسم[2] وغیرہ قابلِ ذکر ہیں، اصحابِ شافعیؒ میں مزنی[3] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اصحابِ ابوحنیفہؒ میں زفر بن ہذیل[4]، اور ابو یوسف[5] اور محمد[6] وغیرہ مجتہد منتسب تھے[7]۔

واقعہ یہ ہے کہ ایسے ہی مجتہدین سے کوئی مذہب نشو و نما پاتا ہے۔ یہ لوگ اپنے امام کے منہاج و اصول پر گامزن ہو کر ہر دور میں نئے پیدا ہونے والے مسائل و حوادث کو حل کرتے ہیں اور جس مسلک کو پسند کرتے ہیں، تقلید سے نہیں بلکہ دلیل سے ان حضرات کی آراء کا شمار اس مذہب ہی میں ہوتا ہے۔ ان کی طرف سے بعض فروع میں امام کی مخالفت بھی کی جاتی ہے تاہم وہ مذہب سے خارج نہیں، بلکہ ایسی مساعی کو مذہب کے نمو اور اس کے افق کی وسعت کا باعث سمجھنا چاہیے۔
ان کی آراء کو اس مذہب میں "وجوہ" کہا جاتا ہے۔

مجتہد مقید

"مجتہد مقید" وہ مجتہد ہے جو کسی معین و خاص فقہی مذہب کو ثابت کرتا ہے، اس کے احکام جمع کرتا ہے۔ اس کے فروع میں ربط پیدا کرتا ہے، اور ان سے قاعدے اور ضابطے مرتب کرتا ہے، جب کبھی اسے ایسے احکام و حوادث سے سابقہ پڑتا ہے جن کے بارے میں اس کے امام کا کوئی فتویٰ یا رائے موجود نہیں ہے تو وہ تلاش و جستجو کرتا ہے لیکن استدلال و استنباط میں اپنے امام کے منہاج اور اصولِ استنباط سے تجاوز نہیں کرتا اور ان اصولوں کی پیروی بھی وہ اتباع و تقلید سے کرتا ہے نہ کہ اجتہاد و استنباط سے۔ اور کوئی شبہ نہیں ایسا مجتہد اگرچہ کتاب و سنت، اجماع اور طرقِ اجتہاد کے اصول سے آشنا ہوتا ہے، لیکن علمِ حدیث کی کمی یا معارضۂ استدلال سے تہی ہونے کے باعث اس کا ملکۂ اجتہاد ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ ایسے مسائل میں، جن کے لیے اس کے امام کی کوئی نص (صراحت) موجود ہو، یہ اجتہاد نہیں کرتا، صرف ان مسائل میں اس کا "اجتہاد" بروئے کار آتا ہے، جن کے بارے میں اس کے امام کے احکام و فتاویٰ موجود نہ ہوں جس مسئلہ میں اس کے امام کی کوئی نص یا مجتہد مطلق یا منتسب میں سے کسی کی نص موجود نہ ہو، اس کے

---

[1] عبداللہ بن عبدالحکم متوفی سنہ ۲۱۴ھ (الدیباج ص ۱۳۴-۱۳۵) (ع-ح)

[2] عبدالرحمٰن بن قاسم العتقی متوفی سنہ ۱۹۱ھ (الدیباج ص ۱۴۶-۱۴۷) (ح)

[3] ابوابراہیم اسماعیل بن یحییٰ المزنی۔ متوفی سنہ ۲۶۴ھ [4] المتوفی ۱۵۸ھ [5] یعقوب بن ابراہیم المتوفی سنہ ۱۸۲ھ [6] محمد بن حسن الشیبانی المتوفی سنہ ۱۸۹ھ (ع-ح)

[7] لیکن ہماری رائے ہے کہ یہ آخری تینوں حضرات مجتہد منتسب نہیں تھے، بلکہ مجتہد مستقل تھے کیونکہ انہوں نے اپنے شیخ (امام ابوحنیفہؒ) سے منہاج و فروع دونوں میں اختلاف کیا ہے۔ اگرچہ فضیلت کا سہرا ان کے شیخ ہی کے سر ہے تفصیل کے لیے دیکھیے ہماری کتاب "ابوحنیفہ" (مصنف)

بارے میں یہ اپنی طرف سے ہرگز کوئی فتویٰ نہیں دے گا۔

مجتہد مقیّد اور مجتہدِ مُنتَسب میں فرق

مجتہد مقید اور مجتہد منتسب میں فرق یہ ہے کہ (۱) مجتہد مقید، اصول میں مقلد ہوتا ہے، لیکن مجتہد منتسب اصول میں بھی اجتہاد کرتا ہے۔

(۲) مجتہد منتسب مصادرِ شریعت کے بارے میں بغیر کسی خلل کے پورا پورا علم رکھتا ہے، برعکس مجتہد مقید کے۔

(۳) مجتہد مقیّد دوسرے مذہب کے مطابق صرف ضرورت کے وقت فتویٰ دیتا ہے اور اس وقت کہ اس کے مذہب میں مسئلہ مطلوبہ میں کوئی صراحت موجود نہ ہو یا مجتہد منتسب کا قول نہ پایا جائے لیکن مجتہد منتسب آزادانہ فتویٰ دیتا ہے، خواہ وہ اس کے امام کے مذہب سے موافق ہو یا مخالف

مجتہد فقیہ

وہ مجتہد جو صرف فقیہ ہوتا ہے، اپنے امام کے مذہب سے پورے طور پر واقف ہوتا ہے، اس کے ادلّہ سے آشنا ہوتا ہے، اس کی تائید و نصرت میں دلائل قائم کر سکتا ہے، انہیں تلبند کر سکتا اور بیان کر سکتا ہے، لیکن مجتہدین ماسبق سے کم درجہ ہوتا ہے اور ان کی طرح فقہ کے اصول و مصادر سے پورے طور پر واقف نہیں ہوتا، اس میں ادواتِ اجتہاد کی کمی ہوتی ہے[1]، خواہ وہ لسانی ہو یا مدارکِ قیاس سے متعلق ہو، لہٰذا یہ صرف ابتلا (مجبوری) کی حالت میں یا امام کی نص موجود نہ ہونے کی صورت میں یا اپنے سے اعلیٰ تر شخصیت کی عدم موجودگی میں فتویٰ دیتا ہے، اس کا فتویٰ ایسا ہوتا ہے کہ فی الجملہ وہ کفایت کرتا ہے سا ایسا نہیں ہوتا کہ دوسرے موقع پر یا مسئلہ میں اس سے کام لیا جا سکے۔

ابن الصلاح کہتے ہیں کہ پانچویں صدی ہجری تک کے مُصنّفین اسی درجہ کے تھے جو مذہب شافعیؒ کی بنیادی خدمت کرنے سے قاصر رہے گو فتووں میں تفریعات کا کافی پھیلاؤ کر دیتے تھے[2]

مفتیٔ مذہب کا کم از کم معیار

وہ فقیہ جو اپنے مذہب کا حافظ اور اچھی طرح سمجھنے والا ہو اور مشکلاتِ مسائل کو حل کر سکتا ہو، لیکن بغیر اس کے کہ ان کے دلائل بیان کر سکے، ان بنیادوں کی وضاحت بھی نہ کر سکتا ہو جن پر مذہب قائم ہے، لیکن ایسے عالم کے نقلِ مذہب پر اعتماد اور اس کے فتوے پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ منصوصاتِ مذہب

---

[1] المدخل الی فقہ الامام احمد بن حنبل ص ۱۸۵ [2] ایضاً ص ۱۸۵

سے اس کا فتویٰ متجاوز نہ ہو۔ تاہم اگر اس کو اپنے مذہب میں منصوص کچھ نہ مل سکے مگر مناسبِ حال کوئی شئے مل جاتی ہے تو وہ فکر و اجتہاد سے کام لیے بغیر اس کے مطابق فتویٰ دے دیتا ہے۔
علامہ ابن الصلاح ہی کا کہنا یہ ہے کہ ایسے صاحبِ فتویٰ کا فقیہ النفس ہونا ضروری ہے[1]۔ یعنی فقہیات میں اس کا ملکہ ایسا راسخ ہو کہ اپنے مذہب کے مقاصد و مرامی کا بخوبی ادراک کر سکتا ہو۔
الغرض یہ ہیں مراتبِ مجتہدین یا دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ یہی لوگ فتویٰ دینے کی اہلیت رکھتے ہیں، مذہبِ حنبلی کے مطابق بھی ان کے علاوہ کوئی اور شخص فتویٰ نہیں دے سکتا۔
چنانچہ ابن الصلاح کا قول ہے کہ

لا تجوز الفتویٰ لغیر ھؤلاء الاصناف الخمسۃ[2]	ان اصنافِ خمسہ کے علاوہ کسی اور کو فتویٰ دینا جائز نہیں۔

یہ ہماری تقسیم امام ابن تیمیہؒ کے بیان کے مطابق ہے جو ان کے مسودۃ الاصول میں ہے شافعیہ اور حنفیہ کی تقسیم بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

امام ابن تیمیہؒ مجتہد منتسب تھے!

اب سوال یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ ان مراتب میں سے کس مرتبہ پر فائز ہیں؟ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ آخری تینوں مراتب سے وہ کہیں زیادہ فائق و اعلیٰ ہیں، مخالف اور نکتہ چین جو چاہیں کہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کے فقہی افکار و اختیارات، مسالک استدلال سے ان کی گہری واقفیت، سنت، تفسیر اور علوم سلف میں ان کا تبحر، یہ سب خصائص بلاشبہ انہیں آخری مدارج سے کہیں زیادہ فائق اور برتر ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں، بلکہ وہ اس صف میں جگہ پانے کے قابل ہیں، جو عالمانِ اصول اور مجتہدین کی ہے۔
بعض غلو پسند اصحاب نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ ابن تیمیہؒ مجتہد مطلق تھے، کسی مذہب کی طرف انتساب نہیں رکھتے تھے، لیکن اگر افراط و تفریط سے بچ کر رائے قائم کی جائے اور غلو سے کام نہ لیا جائے تو بے تامل یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ امام صاحبؒ مجتہد منتسب تھے[3]۔

---

[1] المدخل ص ۱۸۶ نیز ملاحظہ ہو اس بحث کے لیے شرح مہذب از علامہ نووی ص ۴۲-۴۵ ج ۱۔ [2] المدخل ص ۱۸۶
[3] ہندوستان کے ایک مجدد علم نواب مولانا سید محمد صدیق حسن خاں بھوپالی متوفی ۱۳۰۷ھ ایک مقام پر لکھتے ہیں:
"اما ابن ہمامین شیخ الاسلام حضرت احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ حرانیؒ و حافظ محمد بن ابی بکر ابن القیمؒ با وجود بلوغ رتبۂ اجتہاد مطلق نزد علماء منتسب بسوئے مذہب امام احمد اند" (ہدایۃ السائل ص ۲۰۲) (ر ع - ح)

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے درجہ اور مرتبۂ اجتہاد کے بارے میں کئی قول پائے جاتے ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ وہ مجتہد مطلق تھے، لیکن یہ بات یوں نہیں بنتی کہ وہ مذہب حنبلی کے دامن سے اپنے اکثر ادوار وآرا میں وابستہ نظر آتے ہیں، وہ کھلے بندوں اس خیال کا اظہار کر چکے ہیں کہ:
○ مذہب حنبلی تمام مذاہب فقہی میں بہتر اور اقرب الی السنتہ ہے۔ اقوال ائمہ آپس میں اختلاف رکھتے ہوں تو امام احمدؒ کا مذہب قول راجح پر مشتمل ہوگا، اگر امام احمدؒ کسی مسئلہ میں منفرد نظر آتے ہیں تو ان کا کوئی قول ایسا بھی مل جائے گا جو دوسرے ائمہ کے موافق ہو۔ مثلاً اگر امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ ہم نوا نہ ہوں تو امام مالکؒ کی موافقت موجود ہوگی۔[1]

امام ابن تیمیہؒ کا حنبلی مذہب کی طرف اس طرح دعوت دینے سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حنبلیت سے منتسب ہیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جن فقہی اصولوں پر انہوں نے اپنے اجتہاد کی بنیاد رکھی ہے وہ امام احمدؒ ہی کے قائم کردہ اصول ہیں اور وہ ان کی کہیں مخالفت نہیں کرتے۔ کوئی چیز نئی ان میں ہے تو وہ تنقیح وترتیب اور توضیح ہے یا اختیارات حنابلہ پر وارد ہونے والے اعتراضات کا دفاع ہے۔

(۲) دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مذہب حنبلی کے فقیہ تھے، گو یہ مرتبہ فقیہ منتسب سے کم ہے لیکن علم سنت میں ان کا ایسا کمال کہ ایک عالم جو زیادہ سے زیادہ حفظ کر سکتا ہو، اتنی احادیث ان کو حفظ تھیں، اس کے علاوہ اقوالِ ائمہ کا تقابلی مطالعہ، اصولِ فقہ کے دقائق کا علم، اس کے عمیق ادراک میں شانِ استقلال اور اس کا ماہرانہ استعمال، ان سب کی موجودگی میں یہ کہنا آسان نہیں کہ ان میں آلاتِ اجتہاد کی کچھ کمی تھی، امام احمدؒ سے اصول یا فروع میں اگر وہ عام طور پر متفق نظر آتے ہیں تو اس کی بنیاد دلیل وبینہ ہوتی ہے، دلیل کی بنا پر ہی اصل یا فرع میں ان کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔

ایک شبہ کا ازالہ

اگر کہا جائے کہ مذکورۂ بالا اوصاف امام ابن تیمیہؒ میں موجود تو ہیں مگر ان کا دور اجتہاد کے دور کے بعد کا ہے۔ وہ جس زمانہ کے ہیں وہ اجتہاد مطلق ہو یا منتسب ـ جو قدرتِ علمی کے اعتبار سے متقارب المعنیٰ ہیں ـــ دونوں کا دور نہیں۔ ان کا زمانہ ساتویں صدی ہجری کا آخر اور آٹھویں کا اول ہے، حالانکہ ابن الصلاحؒ کے بقول اجتہاد مدتوں پہلے

---

[1] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۱۹۹ ج ۲ ـ (ع ـ ع)

ختم ہو چکا تھا (جیسا کہ اوپر گزرا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ کہنے کو جو کچھ بھی کہہ دیا جائے۔ مگر اصل بات یہ ہے کہ یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صدی کونسی ہے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ کسی شخص کی علمی جہود اور مجتہدانہ مساعی کیسی اور کتنی ہیں۔ بلاشبہ فقہ اسلامی کے سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ کی امتیازی شان یہ ہے کہ انہوں نے سارے اسلامی مذاہب کو کھنگالا اور اس میں وحدت کا رنگ پیدا کیا۔

امام صاحبؒ کے بعد آنے والے کئی فقہاء کے متعلق دعویٰ کیا گیا کہ وہ اجتہادِ مطلق کے وصف سے متصف تھے۔ چنانچہ بعض حنفیہ کا دعویٰ ہے کہ فتح القدیر شرح ہدایہ کے مصنف علامہ کمال الدین ابن الہمام[1] اجتہاد کے رتبہ تک پہنچ چکے تھے[2]۔ جیسا کہ ابن عابدین[3] نے درمختار کے حاشیہ ردالمحتار میں اس کی صراحت کی ہے۔ سو جب ابن الہمام وغیرہ جیسے فقیہوں کے لیے ادعائے اجتہاد کر دیا گیا تو اس میں اچنبھا کیوں ہو کہ امام ابن تیمیہؒ جیسی شخصیت مجتہد منتسب کے مرتبہ پر فائز تھی۔ اصول و مصادر شرعیہ میں جن کا علم تام تھا، اصول و فروع میں تقلید سے وہ آزاد تھے۔ امام احمدؒ تک سے ان کی موافقت دلیل سے ہوتی ہے۔ یہ کیوں سمجھ لیا جائے کہ دوں ہمتی اور ضعفِ اجتہاد و استنباط کے لیے پچھلے زمانے میں پیدا ہونا کافی ہے۔

انتساب تھا تقلید نہیں

حاصل یہ ہے کہ آپ مجتہدِ مطلق نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ مجتہد منتسب تھے[4]، پھر جن فقہی نتائج تک وہ پہنچے تھے یا جن اصولوں پر وہ اعتماد کرتے تھے، وہ از راہ تقلید نہیں بلکہ از روئے تحقیق و تدقیق، اور دلیل و برہان، امام احمدؒ کے اصول سے ان کی ہم نوائی مجموعی حیثیت سے ہے۔ ان کے مختارات اور فتاویٰ جو مذہب حنبلی سے مطابقت اور تفریع و اصول میں موافقت رکھتے تھے، ان کی بناء دلیل و حجت پر ہے نہ کہ تقلیدِ محض پر۔ ان کی

---

[1] علامہ کمال الدین محمد بن عبدالواحد حنفیت میں پختہ محقق، ابن الہمام سے شہرت ہے، علوم عقلیہ کے مسلم ماہر بقول حافظ سخاوی حدیث میں درک کم تھا۔ وفات ۸۶۱ھ (الضوء اللامع ص ۱۲۷-۱۳۲ ج ۸۔ الفوائد البہیہ ص ۱۸۰۔ (ع-ح)

[2] لیکن مولانا انور شاہ کی املائی تقریر میں ہے۔ ھو من المرجحین ولیس بفقیہ النفس لانہ لا یاتی فی الباب بشیئ جدید سمحت بہ قریحتہ وانما یقرر کلمات القوم تقریراً جیداً (فیض الباری ص ۴۹۲ ج ۳) "وہ مجتہد نہیں، صرف مرجح ہیں، ان کی اپنی اپج کوئی نہیں ہوتی، البتہ دوسروں کی باتوں کو عمدہ طرز سے بیان کر دیتے ہیں"

[3] محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز المعروف بابن عابدین الدمشقی الحنفی المتوفی ۱۲۵۲ھ (معجم المطبوعات ص ۱۵۰-۱۵۴ ج ۱) (ع-ح)

[4] مزید تحقیق کے لئے دیکھئے "مقدمہ" ص ۴۲۸ کا حاشیہ ۲

مثال حنبلی مذہب میں وہی تھی جو شافعی مذہب میں امام مزنی کی ہے۔ وہ اپنے امام (شافعی) سے ان کے فتاویٰ و اقوال کی حکایت و نقل کرتے ہیں، ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتلاتے ہیں کہ خود امام شافعی، تقلید محض سے منع کیا کرتے تھے، جس کا مطلب یہ ہے کہ بحث و درا ست میں اگر اپنے استاد (امام) کا مذہب و منہاج نقل کیا جاتے تو یہ منافی اجتہاد نہیں ہے۔

تقلید کی ممانعت امام ابن تیمیہؒ تقلید[1] سے منع کیا کرتے تھے، ان کی ہدایت یہ تھی کہ بھروسہ صرف دلیل پر کیا جائے اور جب تک دلیل تائید نہ کرے، اتباع اور تقلید بالکل نہ کی جائے، وہ ائمہ کے ان اقوال کی طرف بھی رہنمائی کرتے تھے، جن میں انہوں نے بغیر معرفتِ دلیل کے اپنی تقلید سے روکا تھا، لیکن یہ نہی انہی لوگوں کے لیے تھی جو استدلال پر قدرت رکھتے ہوں۔ ان کے نزدیک ہر اہل آدمی کے لیے اجتہاد کا دروازہ کھلا ہوا تھا۔ یہاں تک کہ اگر پورے طور پر کسی شخص میں اجتہاد کی اہلیت نہیں مگر کسی ایک یا چند مسائل میں وہ اجتہاد سے کام لے سکتا ہے، تو اس کے لیے ان مسائل میں تقلید جائز نہیں ہے!

ایک سوال اور اس کا جواب سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اصول و مناہج استدلال میں امام احمدؒ سے موافقت کے باعث امام ابن تیمیہؒ، مذہب حنبلی میں اگر مجتہد منتسب ہیں تو ان کی آراء کو حنبلیت کی وجوہ اور ذیلی فروع — مثلاً مجلسِ واحد میں طلاق ثلاثہ حلفی و معلق طلاق کے مسائل وغیرہ — کو فقہاء نے حنبلی مذہب سے کیوں شمار نہیں کیا؟

ہماری رائے میں اس کے دو سبب ہو سکتے ہیں:۔

(۱) ابن تیمیہؒ کی یہ آراء ایسے وقت ظہور میں آئیں جبکہ حنبلی مذہب کم و بیش پانچ صدیاں منقح ہو کر مدون ہو چکا تھا۔ اب اس میں مزید گنجائش نہیں تھی۔

(۲) فقہائے زمانہ کی اکثریت امام صاحبؒ کو بعض مسائل میں تفرد کا الزام دیتی تھی۔ اگرچہ آپ دفاع کرتے ہوئے برابر ثابت کر رہے تھے کہ یہ مسائل ائمہ اربعہؒ کے اصولِ استدلال پر مبنی اور ان ہی کی نوع سے ہیں۔ فقہاء کے نکیر شدید اور سخت مخالفت کی موجودگی میں ان کی آراء کو حنبلیت

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کے مسودۃ الاصول سے بھی تقلید کی تعریف یوں منقول ہے: التقلید قبول قول الغیر بغیر دلیل (المدخل ص ۱۹۳) یعنی غیر (رسولؐ) کی بات کو بلا دلیل تسلیم کرنے کا نام تقلید ہے۔" (ع۔ح)

کی طرف منسوب کرنا حنابلہ کے لیے مشکل ہو گیا تھا جس کی وہ جسارت نہ کر سکے، ادھر امام صاحبؒ متواتر قید و بند میں رہنے کی وجہ سے اپنے نظریات کی اشاعت اتنی نہ کر پائے جتنی ایک آزاد و خود مختار شخص کر سکتا ہے۔

خیر فروع میں ابن تیمیہؒ کی امام احمدؒ سے مخالفت جیسی کچھ بھی ہو اصول دونوں کے ایک ہیں؛ اس لیے مناسب یہ ہے کہ "اصول ابن تیمیہؒ" پر مستقل نظر ڈال لی جائے۔ یہ اصول گو امام احمدؒ ہی کے ہیں، تاہم ان کی وضاحت، تنقیح اور تہذیب کا سہرا امام ابن تیمیہؒ کے سر ہے، جن کی نتیجہ خیز دراست سے یہ نظری کی بجائے عملی اور منتج بن گئے، نیز امام ابن تیمیہؒ کے منہاجِ فقہی کا حاصل بھی ان کے یہی اصول ہیں۔

---

(۵۵)

اصُولِ ابنِ تیمیہ

ہمارا یہ ارادہ نہیں ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے تمام اصُولوں کی تفصیل بیان کریں، کیونکہ عام طور پر ان کے اصول وہی ہیں جو امام احمدؒ کے تھے اور ان اصولوں کو تفصیل کے ساتھ ہم اپنی کتاب "ابن حنبلؒ" میں بیان کر چکے ہیں، لہٰذا اب ہم مجمل طور پر صرف ان اصولوں کا ذکر کرینگے جن پر امام ابن تیمیہؒ نے خصوصی توجہ کی ہے، تاکہ امام صاحبؒ کے فکری اور عقلی ادراک کی تشریح ہو سکے۔

امام صاحبؒ نے اپنے ایک رسالہ[2] میں ان اصولِ استنباط کا ذکر فرمایا ہے اور ان کو "احکام شرعیہ کے طرق" کا عنوان دیا ہے۔ اس میں وہ لکھتے ہیں:۔

"جہاں تک احکام شرعیہ کے استدلال کا تعلق ہے تو مسلمانوں کا اس امر پر اجماع ہے کہ ان میں پہلی چیز کتاب الٰہی ہے۔ ائمہ میں سے کسی نے بھی اس اصول سے اختلاف نہیں کیا

---

[1] دیکھیے ص ۳۰۸ ــ ۱۱ (ترجمہ) زیر عنوان "ذرائع"۔ مصنف کی یہ کتاب اپنے موضوع پر بے مثل ہے اس کتاب کو جناب رئیس احمد جعفری صاحب کے ترجمہ اور راقم الحروف کی تنقیح و حواشی کے ساتھ المکتبۃ السلفیہ لاہور شائع کر چکا ہے (ع۔ح) [2] اس رسالہ کا نام ہے "قاعدہ فی المعجزات والکرامات وانواع خوارق العادات" جو مجموعۃ الرسائل والمسائل جلد ثالث میں طبع ہوا ہے۔ مصنف نے یہ بحث اسی کے ص ۱۹-۲۳ سے نقل کی ہے۔ (ع۔ح)

ہے، جیسا بعض اعتقادی مسائل میں کچھ اہلِ ضلالؒ نے استدلال کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے[1]،
کتاب (قرآن) کے علاوہ دوسرے طُرُق کا ذکر کیا ہے[2]، وہ علی الترتیب یہ ہیں:۔

- سُنّتِ نبوی،
- اجماعِ امت،
- قیاس، ـــــ جس کی بنیاد نص اور اجماع ہو،
- استصحاب،
- مصالح مرسلہ
- استحسان، جسے امام صاحبؒ مصالح مرسلہ ہی کی ایک صورت قرار دیتے ہیں،

ابنِ قیم کی تصریحات

یہ ہے ادلّۂ شرعیہ کی وہ ترتیب جسے امام صاحبؒ نے ذکر کیا ہے لیکن ان کے شاگردِ رشید حافظ ابنِ قیمؒ نے امام احمدؒ کے اصول کا ذکر کرتے ہوئے کتاب و سنت کو ایک ہی اصل قرار دیا ہے، جس طرح "مصالحِ مرسلہ" اور "قیاس" کو ایک مانا ہے۔ چنانچہ اصلِ اوّل (کتاب و سنّت) کو وہ "نصوص" سے تعبیر کرتے ہیں اور اصلِ ثانی میں وہ ایسے فتاوائے صحابہؓ کو داخل کرتے ہیں جن میں ان کا اختلاف معلوم نہ ہو، اصلِ ثالث میں صحابہؓ کے وہ فتاویٰ جو حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے موافقت رکھتے ہوں اور اصلِ رابع میں وہ احادیثِ مرسلہ و ضعیفہ شامل ہیں، جن کے کذب پر کوئی دلیل نہ ہو، ایسی حدیثیں (مرسلہ و ضعیفہ) ان حدیثوں سے اپنی نوعیت میں مختلف ہیں جن کے کذب پر دلیل قائم ہو چکی ہے اور

---

[1] معتزلہ، قدریہ، جہمیہ، جیسا کہ اس رسالہ کے ص ۷ پر خود امام صاحبؒ نے بیان فرمایا ہے۔ (ع۔ح)

[2] اس موقع پر امام صاحبؒ نے قرآن کو معرفتِ احکام کے طرق کے سلسلہ میں مجمع علیہ قرار دیا ہے، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ غیر قرآن میں اختلاف ہے، حالانکہ سنت موضع اختلاف میں نہیں ہے، سوا بعض کے بعض لوگوں کے ـــــ جو ختم ہو چکے تھے ـــــ کہ وہ ایسا نہیں سمجھتے تھے، لیکن چونکہ امام صاحبؒ کی نظر میں، "احکام" کا لفظ عقائد پر بھی مشتمل ہے اور بعض کلامی علماء نے اس سے انکار کیا ہے کہ عقائد سنت سے ثابت ہوتے ہیں، لہٰذا امام صاحبؒ نے ایسے لوگوں کو اہلِ ضلال (گمراہی) سے موسوم کیا ہے (مصنف)

غالباً یہ بصرہ کے خارجی تھے۔ چنانچہ امام ابنِ تیمیہؒ نے اپنی کتاب الفرقان بین الحق والبطلان میں ان کا ذکر کیا ہے۔ (مجموعہ رسائل کبریٰ ص ۱۶۲ ج ۱) (ع۔ح)

اصلِ خامس ابنِ قیمؒ کے نزدیک قیاس ہے[1]

ابنِ قیمؒ اور اجماع ابنِ قیمؒ نے جو ابنِ تیمیہؒ کے شاگرد رشید ہیں اپنے ادلہ میں "اجماع" کا ذکر نہیں کیا ہے۔ انہوں نے کلمۂ نصوص میں احادیثِ صحیحہ کو شامل کرلیا ہے۔ اور کلمۂ قیاس میں مصالح مرسلہ اور استصحاب کو۔ اس کے بعد ان فتاوائے صحابہؓ کو اہمیت دی ہے، جو مختلف فیہ نہ ہوں، فتاوائے صحابہؓ کی یہ قسم ابنِ قیمؒ کے نزدیک ایک مستقل بالذات ہے، اس کے بعد انہوں نے صحابہؓ کے اختلافی فتاویٰ کو طرقِ استنباط سے ایک طریقہ قرار دیا ہے۔ پھر ان ہی میں سے سنت سے قریب تر فتویٰ و قول اختیار کرنا تجویز کیا ہے۔ بعدۂ انہوں نے حدیثِ مرسل اور ضعیف کو لیا ہے۔ جس کا دروغ ہونا ثابت نہ ہو، ایسی حدیث بھی حجت ہے۔

اور ابنِ قیمؒ نے اجماع کا ذکر جو نہیں کیا ہے وہ اس لیے کہ حنابلہ کے نزدیک اجماعِ مُعترَف (تسلیم شدہ) صرف اجماعِ صحابہؓ ہے، غیر صحابہؓ کا اجماع حنبلیوں کے نزدیک کوئی حیثیت نہیں رکھتا، لہٰذا انہوں نے اجماعِ مُعترَف کا ذکر فتاوائے صحابہؓ کے ضمن میں کر دیا ہے[2]

اب ہم امام ابنِ تیمیہؒ کے اصول و طرق پر، ذرا وضاحت اور تفصیل کے ساتھ الگ الگ گفتگو کریں گے۔

---

[1] اعلام الموقعین ص ۲۳ - ۲۷ جلد اوّل۔ (ع۔ ح)

[2] حافظ ابن القیم نے جس اجماع کو کوئی حیثیت نہیں دی وہ علمائے کلام اور فقہائے جامدین کا بلا تحقیق ادعائے اجماع ہے۔ ورنہ اجماع کے حجت ہونے کے وہ اسی طرح قائل ہیں جس طرح اور جس قسم کے اجماع کے دلیلِ شرعی ہونے کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام ابنِ تیمیہؒ قائل ہیں۔ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین ص ۱۷۸ - ۱۷۹ ج ۲ - (ع ح)

(۵٦)

ابنِ تیمیہؒ کے اصول و طُرق میں پہلی چیز "نصوص" ہے، نصوص میں کتاب (قرآن) کے ساتھ سنت[1] (حدیثِ رسولؐ) بھی داخل ہے جو قرآن کی مفسّر ہو۔ پھر باقی سنن؛ ابن قیمؒ کتاب و سنّت کو موضع واحد اور درجہ واحد میں رکھتے ہیں، اور واقعہ یہ ہے کہ مذہب حنبلی کا جوہر اور خلاصہ بھی ہے اور یہی مسلک امام ابن تیمیہؒ کا بھی ہے، مذہبِ حنبلیؒ کے فقہاء امام احمدؒ کی متابعت کرتے ہوئے اس مسلک پر گامزن ہیں کہ کتاب و سنّت باہم لازم و ملزوم ہیں۔ اس لیے کہ سنّت کو قرآن کی شارح اور مفسّر کی حیثیت حاصل ہے جو حسبِ ضرورت اور حسبِ موقع اس کی وضاحت اور تبیین کرتی ہے، بنابریں فقہاء حنابلہ قرار دیتے ہیں کہ:

(۱) سنّت اپنے اعتبار اور قوتِ استدلال کے لحاظ سے کتاب (قرآن) سے متاخر ہے۔

(۲) احتمال و اشتباہ کے موقع پر تعیینِ معانی میں سنّت ہی کے بیان اور وضاحت سے مدد ملتی ہے۔

---

[1] دوسرے علمائے اسلام کی طرح امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی سنت" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل اور تقریر (تسلیم فرمودہ قول و فعل) کا نام ہے، یعنی حدیث و سنت مترادف الفاظ ہیں: والسنة قوله وفعله وتقريره (مجموعہ رسائل کبریٰ ص ۲۱۱ و ۶۳۴ جلد اول) (ع - ح)

خدا و رسولؐ کا فیصلہ آخری ہے پہلا امر تمام فقہاءِ مسلمین کے نزدیک تسلیم شدہ ہے، اس لیے کہ قرآن ہی اسلام کی سب سے بڑی اور پہلی حجت ہے، اور سنت سے استخراج (دلیل لانا) خود قرآن سے ثابت ہے۔ چنانچہ فرمایا:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ (الاحزاب۔ ع ۵)

"کسی مومن اور مومنہ کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جب خدا اور اس کا رسول کسی بات کا فیصلہ کردیں تو پھر اس کے بعد وہ اپنی رائے سے کام لے سکیں۔"

نیز یہ آیت:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۔ (الحشر۔ ع ۱)

"جو کچھ رسول تمہیں حکم دے۔ اسے لے لو (مان لو) اور جس بات سے منع کرے اس سے رُک جاؤ۔"

پس چونکہ سنت کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے، لہٰذا اس کا اعتبار قرآن سے متاخر ہے، کیونکہ اگر قرآن نہ ہوتا تو یہ حجت بھی نہ ہوتی۔

سُنّت کی حیثیت دوسرا امر بھی قابلِ تسلیم ہے، کیونکہ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اشتراک و ابہام کی صورت میں سنت کتاب اللہ کی شارح ہے، اور قرآن کے جو امور لوگوں کی نگاہ سے مخفی ہیں ان کی تبیین اور اس کے مجمل کی تفصیل ہے، لہٰذا یہاں تک تو کوئی اختلاف نہیں، لیکن یہاں منبعِ نظر دو باتیں ہیں:

(۱) ایک یہ کہ سنت کسی ایسے حکم کی حامل ہو جس پر قرآن میں کوئی نص موجود نہ ہو۔

(۲) یہ کہ سنت اگر ظاہرِ قرآن اور نصوصِ عامہ کی مخالف ہو تو اسے ترک کردیا جائے یا لے لیا جائے؟

ان میں سے پہلے امر کا جہاں تک تعلق ہے جمہور فقہاءِ مسلمین اس پر متفق ہیں کہ سنت ایسے احکام کی حامل ہوسکتی ہے، جن پر قرآن میں کوئی نص موجود نہ ہو، وہ بجائے خود حجت ہے اور اس کے لیے قرآن میں کوئی حکم تلاش نہیں کیا جائے گا، کیونکہ خود قرآن سے احکامِ سنت قبول کرنے کی تائید نکلتی ہے، بعض فقہاء محققین کا یہ کہنا ہے کہ سنت کسی ایسے حکم کی حامل نہیں ہے جس کی اصل قرآن میں موجود نہ ہو، لیکن اس کے یہ معنیٰ نہیں کہ جب تک قرآن میں کسی حکمِ سنت کی صراحت موجود نہ ہو، وہ قابلِ عمل نہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ممکن ہی نہیں کہ سنت کسی ایسے امر کی حامل ہو جو مخالفِ قرآن ہو یا قرآن پر زیادتی ہو، اس زیادتی کی عبارت یا اشارت کی

صورت میں قرآن کے اندر اصل موجود ہوگی اور مسلمان کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ سنت کے شواہد قرآن سے تلاش کرنے کے جھمیلے میں پڑے، تب جاکر اسے قبول کرے، بلکہ لازم ہے کہ اگر ایسی صحیح و ثابت حدیث مل جائے جس کو ثقات سے منقول ہونے میں علماء کی تلقی بالقبول حاصل ہو تو اسے بے چون و چرا قبول کر لینا چاہیے۔

سنت کی تین قسمیں ابن تیمیہؒ کے نزدیک بھی ہر سنت مستقل حجت ہے۔ یعنی قرآن کی شارح و مفسر ہو یا نہ ہو، وہ سنت کی تین قسمیں قرار دیتے ہیں اور تینوں کو حجت مانتے ہیں، وہ تینوں یہ ہیں:

(۱) وہ سنتِ متواترہ جو ظاہر قرآن کی مخالف نہ ہو بلکہ اس کی مفسر ہو، مثلاً نمازوں کی تعداد یا نماز کی رکعتوں کی تعداد، یا زکوٰۃ کا نصاب اور اس کے انواع و فرائض، حج اور قربانی کی صفت، عمرہ اور اس کے ارکان، یہ اور اس طرح کے دوسرے احکام صرف سنت ہی سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اور علماء کا ان کے بارے میں اجماع ہے کہ یہ قرآن کا تتمہ ہیں، پس جو ان کی حجیت کا انکار کرتا ہے وہ علمِ دین کا انکار کرتا ہے، رکنِ اسلام کو منہدم کرتا ہے اور اسلام کا حلقہ اپنی گردن سے اتار پھینکتا ہے۔

(۲) ایسی سنتِ متواترہ جو قرآن کی تفسیر نہیں کرتی، نہ ظاہر قرآن کی مخالف ہے لیکن ایسے حکم کی حامل ہے جو قرآن میں منصوص نہیں ہے جیسے زانی کے لیے سنگساری کی سزا[1] یا نصاب سرقہ کی تعیین، ابن تیمیہؒ کے نزدیک خوارج کے سوا سلف اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اس سنت سے حجت لینا درست اور بجا ہے۔ امام صاحبؒ لکھتے ہیں:

> و جمیع سلفِ امت اس سنت پر عمل ضروری جانتے ہیں۔ سوائے خوارج کے کہ وہ حجیتِ سنت کے مخالف ہیں۔ یہ بھی ان سے منقول ہے کہ وہ قرآن کے علاوہ مفسرِ قرآن سنت ہی کو مانتے ہیں اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ظاہرِ قرآن کے مخالف ان کو نظر آئے تو وہ ظاہر قرآن پر عمل کریں گے، سنت کو چھوڑ دیں گے۔ یہی وہ فرقۂ مارقہ ہے جو اس طرح اسلام سے صاف نکل گیا جیسے تیر شکار کے اندر سے نکل جاتا ہے۔ لھذا کانوا مارقة مرقوا من الاسلام کما یمرق السھم من الرمیة۔ اس فرقے کا پہلا بانی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو قرار دیا تھا جس نے آپ کی ایک مالی تقسیم پر اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا ان ھذہ قسمة ما ارید بہ وجہ اللہ (یہ تقسیم اللہ کے لیے نہیں کی گئی) جس کے جواب

[1] اکثر علماء کے نزدیک یہ حکم منسوخ التلاوۃ قرآنی حکم پر مبنی ہے (س-ح)

میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلّم نے ارشاد فرمایا تھا ۔ اگر میں نے انصاف نہیں کیا تو تم سراسر خسارے میں رہے" یعنی اگر بالیات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سپرد کردہ امانت میں تم مجھ کو غیر ذمہ دار اور خائن و ظالم سمجھتے ہو تو وحی آسمانی کے بارے میں مجھ کو کیسے ذمہ دار قرار دے سکتے ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے آسمان کی باتوں کا امین بنایا ہے عجیب بات ہے کہ اللہ تعالیٰ تو مجھ کو امین قرار دے اور رسول بنا کر بھیجے اور تم مجھ کو غیر امین سمجھتے ہو" او کما قال[1]

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر سے مروی سنتیں تلقی بالقبول کی حیثیت سے یا یہ کہ ثقات نے ان کو روایت کیا ہے، ــــ ان کے بارے میں بھی اہل علم فقہ و حدیث اور تصوف کا اتفاق ہے کہ ایسی حدیثیں قابل قبول ہیں اور ان کا اتباع واجب ہے۔ البتہ بعض لوگ ان میں پہلے شروط لگاتے ہیں، پھر ان کی مخالف احادیث کو مختلف عذر پیدا کر کے ــــ مثلاً یہ کہ فلاں حدیث ظاہر قرآن کے خلاف ہے، فلاں حدیث اصول کے یا اصولِ قیاس کے یا عملِ اہلِ مدینہ کے خلاف ہے ــــ رد کر دیتے ہیں[2]

اس سلسلے میں ظاہر قرآن سے حدیث کے تعارض کے مسئلہ کا کچھ ذکر مناسب ہے۔

ظاہر قرآن کی احادیثِ آحاد سے تخصیص ظاہر قرآن اور احادیثِ صحیحہ آحاد کے معارضہ کی صورت میں حنفیہ و مالکیہ اور شافعیہ و حنابلہ کے مابین اختلاف ہے۔ اول الذکر (حنفیہ اور مالکیہ[3]) حدیثِ آحاد کو قرآن پر پیش کرتے ہیں، اگر

---

[1] الرسائل والمسائل ص ۲۰ ج ۳ -

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۰ ج ۵ - لیکن مصنف نے اس عبارت کی جو تلخیص کی ہے اس سے امام صاحبؒ کا مطلب خبط ہو کے رہ گیا تھا۔ اس لیے اصل سے تکمیل و تصحیح کی گئی۔ (ع-ح)

[3] اس قول کو مالکیہ کی طرف معلوم نہیں مصنف نے کیسے منسوب کر دیا ہے، خود مالکی علماء نے تو اس کی پرزور تردید کی ہے، حافظ ابو عمر یوسف ابن عبد البر مالکی المتوفی ۴۶۳ھ اس کو اہلِ زیغ کا قول قرار دیتے ہیں وقد امر اللہ عز وجل بطاعتہ واتباعہ امرا مطلقا لم یقید بشیئ کما امرنا باتباع کتاب اللہ ولم یقل وافق کتاب اللہ کما قال اہل الزیغ اھ (جامع بیان العلم ص ۱۹۰-۱۹۱ ج ۲) - اسی طرح علامہ ابو العباس احمد بن ادریس قرافی مالکیؒ المتوفی ۶۸۴ھ نے ــ جو مالکی اصولِ فقہ کے مشہور مصنف ہیں ــــ عیسیٰ بن ابان منسوب بہ حنفیت کی طرف اس قول کی نسبت کر کے ان الفاظ میں اس کا رد کیا ہے، جوابہ

(باقی صفحہ ۶۷۵ پر)

وہ کتاب (قرآن) سے متفق ہے تو اسے قبول کر لیتے ہیں اور اگر متفق نہیں ہے تو پھر ان کا معاملہ گویا بالکل رد ہی کا ہوتا ہے، پھر حنفیہ، احادیثِ آحاد سے عامِ قرآنی کی تخصیص کے بھی قائل نہیں ہیں۔[ا] مالکیہ بھی کبھی ایسا ہی کرتے ہیں، جیسے برتن میں کتے کے منہ ڈالنے والی حدیث، امام مالکؒ اس حدیث کو اس لیے رد کر دیتے ہیں[۳] — کہ یہ ظاہر قرآن سے معارض ہے، کیونکہ قرآن کہتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۷۴) انه معارض بقوله تعالیٰ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل ع ۶) ومن البیان التخصیص والمخصص مخالف للعام المخصص فکان یلزم ردہ ولیس کذالک نظاھر الاٰیة (شرح تنقیح الفصول ص ۲۱)

اصل یہ ہے کہ یہ قول صرف حنفیہ کے ہاں پایا گیا ہے گو وہ بھی حجیتِ حدیث سے انکار کے طور پر نہیں بلکہ اس کے بعد وہ حدیث کی توجیہ و تاویل میں مشغول ہو جاتے ہیں، تاہم فقہ القرآن والحدیث کے مزاج نے اس کو نہ کبھی قبول کیا ہے نہ پسند۔ حضرت امام شافعیؒ نے ایک مقام میں کیا خوب فرمایا ہے:- ان قول من قال تعرض السنة علی القرآن فان وافقت ظاهره والا استعملنا ظاهر القرآن وترکنا الحدیث جهل الخ یعنی قبولیتِ حدیث کو موافقتِ قرآن سے مشروط کرنا جہالت ہے۔" اختلاف الحدیث بر حاشیہ کتاب الام ص ۵۴ ج ۷) (ع - ح)

[۱] یعنی ظاہر حدیث کی توجیہ و تاویل سے آپ سے آپ حدیث کا عملاً متروک ہو جانا لازم آجاتا ہے۔ (ع - ح)

[۲] حنفیہ کے متعلق یہ اطلاق درست نہیں۔ اگر عموم قرآنی ایک دفعہ دلیل قطعی سے مخصوص ہو جائے تو پھر احادیث آحاد سے بھی اس کی تخصیص حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ دیکھیے مسلم الثبوت وغیرہ (ع - ح)

[۳] جناب مصنف نے شاید کسی کی تقلید میں ایسا لکھ دیا ہے ورنہ مالکی کتابوں کی طرف مراجعت کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ:

۱- "برتن میں کتا منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھونا چاہیے" اس حدیث کو امام مالکؒ نے رد نہیں فرمایا، بلکہ اسے صحیح سمجھ کر اپنی کتاب مؤطا میں لائے ہیں۔ (باب جامع الوضوء)

۲- امام مالکؒ کے مذہب میں ایسے برتن کو دھونا ضروری ہے الامر یقتضی الوجوب (باجی شرح مؤطا صفحہ ۷۳)

۳- برتن کا یہ دھونا نجاست کے لیے ہے یا تعبد (یعنی جس کی وجہ معلوم کرنے کے ہم مکلف نہیں کیے گئے)؟ اس میں مالکی مذہب میں دونوں قول ہیں اور دونوں امام مالکؒ کی طرف منسوب ہیں بلکہ ظاہر روایت نجاست ہی کی بیان کی گئی ہے۔ (مقدمات الممہدات لابن رشد ص ۲۱-۲۲ جلد اول مع المدونة الکبریٰ)

۴- دھونے کی وجہ تعبد کو قرار دیا جائے تو یہ حدیث کا ایک ایسا مطلب لینا ہے جس سے ظاہر قرآن

(باقی صفحہ ۶۷۶ پر)

وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ، کیونکہ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ شکاری کُتے کا جھوٹا کھایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا امام مالکؒ کتے کے شکار کے کھانے کی اباحت اور کتے کی نجاست کے مابین توفیق کا کوئی امکان نہیں دیکھتے۔[1]

ظاہرِ قرآن سے سُنّت کو رد نہیں کرنا چاہیے

لیکن امام شافعیؒ ظاہر قرآن کی مخالف سُنّت کو ردّ نہیں کرتے، بلکہ عموم قرآنی کی سنت سے تخصیص کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک سنت کی راہ سے قرآن مجید سمجھنا چاہیے، وہ اسے قرآن کی تفسیر اور شرح مانتے ہیں، جس کو بعض لوگوں نے یوں بھی تعبیر کیا ہے کہ سنت قرآن پر حاکم ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ سنت ہی قرآن کا طریقِ تفسیر، سبیلِ بیان اور تفصیلِ اجمال ہے، اسی سے قرآن کے ناسخ منسوخ کا پتہ چلتا ہے، اسی سے قرآن کے مطلق کی تقیید ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ امام شافعیؒ قرآن و حدیث کو استنباط کی حیثیت سے ایک درجہ میں رکھتے ہیں اگرچہ اس لحاظ سے اصل قرآن ہی ہے کہ حدیثِ پاک کا دلیل شرعی ہونا قرآن سے ثابت ہوتا ہے۔

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، حافظ ابن قیمؒ بالکل صحیح طور پر ان کی ترجمانی کرتے ہیں کہ انہوں نے نصوص کو حجت اولی قرار دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ امام احمدؒ نصِ قرآنی اور نصِ نبوی میں کسی طرح کی تفریق نہیں روا رکھتے، دونوں کو مساوی حیثیت دیتے ہیں۔

قرآن و حدیث میں کوئی تعارض نہیں ہوتا

امام احمدؒ اس بات کے سختی سے قائل ہیں کہ سنت قرآن کی مفسر ہے اور ظاہر قرآن کو مقتضائے سنت پر محمول کرنا چاہیے، اس لیے کہ قرآن و سنت میں کوئی تعارض ہے ہی نہیں، چنانچہ جن لوگوں نے ظاہر

(بقیہ حاشیہ ص۶۷۵) کے ساتھ حدیث کی مطابقت ہو جاتی ہے، یہ متردد کرنا نہیں! (اعاذھم اللہ منہ)

(۵) اگر وجہ نجاست ہو تو پھر ظاہر قرآن کو خبر واحد سے خاص کرنا ہے اور حسب تصریح علامہ قرافی مالکیؒ ظاہر قرآن کی تخصیص احادیث آحاد سے کی جا سکتی ہے۔

بلکہ خود حنفی مصنفینِ اصول نے بھی مالکیہ کو شافعیہ اور حنابلہ کے ساتھ رکھا ہے واجازہ ابا فون مطلقا (مسلم الثبوت ص ۱۲۱ طبع دہلی) —— ان وجوہ کی بنا پر مالکیہ کی طرف مصنف کا یہ انتساب واقعہ کے خلاف ہے (ع ح)

[1] توفیق و تطبیق کی دو صورتیں علمائے مالکیہ نے بیان کر دی ہیں یعنی حدیثِ ولوغ سے مراد نجاست ہو تو تخصیص ورنہ تعبد پر محمول ہو گی۔ جیسا کہ اوپر کے حاشیہ میں ذکر ہوا۔ واللہ اعلم۔ (ع ح)

قرآن کی آڑ لے کر سنت کو مسترد کر دیا ہے ان کے رد میں آپ نے ایک کتاب تصنیف فرمائی جس کے مقدمہ میں لکھا کہ:

"اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پاک محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دینِ حق دیکر مبعوث فرمایا تاکہ اس کو سب ادیان پر غالب کرے۔ ان پر وہ کتاب نازل فرمائی جو اس پر عمل کرنے والوں کے لیے سراسر ہدایت و نور ہے۔ ان ہی کو یہ حق دیا کہ وہ قرآن کے ظاہر، باطن، خاص، عام اور ناسخ و منسوخ بتائیں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کتاب اللہ کے مفہوم و معنی کی وضاحت کرنے والے تھے۔ اس امر کا صحابہؓ نے مشاہدہ کیا جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیؐ کی رفاقت کے لیے انتخاب فرمایا تھا۔ انہوں نے آنحضرتؐ کی یہ تعبیریں اور تفسیریں نقل کیں، اس مشاہدہ کی بنا پر وہی سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جاننے والے اور اس حقیقت سے آشنا تھے کہ قرآن کی آیت میں اللہ کی مراد کیا ہے یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد قرآن کی مراد بتانے والے صرف صحابۂ کرامؓ ہی ہیں۔"[1]

سنت کے بغیر کچھ نہیں

یہ ہے اس بارے میں امام احمدؒ کی تصریح، دوسرے بھی متعدد مواقع پر انہوں نے فرمایا ہے کہ علم قرآن صرف طریقِ سنت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اور دین کی طلب کا راستہ سنتِ نبوی ہی ہے، فقہ اسلام اور شرائع اسلام تک پہنچنے کی راہِ صواب بھی سنت ہے اور جو لوگ استعانتِ سنّت کے بغیر صرف کتاب (قرآن) پر اقتصار کرتے ہیں اور اس کے شرائع کو سمجھنے کی سعی کرتے ہیں، وہ گمراہ ہیں، راہِ صواب پر گامزن ہی نہیں ہو سکتے اور اس کے متعدد وجوہ ہیں۔ جن میں سے چند یہ ہیں:۔

(۱) نصوصِ قرآنی سے طاعتِ رسولؐ کا وجوب ثابت ہے۔ طاعتِ رسولؐ بغیر اتباعِ سنت کے کیونکر ممکن ہے؟ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حکم حاصل کرنا جس طرح آپؐ کی زندگی میں دینی طور پر ضروری تھا، اسی طرح آپؐ کی وفات کے بعد بھی آپ سے مروی احادیث صحیحہ پر عمل کرنا پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ (النساء: ۶۵)

---

[1] مختصر طبقات الحنابلہ لابن ابی یعلیٰ ص ۲۲۵) و حیات امام احمد بن حنبل اردو ص ۳۱۵-۳۱۶ - تفسیر قرآن میں حدیث اور آثارِ صحابہؓ کی حیثیت کی تفصیل ص ۳۳۸-۳۴۲ پر گزر چکی ہے۔ (ع - ح)

(۲) احادیث سے اخذ بالسنۃ کا وجوب ثابت ہے، مثلاً یہ ارشادِ نبوی:

یوشك رجل منکم متکئاً علی اریکتہٖ یحدث بحدیث عنی فیقول بینی وبینکم کتاب اللہ فما وجدنا فیہ من حلال استحللناہ وما وجدنا فیہ من حرام حرمناہ الا وان ما حرم رسول اللہ مثل الذی حرم اللہ[1]

ایک وہ زمانہ آئے گا کہ تم میں سے کوئی شخص تکیہ سے ٹیک لگاتے تخت پر بیٹھا ہوگا، اس کے سامنے میری حدیث بیان کی جائے گی، وہ کہے گا میرے اور تمہارے درمیان خدا کی کتاب ہے، اس میں جو چیز حلال کی گئی ہے ہم بھی اسے حلال سمجھیں گے اور جو اس میں حرام کی گئی ہے ہم بھی اسے ہی حرام کریں گے۔ خبردار! یاد رکھو، جو کچھ اللہ کے رسولؐ نے حرام کر دیا ہے وہ بھی ویسا ہی حرام ہے جیسے اللہ کی حرام کی ہوئی کوئی چیز۔

(۳) احکامِ اسلامیہ کا بڑا حصہ جو مسلمانوں کا اجماعی ہے، سنت ہی سے ماخوذ ہے۔ اور بہت سے مسائل ان میں وہ ہیں جن سے قرآن کے عام کی تخصیص ہوتی ہے۔ مثلاً بیوی کی موجودگی میں اس کی پھوپھی یا خالہ سے شادی کی حرمت، یہ تحریم سنت ہی سے ثابت ہے، جس نے اللہ کے اس قول کی تخصیص کر دی ہے۔ وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ (النساء ع ۴)

امام ابن تیمیہؒ کا مسلکِ حق

دلیل اور برہان کے ماتحت امام ابن تیمیہؒ نے بھی یہ مسلک اختیار کیا ہے، ظاہر قرآن کی مخالفت کی بنا پر انہوں نے کسی حدیث صحیح کو رد نہیں کیا، بلکہ امام احمدؒ کی طرح حدیث کی موجودگی میں معارضِ قرآن سے متعلق بحث و اجتہاد کو وہ جائز نہیں سمجھتے اور اگر بظاہر معارض حدیث اپنے ثبوت میں اتنی قوی نہ بھی ہو تو بھی وہ حدیث کو ترک کر کے عمومِ قرآن کو اختیار نہیں کرتے، بلکہ اسے عمومِ قرآن کا مخصص قرار دیتے ہیں، کیونکہ اگر نصوصِ قرآن کے عموم کے دعویٰ کو سب جگہ قبول کر لیا جائے تو وہ تمام احادیث جن کی صحت ثابت ہے اور جو معنوی حیثیت سے بطورِ قدرِ مشترک درجۂ تواتر تک پہنچ چکی ہیں، چھوڑ دینا پڑیں گی۔

---

[1] جامع بیان العلم وفضلہ از حافظ ابن عبدالبرؒ ص ۱۹۰ بروایت حضرت مقدام بن معدیکرب رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ یہ حدیث متعدد صحابہؓ سے مروی ہے اور صحیح ہے۔ نیز دیکھیے مشکوٰۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ فصل دوسری۔ (ع - ح)

پھر امام صاحبؒ نے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کی جہاں موافقت کی ہے وہاں امام ابوحنیفہؒ کے اس مسلک کی بھی مخالفت کی ہے جو انہوں نے عمومِ قرآن کی مخالفت کا گمان کرکے بعض احادیث کو ترک کر دیا ہے۔ بلکہ اسی قسم کے موقعوں پر مسلک امام مالکؒ کی بھی، خصوصاً جہاں اہلِ مدینہ کے عمل پر اعتماد کرتے ہوئے وہ یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ امام صاحبؒ نے دونوں کے ایسے اقوال نقل کرکے ان کو ناپسند کیا اور اعلان کر دیا کہ کسی صحیح و ثابت حدیث کو رد کرنا درست نہیں، ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

"بہت سے اہل رائے (حنفیہ) نے اکثر احادیث (کے ثبوت) کا ایسی شرطوں[1] کی وجہ سے انکار کر دیا ہے جو انہوں نے خود لگائی ہیں یا یہ خیال کر لیا کہ وہ احادیث ظاہر قرآن یا اصول یا قیاس کے مخالف ہیں۔ یا یہ کہ متاخرین اہلِ مدینہ کا عمل ان کے مخالف ہے اس طرح کے مسائل کی تفصیل جن کے بارے میں اہل الرائے کا یہ وطیرہ ہے، کتبِ حدیث، فقہ اور اصولِ فقہ میں مل سکتی ہے[2]"

ابن تیمیہؒ پوری قوت اور سختی کے ساتھ تمسک بالسنۃ پر عامل ہیں، وہ اسے کتاب (قرآن) پر "حاکم[3]" مانتے ہیں، وہ لوگوں کو اس سے منع کرتے ہیں کہ قرآن کی تفسیر اپنی رائے سے کریں۔ وہ پورے وثوق سے کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سارے قرآن کی تفسیر فرمائی ہے۔ کیونکہ یہ آپؐ کی ذمہ داری تھی کہ اس کی تشریح و توضیح فرمائیں۔ اس کا بیان اور تبلیغ کریں پھر صحابہؓ نے پورے طور پر قرآن کی تفسیر اور اس کا علم حاصل کر لیا تھا، عام اس سے کہ اس کا تعلق اعتقاد سے ہو یا عمل سے۔ صحابہؓ نے تفسیر قرآن اور تخریجِ احکام کا علم پا لیا تھا، اگر کچھ صحابہؓ کسی امر سے ناواقف تھے، تو بعض دوسرے واقف تھے اور یہ سب تبادلۂ معلومات کرتے رہتے تھے۔

---

[1] بقول شاہ ولی اللہ اور ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیزؒ، متاخرین حنفیہ نے خود ہی چند قاعدے وضع اور تخریج کیے۔ بعدہ جو حدیث کسی قاعدے کے خلاف نظر آئی اس کو کسی نہ کسی طریقے سے مسترد کر دیا پھر اس نوع کی چند مثالیں بھی شاہ صاحبؒ نے دی ہیں۔ ملاحظہ ہو حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۶۰-۱۶۱ ج ۱۔ شاہ عبدالعزیزؒ کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں من اللطائف التی تعلما ظفر حد لی لحفظ مذھبہ ما اخترعتہ المتاخرون لحفظ مذھب ابی حنیفۃ وھی عدۃ قواعد یردون بھا جمیع ما یحتج بہ علیھم من الاحادیث الصحیحۃ الخ (فتاوی عزیزیہ ص ۶۶ جلد اول) (ع۔ح)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۱۱ ج ۵ (ع۔ح)

[3] یعنی قرآن مجید کے معانی کی تبیین و تعیین میں فیصلہ کن۔ (ع۔ح)

اس اصول پر تفسیر قرآن کا پہلا حق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے، اس کے بعد صحابہ کرام کو کہ انہوں نے یہ علم جناب سرورِ کائنات ؐ سے حاصل کیا تھا، اس کے بعد تابعین کرامؒ کا درجہ آتا ہے، جنہیں اصحابِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفسیر قرآنِ کریم سے واقف کیا تھا۔ پھر تبع تابعین کرامؒ کی باری آتی ہے کہ ان کا علم بھی وہی تھا، جو صحابہؓ سے حاصل کیا گیا تھا، لہٰذا ان حقائق کی روشنی میں اپنی رائے سے فہم قرآن کی گنجائش ہی نہیں رہ جاتی اور جب صورتِ حال یہ ہے کہ رائے مجرّد کی بھی سرے سے گنجائش نہیں، تو پھر یہ کیونکر ممکن ہے کہ ظاہر قرآن کو حدیث صحیح پر مقدم کیا جائے یا ظاہر قرآن کی مخالفت کا دعویٰ کر کے اس کی تضعیف صرف ایسے فہم کے باعث کی جائے جو مجرّد لغت پر مبنی ہو۔ امام ابن تیمیہؒ کی نظر میں عقائد ہوں یا اعمال، بہر حال یہ غیر معقول صورت ہے۔

---

(۵۷)

اِجماع

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک حجّت ہونے میں نصوص کے بعد اجماع کا درجہ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"فقہاء، صوفیہ اور عامۂ مسلمین کے نزدیک متفقہ طور پر اجماع حجت ہے۔ اہلِ حدیث اور اہلِ کلام کا بھی مسلک یہی ہے۔ البتہ اہلِ بدعت مثلاً معتزلہ اور شیعہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں"[1]

چونکہ امام صاحبؒ نصوص کے بعد اجماع کو حجت قاطع مانتے ہیں، لہٰذا وہ قرار دیتے ہیں کہ "اجماع وہ معتبر ہے کہ احکامِ شرعیہ میں سے کسی حکم پر علماءِ مسلمین متفق ہو جائیں اور جب کسی مسئلہ پر اجماعِ امت ثابت ہو جائے تو کسی شخص کو بھی اس اجماع کے دائرہ سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ امتِ مسلمہ ضلالت اور گمراہی پر مجتمع نہیں ہو سکتی ہے"[2]

حجیتِ اجماع کی دلیل قرآن سے امام صاحبؒ مسائل اجماع میں کلام کرتے ہوئے قرآن مجید سے اس کی حجیت پر دلیل لاتے ہیں۔ اور ذکر فرمایا ہے کہ ساری امتِ محمدیہ گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ وہ "امّتِ وسط" اور "خیر الامم" ہے جو ہمیشہ خیر پہ رہے گی۔ اس کی شہادت میں اللہ تعالیٰ کے یہ ارشاد پیش کرتے ہیں:-

---

[1] الرسائل والمسائل ص ۲۱، ج ۵

[2] فتاویٰ ابن تیمیہؒ ص ۴۰۶ جلد اوّل۔

(۱) كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ (آل عمران - ع ۱۲:)

اے مسلمانو! تم بہترین امت ہو، جو لوگوں کے لیے بھیجی گئی ہے۔ تاکہ تم نیکیوں کا حکم دو اور برائیوں سے روکو۔ اور ایک اللہ پر ایمان رکھو"

اس آیت میں مسلمانوں کا جو وصف بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ وہ ہر معروف (نیکی) کا حکم دیں گے اور ہر منکر (برائی) سے روکیں گے۔ اور یہی وصف اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کا ذکر فرمایا:

اَلَّذِیْ یَجِدُوْنَهٗ مَكْتُوْبًا عِنْدَهُمْ فِی التَّوْرٰىةِ وَالْاِنْجِیْلِ یَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهٰىهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ (الاعراف - ع ۹)

"وہ نبی جسے وہ اپنے پاس توراۃ و انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں، جو ان کو نیکی کا حکم دیا کرے گا اور برائی سے روکا کرے گا"

ایک اور جگہ مومنوں کا یہی وصف ذکر فرمایا ہے:

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ یَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (التوبہ ع: ۹)

"مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے ولی دوست ہیں۔ نیکی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں"

اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ امت محمدیہ مجموعی طور پر دین کے بارے میں گمراہی کی بات کہتی ہے تو وہ (معاذ اللہ) "معروف" کا حکم کرنے والی اور "منکر" سے روکنے والی تو نہ ہوئی؟

ایک دوسرے موقع پر ارشاد ہوا ہے:

(۲) وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَیَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْكُمْ شَهِیْدًا۔ (البقرہ - ع ۱۷:)

"اسی طرح ہم نے تم کو امت بہترین بنایا ہے، تاکہ تم لوگوں پر گواہ رہو اور رسولؐ تم پر گواہ رہیں"۔

امام صاحبؒ یہ آیت پیش کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ "وسط" کے معنی، عادل اور خیار (اچھا ہونے) کے ہیں[۱]۔

امام صاحبؒ کی یہ تقریر، اجماع کے حجت شرعیہ ہونے کی گویا قرآن کی پہلی دلیل ہوئی:-

قرآن مجید سے دوسرا ثبوت وہ یوں پیش کرتے ہیں:

وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ

"ہدایت کے واضح ہو جانے کے بعد جو شخص رسولؐ کی

---

[۱] رسالہ معارج الوصول من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۱۹۶ ج ۱۔

لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا۔ (النساء: ع ۱۷)

مخالفت کرتا اور مسلمانوں کا راستہ چھوڑ کر دوسرا راستہ چلتا ہے اسے ہم جہنم میں پہنچائیں گے اور یہ بُرا ٹھکانا ہے۔"

امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"اصولِ فقہ پر جب امام شافعیؒ نے مستقل طور سے لکھا تو اس آیت سے اجماع پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ یہ آیت اس امر پر دال ہے کہ مسلمانوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستے پر چلنا اسی طرح مستحق وعید ہے، جس طرح ہدایت واضح ہو جانے کے بعد رسولؐ کی مخالفت کرنا مستحق وعید ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ صرف رسولؐ کی مخالفت کرنے والا بھی اس وعید کا مستحق ہے، پھر اس دوسری بات کے ساتھ ذکر کرنے کا معنیٰ یہ ہوا کہ مومنین کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ پر چلنے والے شخص یا گروہ کے لیے بھی یہی وعید ہے۔ اگر یہ معنیٰ نہ ہو تو دوسرے وصف کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔"[1]

مطلب یہ کہ دوسرا وصف مستقل طور پر ذمّ و وعید کا سبب ہے اور مخالفتِ رسولؐ جیسا ہی ہے اور یہ سزا دونوں کے مجموعے پر نہ ہوئی بلکہ ہر ایک پر ہو گی، جس سے ثابت ہوا کہ اجماع کی مخالفت "اتباعِ غیر سبیل المومنین" ہے، لہٰذا وہ عقابِ شدید، مذمت اور حرماں نصیبی کا موجب ہو گی، اس سے معلوم ہو گیا کہ سبیلِ مومنین کا اتباع واجب ہے۔!

حجیتِ اجماع کی دلیل حدیث سے

امام ابن تیمیہؒ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ نے آیتِ بالا سے اجماع کی حُجیت پر استدلال کیا ہے، لیکن ہمیں امام شافعیؒ کے رسالہ میں اس آیت سے یہ احتجاج کہیں نظر نہیں آیا[2] البتہ سلیمان بن یسارؒ کی ایک

---

[1] معارج ص ۱۹۰ اور مجموعۃ الرسائل الکبریٰ جلد اوّل۔ آگے چل کر ص ۲۰۰ تا ۲۰۱ میں اس استدلال کی مزید تفصیل فرمائی گئی ہے اور ساتھ ہی ان اعتراضات کا بھی جواب دیا گیا ہے جو اس استدلال پر علامہ غزالیؒ وغیرہ اصولیوں نے وارد کیے ہیں۔ (رابع)

[2] مصنف اپنی کتاب الشافعیؒ (ص ۱۷۹) میں لکھ چکے ہیں کہ "الرسالہ میں امام شافعیؒ نے سارے اصول نہیں بیان کیے بلکہ دوسرے مقامات پر بھی انہوں نے مستقل اصولی مباحث ذکر فرمائے ہیں" یہ استدلال بھی اسی قبیل سے ہے چنانچہ حافظ ابوبکر احمد بن الحسین البیہقیؒ المتوفی ۴۵۸ھ نے احکام القرآن کے سلسلے میں امام شافعیؒ کا جو متفرق کلام ایک جگہ کتابی صورت میں جمع کیا ہے، اس میں اس استدلال کا ذکر موجود ہے۔ ملاحظہ ہو ص ۲۹ جلد اوّل

(باقی صفحہ ۶۸۴ پر)

حدیث سے ضرور حجت لاتے ہیں یعنی حضرت عمرؓ کا ایک خطبہ جس میں انہوں نے فرمایا:

الامن سرہ بحبحۃ الجنۃ فیلزم الجماعۃ فان الشیطان مع الفذ وھو من الاثنین ابعد[۵] — دیکھو جو کوئی جنت میں اپنی جگہ کو پسند کرتا ہے اس کو جماعت کے ساتھ رہنا چاہیے۔ اکیلا شیطان کے خطرے میں ہے۔ وہ دو تک سے بھی دور رہتا ہے۔

اس کے بعد امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

"جو شخص وہی کچھ کہے جو جماعت مسلمین کا قول ہو تو اس نے ان کی جماعت کو لازم پکڑا اور جو جماعت کے مخالف قول اختیار کرے اس نے جماعت سے علیحدگی پسند کی جس کے لزوم کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ غفلت و محرومی الگ رہنے میں ہے، ساری جماعت مسلمین کتاب و سنت اور قیاسِ صحیح کے معنی مطلوب اور مقصد شرعی سے انشاء اللہ غافل نہیں رہ سکتی"[۱]

قرآنی استدلال پر غزالیؒ وغیرہ کا اعتراض

آیت مذکورہ سے امام شافعیؒ کے استدلال کا ذکر امام فخر الدین رازیؒ نے اپنی تفسیر[۲] میں بھی کیا ہے اور ان سے پہلے زمخشری[۳] وغیرہ نے بھی اسی آیت سے حجیتِ اجماع پر استدلال کیا ہے[۴]۔ لیکن دوسرے بہت سے مصنفینِ کتبِ اصولِ فقہ نے اس سے اختلاف بھی کیا ہے[۵]۔ نیز امام غزالیؒ نے المستصفیٰ[۶] میں یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ آیتِ بالا سے اجماع کی حجیت پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۶۸۳) طبع مصر ——— امام شافعیؒ کے استدلال و استنباط کو حافظ اسماعیل ابن کثیرؒ متوفی ۷۷۴ھ نے بہترین قرار دیا ہے ھو من احسن الاستنباطات واقواھا وان کان بعضھم قد استشکل ذالک فاستبعد الدلالۃ منھا علی ذالک اھ (تفسیر ابن کثیر ص ۵۸۱ ج ۲ طبع المنار) (ع-ح)

[۱] "الرسالہ" ص ۴۷۴ مطبوعہ بہ تحقیق احمد محمد شاکر مرحوم۔ (ع-ح) [۲] "الرسالہ" ص ۴۷۵-۴۷۶۔ (ع-ح)

[۳] ص ۳۱۱-۳۱۲ ج ۲ (ع-ح) [۴] محمود بن عمر الزمخشری المعتزلی الحنفی متوفی ۵۳۸ھ (ع-ح)

[۵] تفسیر کشاف ص ۲۸۶ جلد اول۔ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ (ع-ح)

[۶] اختلاف کرنے والوں نے جو شکوک و شبہات اور احتمالات اس استدلال میں پیدا کیے ہیں ان کے جوابات علامہ ابوالحسن علی بن ابی علی الآمدی المتوفی ۶۳۱ھ نے احکام الاحکام ص ۲۸۶-۳۰۲ جلد اول میں اور علامہ عبدالعزیز بخاری حنفی متوفی ۷۳۰ھ نے کشف الاسرار ص ۲۵۳-۲۵۵ ج ۳ میں دے دیئے ہیں۔ (ع-ح)

[۷] ص ۱۱۱ جلد اول۔ (ع-ح) [۸] جس کا مدلل جواب امام ابن تیمیہؒ کے رسالہ معارج الوصول میں آگیا ہے۔ (ع-ح)

ابن تیمیہؒ بہر حال اس آیت سے اجماع کی حجیت پر استدلال کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ اجماع استنباط کے طریقوں میں سے ایک طریقہ اور ادلہ میں سے ایک دلیل ہے۔

اجماع کی بنیاد نص پر ہوتی ہے

مگر وہ کہتے ہیں کہ اجماع کے لیے ضروری ہے کہ اس کی "سند" بھی (یعنی جو اس اجماع کی بنیاد و اصل ہو) ۔ حدیث صحیح کی تائید کے ساتھ موجود ہو اور یہ کہ اجماع کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ اجماع کرنے والوں کے علم میں حدیث صحیح موجود تھی، اگرچہ اس کا علم سب کو نہ ہو، لیکن اس کے باوجود یہ درست نہیں ہے کہ اجماع کی وجہ سے حدیث صحیح کی مخالفت کی جائے، کیونکہ بہر حال اجماع کی حیثیت حدیث کے بعد اور مرتبہ میں اس سے کم ہے، لہٰذا یہ صحیح نہیں ہے کہ اجماع کی وجہ سے حدیث رد کر دی جاتے، چنانچہ اجماع پر اعتماد کے سلسلہ میں نص کی ضرورت بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں کہ:

"ہم نے استقراء و تلاش سے معلوم کیا ہے کہ جتنے مسائل اجماعیہ ہیں، سب کے لیے نص موجود ہے، اور سچی بات یہ ہے کہ جس اجماع کی بنیاد نص پر نہ ہو اس کی کوئی حیثیت نہیں"![1]

پھر انہوں نے متعدد ایسے مسائل پیش کیے ہیں، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ مجرد اجماع سے ثابت ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ سنت میں موجود ہیں اور سنت کی روشنی میں ان پر اجماع منعقد ہوا ہے، انہی مسائل میں سے ایک مسئلہ "مضاربت" ہے، چنانچہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

"اجماع بلا نص کے ثبوت میں بعض لوگ مثلاً مسئلہ مضاربت کو پیش کرتے ہیں حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے، "مضاربت" تو عہد جاہلیت سے ایک مشہور و معلوم چیز چلی آرہی ہے۔ خاص طور پر قریش میں تو یہ عام طور پر جاری تھی، زیادہ تر اسی پر ان کی تجارت کا دارومدار تھا، دولت مند لوگ اپنا مال کارکنوں کے حوالے کر دیتے تھے، نبوت کے منصب پر فائز ہونے سے پہلے خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم خدیجہؓ کا مال لے کر سفر پہ نکلے تھے، ابو سفیان جو کاروانِ تجارت لے کر نکلا کرتے تھے ان کی نوعیت اکثر یہ ہوتی تھی کہ مال دوسرے کا اور کارگزاری ابو سفیان کی، پھر جب اسلام آیا تو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ

---

[1] ملاحظہ ہو رسالہ معارج الوصول ص ۲۱۰ من مجموع الرسائل الصغری ومن الکبری ص ۲۱۲ جلد اوّل

جاری رکھا، متعدد صحابہ کرامؓ مضاربت کے طور پر دوسروں کا مال لے کر سفر پر جایا کرتے تھے اور آپؐ نے کبھی انہیں اس سے منع نہیں کیا اور سنت میں آپؐ کا قول، فعل اور اقرار تینوں چیزیں داخل ہیں، پس جب آپ نے مضاربت کو باقی رکھا تو گویا اس کا ثبوت سنت سے مل گیا۔ عہد نبوی کے بعد صحابہؓ میں بھی یہ جانا پہچانا مسئلہ تھا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے قصہ سے معلوم ہوتا ہے جو مؤطا امام مالکؒ میں ہے[1]"

اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اجماع کے لیے ضروری ہے کہ وہ نص پر مبنی ہو، نہ کہ قیاس پر اور یہ بہت صائب رائے ہے، اس لیے کہ قیاس اگر ایسی علت جلی پر مبنی ہو جس میں کوئی اختلاف نہ پایا جائے تو گویا علت منصوص ٹھہری۔ ایسے "قیاس" پر بنیاد نص ہی پر ہوئی، مجرد قیاس پر نہ ہوئی اور اگر قیاس کی علت خفی ہو جس کے لیے نظر و استنباط، سبر و تقسیم یعنی مختلف علتوں کی چھان پھٹک کر کے سب سے انسب اور قوی تاثیر والی علت پر اس کو مبنی کیا جائے تو ظاہر ہے مختلف علاقوں اور زمانوں میں اس پر اتفاق مشکل ہی سے ہو سکے گا۔

اجماع اہلِ مدینہ[2] کوئی دلیل نہیں

بایں ہمہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک اجماع کو ناقل اور راوی حدیث ہونے کی حیثیت حاصل نہیں کہ وہ نص کے معارض ہو سکے۔ بنا بریں وہ ربیعۃ الرائے[3] اور مالک وغیرہ کی طرح یہ نہیں مانتے کہ اجماع اہلِ مدینہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے پاس کوئی حدیث ضرور ہو گی۔

امام صاحبؒ اس بارے میں بھی امام شافعیؒ کے ہم نوا ہیں جیسا کہ الرسالہ کے باب الاجماع[4] میں "اجماعِ صحابہؓ" پر بحث کرتے ہوئے حضرت امام شافعیؒ نے لکھا ہے:۔

"صحابہؓ کسی مسئلہ پر اس صراحت کے ساتھ متفق ہو جائیں کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے تو بلاشبہ آنحضرتؐ کی سنت ہی ہے، لیکن اگر وہ اس قسم کی صراحت نہ کریں

---

[1] ص ۲۸۵ طبع مجتبائی باب ما جاء فی القراض۔ (ع۔ ح) [2] معارج الوصول ص ۲۱۱ (مجموعہ رسائل کبریٰ)

[2] عمل اہلِ مدینہ کی حجیت کی بحث کو سمجھنے کے لیے اعلام الموقعین ص ۲۹۴-۳۰۴ یا اس کا ترجمہ دین محمدی ملاحظہ ہو (ع ح)

[3] امام ربیعۃ الرائے (ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن المتوفی ۱۳۶ھ) اور امام مالکؒ کے مذہب کی تفصیل کے لیے دیکھیے مصنف کی کتاب "مالک حیاتہ و عصرہ، آراءہ و فقہہ" ص ۲۳۲۔ طبع مصر (ع۔ ح)

[4] ص ۴۷۲ طبعۃ الحلبی تحقیق علامہ احمد شاکرؒ (ع۔ ح)

تو صورتِ حال مختلف ہو گی، ممکن ہے ان کے اجماع کی بنیاد کسی حدیث پر ہو، یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اجتہاد پر مبنی ہو، حدیث صریح پر نہ ہو، اس احتمال کی وجہ سے ہم مجرد اجماع کو حکایت و روایت نہیں قرار دے سکتے، اس لیے کہ حکایت و روایت الفاظ مسموعہ کی ہوتی ہے۔ خیال و وہم کی نہیں لیکن ہم جو اجماع کی اتباع کے لیے کہہ رہے ہیں تو اس یقین کی بنا پر کہ اجماع کرنے والے صحابہؓ میں کسی نہ کسی کو سنت کا علم ضرور ہو گا، یہ ہو نہیں سکتا کہ اجماع کی مبنیٰ علیہ سنت کا علم کسی ایک کو بھی نہ ہو، اگرچہ سب کو اس کا علم ہونا ضروری نہیں۔"

لیکن اگر امام ابن تیمیہؒ اجماع کو بیان رسولؐ پر مبنی سمجھتے ہوئے بطریق تلازم بھی اس کو بذاتہ حکایت و روایت کی حیثیت نہیں دیتے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر اجماع کی وہ حجیت کیا ہوئی؟ امام صاحبؒ کے نقطۂ نظر سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب اجماع منعقد ہو جائے، تو اسے بذاتہ حجت قرار دیا جائے گا پھر اس سنت کی تلاش و جستجو کے تکلف کی ضرورت نہیں۔ جو اس کی "سند" (اجماع کی مبنیٰ علیہ) ہے، اجماع مستقل دلیل ہے جس سے "نص" کو قوت ملی ہے چنانچہ امام صاحبؒ اس سلسلہ پر گفتگو کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں:

"کوئی بھی اجماعی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو بیان رسولؐ پر مبنی نہ ہو، لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ یہ بیان بعض لوگوں کے علم میں نہیں ہوتا اور اجماع علم میں ہوتا ہے، جس سے وہ استدلال کرتے ہیں جس طرح بعض لوگ نص سے استدلال کرتے ہیں، حالانکہ دلالۃ النص ان کے علم میں نہیں ہوتی جبکہ دلالۃ النص ایک دوسری دلیل ہے جس سے نص کو قوت ملتی ہے۔ اسی طرح اجماع ایک دوسری دلیل ہے جیسے کہتے ہیں کہ اس مسئلہ پر کتاب، سنت اور اجماع دال ہیں، ان میں سے ہر اصول اپنے تلازم کے ساتھ حق پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ جس پر دلالت کتاب و سنت کی ہے۔ وہ مدلول اجماع کا ہے اور جو قرآن سے ماخوذ ہے، وہ رسولؐ ہی سے ماخوذ ہے[1] کیونکہ کتاب و سنت دونوں ہی آپؐ سے ماخوذ ہیں۔ حاصل یہ کہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جو اجماعی ہو لیکن نص پر مبنی نہ ہو[2]۔"

جیسا کہ ہم شروع میں اشارہ کر چکے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی نظر میں اجماع، علماء عصر کے اجماع سے مراد

---

[1] امام صاحبؒ کا فہم قرآن میں بھی یہی منہاج ہے یعنی عقل مجرد کوئی چیز نہیں، فہم قرآن کے لیے اخذ عن الرسول ضروری ہے (مصنف)

[2] معارج الوصول من مجموعۃ الرسائل الصغریٰ ص ۲۰۹ و مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ج ا ص ۲۱۲۔

ہے[1]۔ اجماع وہی مانا جائے گا جب یہ ثابت ہو جائے کہ جملہ علماء عصر کی زبان پر وہی قول ہے[2]، جس پر اجماع کا دعویٰ ہے، اگر ایسا نہ ہو تو پھر اجماع نہیں ہے۔ وہ فرماتے ہیں :-

"بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کے بارے میں لوگوں کا خیال ہے کہ یہ اجماعی ہیں حالانکہ امر واقعہ یہ نہیں ہے[3]۔ بلکہ کتاب و سنت میں کوئی دوسرا قول ہے جو زیادہ مرجح ہے اور بعض امت کے اقوال مثلاً فقہاء اربعہ وغیرہ کے اقوال حجت لازمہ نہیں ہیں، نہ باتفاق مسلمین انہیں اجماعی حیثیت حاصل ہے بلکہ خود ان ائمہؒ سے ثابت ہے کہ انہوں نے لوگوں کو اپنی تقلید سے روکا ہے اور حکم دیا ہے کہ اگر وہ کتاب و سنت میں ایسا کوئی قول دیکھیں جو ان ائمہ کی رائے سے زیادہ قوی ہو تو وہی مسلک اختیار کریں جو کتاب و سنت سے ثابت ہو اور ان کے اقوال کو ترک کر دیں، چنانچہ ان ائمہ کے اکابر اتباع کا یہ مسلک رہا ہے کہ جب انہوں نے اپنے متبوع (امام) کے قول کے خلاف کتاب و سنت میں کوئی دلیل دیکھی تو اس کی پیروی کی[4]"

اس کے بعد اس سلسلہ میں انہوں نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں، جن میں ائمہ اربعہؒ سے بربنائے دلیل ان کو مخالف مسلک اختیار کرنا پڑا ہے۔ مثلاً یہ کہ نماز کے قصر اور روزہ کے افطار کے لیے مطلق سفر کافی ہے۔ مسافت اور مدتِ قیام کی کوئی قید نہیں یا بدعی طلاق کا عدم وقوع اور مجلس واحد کی تین طلاق کا ایک شمار ہونا وغیرہ مسائل جیسا کہ مسئلہ طلاق کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔

بہر حال امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک کسی مسئلہ کو علماء کا اجماعی مسئلہ اس وقت کہا جا سکتا ہے جب یہ پتہ چل جائے کہ سارے عالمِ اسلام میں ہر عالم کی رائے اس سے متفق ہے۔

---

[1] شاہ ولی اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں "معنی اجماع کہ بر زبان علماء شنیدہ باشی ایں نیست کہ ہمہ مجتہدین لا یشذ فرد در عصر واحد بر مسئلہ اتفاق کنند زیرا کہ ایں صورتے است غیر واقع بل غیر ممکن عادی بلکہ معنی اجماع حکم خلیفہ است بہ چیزے بعد مشاورۃ ذوی الرائی یا بغیر آں و نفاذ آں حکم تا آنکہ شائع شد و در عالم ممکن گشت" (ازالۃ الخفاء ص ۲۶ جلد اول طبع بریلی) و ایضاً در غیر زمان خلفائے ثلثہ متحقق نہ گشتہ" (ایضاً ص ۲۸۲) (ع - ح)

[2] ازالۃ الخفاء (ص ۸۵ جلد ۲) میں ہے "اجماع کثیر الوقوع اتفاق اہل حل و عقد است از مفتیانِ امصار" (ع ح)

[3] ازالہ (ص ایضاً) میں ہے "مسئلہ نیست از انچہ امروز اجماعیات مے نامند مگر فی الجملہ خلافے دراں نقل کردہ شد" (ع - ح)

[4] الفتاویٰ ص ۴۰۶ ج ۱ -

اجماع کے دو درجے فقہ حنبلی کی رُو سے اجماع کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ سب علماء کا ایک مسئلہ پر اتفاق ہو جس کی اساس نص ہو گی جیسا کہ امام ابن تیمیہؒ کے جانشین تلمید حافظ ابن القیمؒ نے اجماع کے دو درجے قرار دیتے ہوئے کہا ہے، دوسرا درجہ یہ ہے کہ کس مسئلہ کا کسی دور کے علمی و عوامی حلقوں میں رواج و شہرت پا جانا تو منقول ہو لیکن مخالف رائے کا علم نہ ہو سکے یعنی عدمِ علم مخالف ۔ آخر الذکر صورت اگر پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو دلیل میں اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے تاہم اس کا درجہ اجماع کے درجۂ اعلیٰ سے فروتر اور قیاس محض سے اوپر ہو گا۔

اجماع کی اساس، قیاس! لیکن اس سے اجماع کی اساس نص کی بجائے قیاس کا جواز[1] نکل آتا ہے جس کی حافظ ابن القیمؒ نے چند مثالیں دی ہیں:۔

"یہ مسئلہ کہ شکاری پرندوں کا شکار حلال ہے اس کو اجماعاً کتے پر قیاس کیا گیا ہے، جس کا حکم آیت کریمہ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ (۵-۴) میں ہے، اسی طرح وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ (۴ : ۲۴) میں الْمُحْصَنُونَ کو داخل کرنے پر اجماع ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں جو لونڈیوں کے بارے میں ہے فَإِنْ أَحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ (۴ : ۲۵)۔ اکثر علماء کے نزدیک غلام مرد بھی داخل ہیں (شاذ کا اعتبار نہیں) ایسے ہی اُخْتَيْنِ پر قیاس کرتے ہوئے بِنْتَيْنِ کو اجماعاً ترکہ سے دو تہائی ورثہ دیا جائے گا[2][3]

---

[1] مگر پیش کردہ مثالوں میں "قیاس" اصولِ فقہ کے متعارف معنوں میں نہیں، بلکہ دلالۃ النص کی قبیل سے ہے۔ یہ بحث ارشاد الفحول میں قابلِ مراجعت ہے۔ (ع۔ ح)

[2] اعلام الموقعین ص ۲۱۷ ج ا نقلاً عن جامع بیان العلم لابن عبد البر ص ۶۷ ج ۲۔ (ع۔ ح)

[3] اس پر مصنف تعقب کرتے ہوئے حاشیہ پر لکھتے ہیں:۔

"اس سے مجھے اتفاق ہے کہ یہ چاروں مسائل اجماعی ہیں لیکن ان میں اساس نص ہے قیاس نہیں مثلاً قرآن کا لفظ "مُكَلِّبِين" ہر شکاری جانور کو شامل ہے، کیونکہ لغت کے لحاظ سے ہر حملہ آور جانور کو "کلب" کہہ دیتے ہیں، جیسے ایک روایت میں آنحضرتؐ کی ایک بددعا میں اللھم سلط علیہ کلبا من کلابك وارد ہے، چنانچہ اس بددعا کے نتیجے میں اس شخص کو شیر نے

(باقی صفحہ ۶۹۰ پر)

اصطلاحی معنوں میں مسائل اجماعیہ کم ہیں امام ابن تیمیہؒ کی کڑی تعریفِ اجماع کی رو سے اجماع سے ثابت شدہ مسائل و احکام کم ہی ہیں[1]۔ زیادہ نہیں، چنانچہ رسالہ معارج الوصول میں ان لوگوں پر انہوں نے نکیر کیا ہے۔ جن کا دعویٰ ہے کہ مسائل کی اکثریت اجماعی ہے، ان کا کہنا ہے کہ ایسا اجماع اقل قلیل ہے۔ ہاں عصورِ اسلام سے ایک عصر کا اجماع درست ہے۔

قرآن، حدیث اور فتاویٰ صحابہ میں سب مسائل کا حل موجود ہے معارج الوصول میں امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:۔

" متاخرین میں سے جس شخص نے شریعت کے اکثر حصہ کا دارو مدار اجماع پر بتایا ہے یہ اس کا اپنا منتہائے علم ہے۔ قرآن و حدیث کے نقص معرفت کی وجہ سے اس کو ایسا کہنا پڑا، ورنہ یہ بات ویسی ہی بے سروپا ہے، جیسے بعض خام علموں کا یہ کہنا کہ نصوص قرآن و حدیث کے ناکافی ہونے کی وجہ سے اکثر مسائل و حوادث قیاس کے محتاج ہوتے ہیں۔ یہ قول ایسے شخص کا ہے جو کتاب و سنت اور ان کی احکام پر دلالت سے ناواقف ہے۔ امام احمدؒ فرماتے ہیں ما من مسئلة الا وقد تکلم فیها الصحابة او فی نظیرها۔ یعنی اسلام

(بقیہ حاشیہ صـ۶۸۹) مار ڈالا تھا، جس پر بددعا فرمائی گئی تھی (جس کا مطلب یہ ہوا کہ شیر پر "کلب" کا اطلاق کر دیا گیا) دوسرے دو مسئلوں میں یہ بات ہے کہ مذکر و مؤنث دو صنفوں میں "محصنات" اور "اماء" کا حکم ذکر کر دیا گیا تو مردوں (محصن اور غلاموں) کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ سبب حکم انوثت نہیں ہے۔ رہا چوتھا مسئلہ تو اس میں دو لڑکیوں کے لیے دو تہائی ورثہ کا ثبوت دلالۃ النص سے ہے۔ دو بہنوں پر قیاس سے نہیں"۔

راقم کی رائے میں حافظ ابن القیمؒ پر یہ تنقید و تعقیب غیر ضروری ہے اس لیے کہ اولاً اعلام کی یہ عبارت دراصل ابن عبد البرؒ کی ہے، جس سے ان کی غرض یہ ثابت کرنا ہے کہ قیاس کے ثبوت پر صحابہؓ کا اجماع ہے۔ نہ یہ کہ اجماع کی اساس قیاس ہے، ثانیاً حافظ ابن القیمؒ نے خود ہی حافظ ابن عبد البرؒ پر قریباً اسی نوعیت کی تعقیب بعض علماء سے نقل کی ہے (محولہ بالا صفحہ)، بلکہ آخر الذکر مسئلہ کا نص سے ثابت ہونا تفصیل سے بیان کیا ہے (اعلام ص ۲۲۳-۲۲۴ ج ۱) مگر یہ خالص علمی بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں۔ (ع۔ ح)

[1] اس اجمال کی تفصیل کے لیے دیکھیے حیات امام احمد بن حنبل ص ۳۶۷ - ۳۶۹ (ع۔ ح)

کا کوئی مسئلہ نہیں جس میں یا اس کی نظیر و نوعیت میں صحابہؓ کی رائے و فتویٰ موجود نہ ہو" کیونکہ بلاد کی فتح اور اسلام کے شیوع سے سب ہی قسم کے مسائل پیدا ہو چکے تھے، جن میں کتاب و سنت کے مطابق فیصلے کے لیے فتاویٰ دیئے گئے، ایسے مسائل بہت ہی قلیل ہوں گے جن میں رائے و قیاسِ محض سے کام لیا گیا ہو۔[۱]"

اجماع صحابہؓ ہی کا ثابت ہو سکا ہے

معنی سابق کے پیشِ نظر ابن تیمیہؒ کا خیال ہے کہ عہدِ صحابہؓ کے سوا کبھی اور اجماع منعقد نہیں ہوا، صرف صحابہ کا اجماع معلوم ہے اور عہدِ صحابہ کے بعد کا دعوائے اجماع وجودِ اختلاف کے باعث منقوض ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"معلوم اجماع صرف عہدِ صحابہؓ کا ہو سکا ہے، عہدِ صحابہؓ کے بعد کے اجماع کا علم عام طور پر مشکل ہے۔ اسی لیے عہدِ صحابہؓ کے بعد جن اجماعات کا ذکر کیا گیا ہے ان کے بارے میں اہلِ علم کا اختلاف موجود ہے اور کئی مسائل مختلف فیہ ہیں۔ مثلاً کسی صحابیؓ کے دو قولوں میں سے ایک پر تابعین کا اجماع بھی مختلف فیہ ہے، یہی حال اجماع سکوتی وغیرہ کا بھی ہے۔[۲]"

اس عبارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک اجماع صرف وہ ہے جو عہدِ صحابہؓ میں واقع ہوا ہو۔[۳] اس سے دو امر مستفاد ہوتے ہیں۔

ایک تو یہ کہ اجماع حجت شرعیہ ہے اور یہ کہ اجماع ممکن الوقوع ہے، اس کا وقوع محال نہیں، لہٰذا وہ امکان وقوع کی نفی نہیں کرتے، صرف وقوع کی کرتے ہیں۔!

دوسرے یہ کہ عملی طور پر اجماع صرف عہدِ صحابہؓ میں منعقد ہوا، وہ بھی اس وقت جب تک کہ وہ مختلف دیار و امصار میں منتشر نہیں ہوئے تھے۔ جب کہ انہی کے ساتھ علم رسولؐ اور اجتہادِ صحابہؓ آدربین بھی منتشر ہو گیا، اس دور کے بعد جب بھی اجماع کا دعویٰ کیا جائے گا وہ مختلف فیہ ہو گا۔

اس سے امام شافعیؒ کے اس مسلک کو بھی تقویت پہنچتی ہے کہ اجماع جو عہدِ صحابہؓ میں منعقد ہوا وہ صرف اصولِ فرائضِ شرعیہ میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہوا۔

---

[۱] مجموعہ رسائل کبریٰ ص ۲۱۵ ج ۱ (ع-ح) [۲] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۰ ج ۵ (ع-ح)

[۳] ازالۃ الخفاء (ص ۲۰۳ ج ۱) میں ہے "و اجماع امت کلمہ الیست مجمل چو آنرا برشگافیم در غیر زمان ثلاثہ متحقق نہ شدہ و بغیر حکم الشیخان منعقد نہ گشتہ پس آں را ہیچ اعتبار نہ باشد (ع-ح) [۴] یعنی اسلام کے ضروری احکام و مسائل بتفصیل [illegible]

اجماع کا درجہ نص کے بعد ہے امام ابن تیمیہؒ نے استدلال کی ترتیب جو رکھی ہے، وہ یہ ہے پہلے کتاب (قرآن) پھر سنت، پھر اجماع۔ اگرچہ سنت ان کے نزدیک عام طور پر کتاب اللہ کی شارح و مفسر ہے اور قرآن کو سنت ہی کی راہ سے سمجھا جا سکتا ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں، حضرت فاروق اعظمؓ، عبداللہ بن مسعودؓ کا یہی مسلک ہے بنابریں کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ اجماع کو نص پر مقدم کرے، ایسا کرنا فرع کو اصل کی جگہ دینا اور اصل کو اٹھا کر فرع کی جگہ رکھ دینا ہے۔ افسوس بعض متاخر مقلدین یا مجتہدین فی المذہب پر کہ بحث و تحقیق مسائل کے دوران پہلے یہ دیکھتے ہیں کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے یا نہیں، اگر ان کو کہیں یہ نظر آجائے کہ فلاں مسئلہ اجماعی ہے تو سپر ڈال دیتے ہیں، گو سنتِ نبوی اس کے خلاف اعلان کر رہی ہو، حالانکہ ایسا اوقات ہوتا یہ ہے کہ اس مسئلہ میں درحقیقت کافی اختلاف موجود ہوتا ہے، مگر ان بے چاروں کے علم و مطالعہ کی وہاں تک رسائی نہیں ہو سکی ہوتی۔ وہ فقہائے اربعہ کے اقوال تک پہنچ کر اجماع سمجھ لیتے ہیں، اس طرزِ عمل پر امام ابن تیمیہؒ مناقشہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اجماع کی صحابہؓ کو ضرورت نہ تھی، وہ تو خود اصحابِ اجماع تھے۔ ہاں تابعین کی رہنمائی فرماتے ہوئے حضرت عمرؓ نے قاضی شریح[1] کو لکھا تھا: اقض بما فی کتاب اللہ فان لم تجد فیما فی سنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فان لم تجد فیما قضیٰ بہ الصالحون قبلک وفی روایۃ فیما اجمع علیہ الناس (اللہ کی کتاب سے فیصلے کرو، اس میں نہ ملے تو سنت رسولؐ سے، اس میں بھی نہ پاؤ تو اپنے سے پہلے نیک لوگوں (صحابہؓ) کے مطابق)۔ اس مکتوب میں فاروق اعظمؓ نے قرآن کو مقدم کر کے سنت کو دوسرے درجے میں رکھا ہے، عبداللہ بن مسعودؓ بھی قرآن و سنت کے بعد اجماع کو رکھتے تھے اور اسی طرح ابن عباسؓ سنتِ رسولؐ پر فتویٰ دیتے، بعدہٗ سنتِ ابوبکرؓ و عمرؓ پر، کیونکہ ارشادِ نبوی ہے: اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر، یعنی میرے بعد ابوبکرؓ و عمرؓ کی اقتدا کرو۔ اس مضمون کے آثار حضرت عمرؓ، ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ سے ثابت ہیں اور یہ حضرات صحابہؓ میں قضا اور فتیا کے لحاظ سے مشہور ترین ہیں اور یہی مسلک صحیح اور درست ہے، لیکن فقہائے متاخرین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ مجتہد کو چاہیے کہ سب سے پہلے اجماع کو دیکھے، اگر مسئلہ اجماعی

---

[1] قاضی شریح بن حارث کوفیؒ سنہ ۸۰ھ کے قریب وفات (ع - ح)

تو پھر کسی اور طرف ملتفت ہونے کی ضرورت نہیں، اور اگر کوئی نص اجماع کی مخالف نظر آئے تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ کسی ایسی نص سے منسوخ ہے جس کا ہمیں علم نہ ہو سکا، بعض کا یہ قول ہے کہ اجماع خود ناسخ نص ہے، لیکن صحیح اور درست طریقہ سلف ہی کا ہے[1]"

اس سے ثابت ہوا کہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک طریقۂ سلف یہ ہے کہ اجماع کو نص سے مؤخر رکھا جائے، اور اگر اجماع سے نص (گو وہ خبرِ آحاد ہی کیوں نہ ہو) متعارض ہو تو اسے اجماع پر مقدم رکھا جائے گا، متقدمین اور بعض متاخرین کا مسلک یہی ہے۔

اجماع نص کا ناسخ نہیں ہو سکتا ہے البتہ متاخرین میں سے بعض لوگ اجماع کو نصوص پر حتیٰ کہ قرآن تک پر مقدم رکھتے ہیں، یہ لوگ دو گروہوں پر مشتمل ہیں۔

ایک گروہ تو وہ ہے جو کہتا ہے کہ اگر کوئی نص اجماع کی مخالف ہو تو سمجھ لینا چاہیے کہ ایسی ہی کوئی دوسری نص پہلی نص کو منسوخ کر چکی ہے، لہٰذا یہ اجماع نصِ ناسخ پر دلالت کنندہ ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اجماع بجائے خود نص کا ناسخ ہے، ابن تیمیہؒ ان دونوں باتوں کی تردید کرتے اور کہتے ہیں کہ بہر حال یہ قلبِ موضوع ہے کہ اوپر کے درجہ کو مؤخر اور نیچے کے درجہ کو مقدم کیا جائے، علاوہ ازیں نص پر اجماع کو مقدم رکھنے کی صورت میں حق کی پہچان مشکل ہو جائیگی۔ اس لیے کہ اجماع کی معرفت بجائے خود کٹھن کام ہے، بسا اوقات ایک عالم کسی مسئلہ کو اجماعی خیال کرتا ہے حالانکہ وہ اجماعی نہیں ہوتا۔ اُدھر اجماع کا دعویٰ کیا جاتا ہے اِدھر کوئی اختلافی قول نکل آتا ہے۔ امام شافعیؒ نے ایک موقع پر اس بارے میں فرمایا ہے: "اس پر سب لوگ متفق ہیں کہ صرف اصول فرائض (ارکان خمسہ، حرمت شراب، زنا، حدود وغیرہ) اجماعی ہیں، جب یہ بات ہے تو واضح امر یعنی نص کو چھوڑ کر کیوں محتمل یعنی غیر یقینی امر یعنی اجماع کی تلاش کی جائے؟ صحابہؓ کے بعد جس تک رسائی بھی مشکل ہے۔

مذکورۂ بالا گروہ پر رد فرماتے ہوئے امام صاحبؒ لکھتے ہیں:

"اجماع اگر کسی مشہور نص کا مخالف ہے تو ضروری ہے کہ وہ دوسری نص بھی معلوم و معروف ہو جس کے مدلول پر اجماع کرنے والوں نے فتویٰ دیا ہو، اس اصول پر نص کی ناسخ نص ہی ہوگی اور یہ فرض کرنا درست نہیں کہ جس نص کی دلالت کی بنیاد پر اجماع ہوا ہے وہ

---

[1] معارج ص ۲۱۶ حوالہ بالا۔ (ع - ح)

تو مجہول ہے اور نصِ منسوخ معلوم ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ امت نے نص محکم کو ضائع کر دیا۔ اور منسوخ نص کی حفاظت کر کے اسے باقی رکھا اور یہ قطعاً درست نہیں ہے کہ امت کی طرف یہ منسوب کیا جائے کہ اس نے اس نص کو جس کے اتباع پر وہ مامور تھی ضائع کر دیا اور جس نص کا اتباع اس کے لیے ممنوع تھا، اس کی حفاظت کر کے اسے باقی رکھا[1]

اس طرح امام صاحبؒ ان لوگوں کا رد کرتے ہیں جو کہتے ہیں کہ اجماع نص پر دلالت رکھنے کی بنا پر نص کو منسوخ کرنے کا حق رکھتا ہے۔

اسی طرح امام صاحبؒ نے دوسرے گروہ کے خیالات کی بھی تردید کی ہے جن کا خیال ہے کہ اجماع بجائے خود نص کا ناسخ ہو سکتا ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں یہ دعویٰ جملہ قواعدِ نسخ کے خلاف ہے، اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ کتاب (قرآن) کی صرف کتاب ہی ناسخ ہو سکتی ہے، اور سنت کا حقِ تنسیخ صرف سنت ہی کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، پھر وہ چیز (اجماع) ان دونوں میں سے کسی ایک کو (کتاب یا سنت کو) کس طرح منسوخ کر سکتی ہے جو نہ قرآن ہے نہ سنت، ناسخ ومنسوخ کا فیصلہ کرتا ہے، پھر قرآن میں اس چیز کا فیصلہ کیسے چلے گا جو قرآن نہیں ہے؟ اور سنت میں اس کا حکم کس طرح چل سکے گا جو ہرگز سنت نہیں ہے۔ علمائے اصول نے ادلّۂ شرعیہ کے مابین اگر کہیں تعارض فرض کیا ہے تو قرآن کے معارضِ قرآن، سنت کی معارضِ سنت کے سوا کسی اور کو قرار نہیں دیا ہے۔ معارض سنت یا ان کا آپس میں تعارض یا قیاس و نص کا تعارض کا ذکر تو کیا ہے لیکن اجماع اور کتاب یا اجماع اور سنت کا تعارض علمائے اصول نے بالکل تسلیم نہیں کیا ہے۔ پھر یہ کس طرح مانا جا سکتا ہے کہ اجماع بذاتہٖ نص کا ناسخ ہو سکتا ہے؟

آخر میں امام ابنِ تیمیہؒ نے اس دراست دقیقۂ محکمہ کو اس قضیۂ صادقہ سے مبرہن کیا ہے کہ اجماعِ صحیح نہ کتاب کا معارض ہو سکتا ہے نہ سنت کا اور کوئی شبہ نہیں یہی بات بجا اور درست ہے۔

اس کے بعد بھی اگر کوئی شخص نص اور اجماع کے مابین معارضہ کا قائل ہے تو وہ وہم اور مغالطہ میں مبتلا ہے، وہ جسے اجماع سمجھتا ہے، وہ سرے سے اجماع ہی نہیں ہے۔

---

[1] معارج الوصول من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۲۱۶۔

(۵۸)

"قیاس"[1] پر ابن تیمیہؒ نے ایک گراں بہا رسالہ تحریر فرمایا ہے[2] جس میں قیاسِ خفی اور قیاسِ باطل کا بیان بڑی خوبی سے کیا ہے اور قیاس کی معنویت کو وسعت کے ساتھ زیر بحث لائے ہیں، ساتھ ہی ساتھ مصالحِ عام، مقاصدِ شریعت اور نصوص سے قیاس کا ربطِ دقیق و محکم واضح فرمایا ہے، اس موضوع پر ان کے خیالات صرف ایک فقہی بحث کی حیثیت نہیں رکھتے بلکہ معاملات عوام کے مشکلات کا حل بھی پیش کیا ہے اور احکام شریعت پر اس طرح انطباق کیا ہے کہ لوگوں کو کہیں مشکل نہیں پیش آتی پھر کہیں بھی شریعت کے مقصد اور جوہر کو ہاتھ سے نہیں جانے دیا ہے، اس رسالہ میں انہوں نے بہت سے ایسے عقود کا ذکر کیا ہے، جنہیں فقہاء عام طور پر غیر قیاسی مانتے ہیں اور انہیں حاجت و ضرورت سے مجبور ہو کر بطور استحسان تسلیم کرتے ہیں، مثلاً اجارہ، مزارعت، مضاربت وغیرہ لیکن ابن تیمیہؒ نے قرآن و حدیث سے استنباط کردہ مقتضائے قانون کے مطابق ان کی تخریج کی ہے اور معانی شریعت و نصوص کی روشنی میں انہیں عقودِ قیاسی ثابت کیا ہے۔

---

[1] قیاس کے مبحث میں مزید بصیرت کے لیے "حیات امام احمد بن حنبل" ص ۲۷۶-۲۹۲ کا مطالعہ بھی مناسب ہے گا۔ (ر-ع-ح)

[2] حافظ ابن القیمؒ ——— امام صاحبؒ کے اس رسالہ کے اکثر مباحث مع بعض توضیحات اعلام میں لے آئے ہیں۔ ص ۳۳۵-۳۶۸ جلد اول۔ اردو داں شائقین اعلام الموقعین کے ترجمہ دین محمدی سے استفادہ کر سکتے ہیں (ر-ع-ح)

قیاس مجمل لفظ ہے

امام ابن تیمیہؒ قیاس کی اس تعریف کو تسلیم کرتے ہیں جو فقہاء نے کی ہے، لیکن بایں ہمہ ان کی رائے ہے کہ لفظ قیاس بجائے خود ایک مجمل لفظ ہے جس میں قیاس صحیح اور قیاس غیر صحیح دونوں داخل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"قیاس صحیح شریعت میں وارد ہے اور وہ نام ہے دو مماثل چیزوں کو حکم میں ملا دینے کا اور جداگانہ دو چیزوں کو حکم میں بھی الگ الگ رکھنے کا۔"

پہلے کو وہ "قیاس طرد" کہتے ہیں، کیونکہ یہ نظائر میں حکم واحد کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور اس لیے باہم متشابہ مسائل پر ایک ہی حکم لاگو ہوتا ہے۔ دوسرے کو "قیاس عکس" سے تعبیر کرتے ہیں کیونکہ اس میں ایک چیز کی علت، دوسری کے خلاف ہونے کی وجہ سے حکم بھی برعکس ہوتا ہے! اور یہ وہی بات ہے جو فقہاء کہتے ہیں کہ علتِ مقتضی طرد و عکس میں موثر ہوتی ہے۔ یعنی ایسی علت جس کے پائے جانے کی صورت میں حکم بھی پایا جائے، اور نہ موجود ہو تو حکم بھی صورتِ اولیٰ کے خلاف ہو۔

اور قیاس فاسد وہ ہے جس میں علت کا تماثل متحقق نہ ہو یا علت کے حکم میں افتراق متحقق نہ ہو یا علت پائی جائے لیکن ساتھ ہی ساتھ اصل کی طرح استمرار حکم کے لیے مانع معارض بھی موجود ہو۔

ابن تیمیہؒ کا خیال ہے کہ قیاس صحیح وہ عدل ہے جس کے لیے اللہ نے رسول کریمؐ کو مبعوث فرمایا، کیونکہ متماثلین کے درمیان بغیر کسی معارض کے تفریق، اشخاص و احکام میں بلکہ جملہ امور میں ظلم ہے۔ اسی طرح اسباب تفریق کے موجود ہونے پر دو چیزوں کو برابر کی حیثیت دینا بھی ظلم ہے۔

قیاس صحیح

قیاس صحیح کی تفصیل بیان کرتے ہوئے امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"قیاس صحیح وہ ہے کہ جس علت پر حکم معلق کیا گیا ہے وہ علت جب فرع میں پائی جائے اور اس کا کوئی معارض موجود نہ ہو جو اس حکم کو فرع میں چلنے نہ دے۔ تو بے شک اصل کا حکم فرع میں لگے گا۔ ایسے قیاس کے خلاف شریعت میں ایک مسئلہ بھی نہیں مل سکتا، یہی بات الغائے فارق[1] کے ساتھ قیاس کی ہے یعنی جب دو صورتوں میں کوئی موثر فرق نہ ہو تو اس میں بھی حکم میں یکسانی رہے گی۔ اس نوع کے قیاس کے مخالف بھی شریعت میں کوئی مثال نہیں۔ ہاں اگر بعض احکام کہیں ایسے نظر آجائیں جو اپنے نظائر سے جدا حکم رکھتے ہوں تو ذرا غور کرنے سے پتہ چل جائے گا کہ وہاں ہر مقام پر مساوات سے مانع کوئی خصوصی وجہ ضرور موجود

---

[1] اس کا نام "تنقیح المناط" ہے جس کی مثال کا بیان امام صاحبؒ کے رسالہ الیضاح الدلالہ میں ہے (مجموعۃ الرسائل المنیرۃ ص ۱۰۴ ج ۲) (ع، ح)

ہو گی۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ علیحدگی کی وجہ بعض لوگوں کو معلوم ہو جاتی ہے اور بعض پر مخفی رہتی ہے، مگر یہ کس نے کہا کہ قیاس صحیح کی یہ بھی شرط ہے کہ ہر ایک کی عقل میں آجائے۔ پس اگر کسی شخص کو شریعت میں خلاف قیاس کوئی چیز محسوس ہو تو یہ اس کے اپنے قیاس کی مخالف ہو گی۔ اس قیاسِ صحیح کی مخالفت نہیں ہے۔ جو نفس الامر میں موجود ہے [۱]

قیاسِ فاسد

قیاسِ فاسد کی وضاحت کرتے ہوئے امام صاحبؒ بتاتے ہیں کہ جو قیاس نص یا قیاسِ صحیح کا مخالف ہو ، یعنی قیاس صحیح سے شریعت کے جو احکام عامہ ثابت ہیں ان کے مخالف ہو اگر کوئی قیاس کرتا ہے؟ وہ فاسد ہے، فرماتے ہیں:

"اگر کوئی قیاس مخالف نص ہے تو سمجھ لینا چاہیے کہ وہ فاسد ہے۔ کیونکہ شریعت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو قیاسِ صحیح کی مخالف ہو، البتہ قیاسِ فاسد کی مخالف ضرور ہے، اگرچہ بعض لوگوں کے علم میں اس کا فساد پورے طور پر نہ آیا ہو" [۲]

پھر امام صاحبؒ ثابت کرتے ہیں کہ شرع دائمی طور پر قیاسِ فاسد کو باطل تصور کرتی ہے اور جو لوگ احکام و عقائد خراب کرنے کے درپے ہوتے ہیں اور لوگوں کے اخلاق بگاڑنا چاہتے ہیں، وہ ہمیشہ قیاسِ فاسد کا سہارا لیتے ہیں، پھر اس سلسلہ میں متعدد مثالیں [۳] بیان کرتے ہوئے ایک مثال میں مشرکین کا یہ قول پیش کیا ہے۔ اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا (البقرہ: ۲۷۸) یعنی بیع بھی ربا (سود) کی طرح ہے۔

اقیسۂ فاسدہ کی مثالیں بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"جو شخص یہ کہتا ہے کہ شریعت قیاس فاسد کی مخالف ہے، وہ ٹھیک کہتا ہے۔ درحقیقت شریعت کا کمال یہی ہے کہ وہ عدل و حکمت پر مشتمل ہے، جس کے لیے اللہ نے اپنے رسولؐ کی بعثت فرمائی تھی۔ جو لوگ فاسد قیاسوں کے دلدادہ ہیں اور کسی بھی ایک امر میں دو چیزوں کا اشتراک دیکھ کر دونوں میں مساوات کے قائل ہو جاتے ہیں۔ ان کو چاہیے کہ نفسِ وجود میں اشتراک کے باعث ہر جگہ

---

[۱] رسالۃ القیاس، ضمن مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۲۱۸۔ ج ۲۔ [۲] ایضاً ص ۲۱۸ ج ۲۔

[۳] ایضاً ص ۲۴۴ ج ۲ (ع۔ ح)

دو موجود چیزوں کو ایک جیسی سمجھیں، جس سے رب العالمین اور بعض مخلوقات میں بھی (معاذ اللہ) برابری ماننا اور ان لوگوں سے ہونا لازم آتا ہے جن کے متعلق قرآن میں ہے ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (الانعام)۔ اور یہ قیاس فاسد کی بدترین صورت ہے[1]۔

قیاسِ فاسد اور قیاسِ صحیح کا فرق امام ابن تیمیہؒ نے قیاسِ فاسد اور قیاسِ صحیح کا فرق بیان کرتے ہوئے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم اس بحث کی اہمیت کا اندازہ کرنے کے لیے صرف چند کا ذکر کریں گے لیکن اس سے پہلے دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، قیاس صحیح و فاسد میں فرق کے بارے میں امام ابن تیمیہؒ کی بحث کا مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ شریعت اسلامیہ کا دار و مدار یا نصوص پر ہے یا قیاس بر نصوص پر یعنی شریعت وہ ہے جو از روئے نص ثابت ہو یا نص پر مبنی قیاسات سے۔ نیز یہ کہ شریعت میں جو کچھ بھی ہے وہ صحیح قسم کے قیاس نفعی اور مصلحت سے پورے طور پر موافق ہے۔ پس اگر فقہاء کچھ ایسے قیاسی قواعد مرتب کرتے ہیں جو نصوص پر یا نصوص مختلفہ کے درمیان تطبیق و موافقت یا توضیحِ فروق پر مبنی ہوں تو ان کے صحیح و درست ہونے کا معیار یہ ہے کہ کسی شرعی حکم یا شرعی نہی یا ثابت شدہ اباحت کے وہ قواعد و قیاس مخالف نہ ہوں۔ بنابریں اگر کوئی ایسا قیاس ہے جو شریعت کے کسی امر مقرر کا مخالف ہو، وہ فاسد ہے، اسی طرح جمع اشباہ و نظائر (ایک جیسی چیزوں کو ایک حکم میں رکھنے) پر مبنی قاعدہ اگر نصِ شرعی کے مخالف نظر آئے تو پھر نص کی نہیں اس قیاس و قاعدہ کی مخالفت کی جائے گی نہ کہ اس امر کی جو از روئے شریعت ثابت ہو۔

دوم یہ کہ امام صاحبؒ ان اوصاف کو نہیں دیکھتے جو "علل" کہلاتے ہیں، گو حنفیہ اور قیاس کرنے والے فقہاء کا عام معمول یہی ہے کہ وہ "علل" کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں[2]۔ بلکہ وہ ان اوصاف[3] مناسبہ کو علتِ قیاس قرار دیتے ہیں، جو مصلحتِ حکم کا مدارِ کار ہوں، کیونکہ

---

[1] رسالۃ القیاس من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۲۴۴-۲۴۵ ج ۲۔

[2] یعنی مصلحت و مضرت کا لحاظ کیے بغیر۔ (ع-ح)

[3] "وصفِ مناسب" اصولِ فقہ کا اصطلاحی لفظ ہے جس کی تشریح ارشاد الفحول شوکانی اور اصول الفقہ خضری کے مباحث قیاس سے مل سکے گی۔ (ع۔ح)

باعثِ حقیقی وہی مصلحت ہوتی ہے۔

بسلسلۂ قیاس ابن تیمیہؒ اور حنفیہ میں اساسی اختلاف اس اجمال کی بقدرِ ضرورت تفصیل یہ ہے کہ حنفیہ وغیرہ کے نزدیک قیاس کی اساس علت ہوتی ہے یعنی اصل و فرع میں ایسا مشترک وصف جو منضبط (متعین ضابطے والا) بھی ہو وہ کہتے ہیں کہ حکم کے لیے ایسی ہی علت اصل میں مؤثر عامل ہوتی ہے۔ اسی کے مقتضا کا حکم فرع میں ہوتا ہے۔ یہ فقہاء، علت بمعنی مذکورہ اور وصفِ مناسب (حکمت) کے مابین فرق کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ حکمت ایسا غیر منضبط وصفِ ملائم ہوتا ہے جس کے ساتھ طلب و منع میں شارع کی مقصودہ مصلحت کا بھی تحقق ہوتا ہے اور علت وہ ظاہر وصف مناسب و منضبط ہے جس کے ساتھ حکم کا ارتباط ہو سکتا ہو، پھر علت اور حکمت دونوں ملاءمت و موافقت میں اشتراک کے باعث اکثر جمع ہو جاتی ہیں۔ دونوں کی ملائمتِ مشترکہ کا اقتضاء یہ ہوا کہ علت اپنے انضباط کی وجہ سے ایک مؤثر قوت اور مناطِ حکم بن جاتی ہے لیکن ہاں کبھی علت پائی جاتی ہے اور حکمت و مصلحت وہاں نہیں ہوتی تاہم علت کو مؤثر ہونے سے یہ بات نہیں روک سکتی اس لیے کہ وجوداً اور عدماً حکم علت کے ساتھ دائر رہتا ہے اور غیر منضبط ہونے کے باعث حکمت یا وصفِ ملائم حنفیہ کے نزدیک حکم کا مدارِ کار نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ عام قوانین کی طرح احکام کے لیے بھی منضبط قواعد کی ضرورت ہے جن میں کچھ مصلحت بھی ہوتی ہے۔ اگرچہ بعض جگہ وہ بالکل مفقود یا غیر واضح ہوتی ہے مگر یہ اس کی علت کے سریان کے مانع نہیں۔

اسی لیے حنفیہ کہتے ہیں کہ علت میں عام قوانین کی طرح عموم ہونا چاہیئے کہ جہاں موجود ہو حکم پایا جائے۔ کیونکہ اس سے اصول ثابت اور احکام منضبط ہوتے ہیں، وہی نصوص شرعیہ کا محل اور اسی سے مسائل قیاسیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ پھر علل پر مبنی ان قواعد کے مخالف کچھ نصی احکام آجائیں تو ان کے مخالفِ قیاس ہونے کی بنا پر احترام کے باوجود کہا جائے گا کہ یہ موضع نص کے ساتھ خاص ہیں اور ان پر قیاس نہیں کیا جا سکے گا۔

امام ابن تیمیہؒ، فقہائے حنفیہ کے اس طرزِ عمل اور اصول کے خلاف ہیں وہ اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ قیاسات کی علتیں منضبط اوصافِ مناسبہ ہی ہو سکتی ہیں، بلکہ ان کے نزدیک نفس وصف مناسب بھی علت بن سکتا ہے، علت کا منضبط ہونا ضروری نہیں، وصف مناسب کے تحقق پر حکم متحقق ہو جائے گا گو بعض جزئیات میں یہ تخلف ہو جائے۔ لیکن جہاں اس کا تحقق ہو گا حکم

شرعی متحقق ہو جائے گا جہاں نہیں ہوگا وہاں نص کی اتباع کرنی ضروری ہے۔ اس لیے کہ اگر نص کا یہ حکم ایک وصف معین کی بنا پر نہیں تو ضروری ہے کہ کسی دوسرے وصف پر یہ حکم مترتب ہوتا ہو، کیونکہ کوئی مصلحت شرعی ایسی نہیں ہے جو نص سے ثابت نہ ہو اور کوئی حکم شرعی ایسا نہیں جو اہل علم و عقل کے نزدیک حکمت اور مصلحت واضحہ کے ساتھ مشروع نہ ہو اور اگر وہ بعض کے علم میں نہ ہو تو بھی سب سے تو مخفی نہیں رہ سکتا۔ لہٰذا امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک ہر وہ حکم موافقِ قیاس ہوگا جو عمومی مقاصد شرعیہ کے موافق اور مصلحتوں کے حصول اور مضرتوں کے دفع پر مبنی ہو، وہ سمجھتے ہیں کہ شریعت کے سارے احکام میں عدل اور مصالح متحقق ہیں۔ چنانچہ اس بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ شریعت کے جملہ احکام خواہ وہ مجمل ہوں یا مفصل، خواہ وہ نص سے ثابت ہوں یا قیاس سے، اس قیاسِ سلیم سے پورے طور پر متفق ہیں، جو مقاصدِ شرعیہ کے تحقق پر قائم ہو۔ اور وہ ہیں جلبِ مصالحِ عمومی، اور دفعِ مضار۔

اختلاف کا ثمرہ امام ابن تیمیہؒ اور ان کی اتباع میں ان کے شاگرد حافظ ابن القیمؒ کی نظر ہمیشہ وصفِ مناسب یا حکمت پر ہوتی ہے، وہ اس کو کبھی قیاس کی علت اور اس کی اساس بھی قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ بلا حکمت و مصلحت کوئی نص موجود نہیں۔

امام صاحبؒ کی اس بات پر کہ اشباہ و نظائر کے درمیان رابطہ کے طور پر وصفِ مناسب معتبر ہے، دو امر مترتب ہوتے ہیں۔ اوّل یہ کہ قیاساتِ شرعیہ مقاصدِ شارع کے قریب ہر حکمِ شرعی کے موضح اور جزئیات و کلیات میں اغراض شارع کے تعیین کنندہ ہوں گے۔ اس طرح فقہ اسلامی لوگوں کی ضروریات و مصالح کے قریب ہو سکے گی۔ دوسرا یہ کہ قیاسات کی علتوں میں عموم منضبط نہیں ہوتا، اس لیے کہ کبھی بعض جزئیات میں حکم کا تحقق نہیں پایا جاتا۔ جس کا علاج حنفیہ تو "استحسان" (قیاسِ خفی) سے کر لیتے ہیں، یعنی کسی دوسرے وصفِ مناسب یا تحققِ حکمت کی بنا پر قیاس کر لیا مگر امام ابن تیمیہؒ اگر کسی جگہ حکمت کا تحقق نہ معلوم ہو تو وہ اس قیاس کو غیر شامل قرار دیتے ہوئے کسی دوسری حکمت کے عموم میں اس حکم کو داخل کر لیتے ہیں۔

اس حیثیت سے دیکھا جائے تو امام ابن تیمیہؒ اور حنفیہ کے درمیان بلحاظ مآلِ کار کوئی فرق نہیں رہتا، ہاں یہ ضرور ہے کہ ابن تیمیہؒ نے فقہ اسلامی کو جلبِ مصالح اور دفعِ مضار کے اصول سے قریب کر دیا ہے۔ گو کسی جگہ کوئی خاص منضبط قاعدہ نہ بھی پایا جائے لیکن

حنفیہ فقہی قواعد کو محکم و مضبوط اور دقیق قیاسوں سے وابستہ کرتے اور ہر جگہ ان کو لاگو کر دیتے ہیں پھر اگر ان کے قواعد کسی موقع پر مصلحت سے پیچھے اور وصف مناسب سے دور رہ جائیں تو استثناء کو کام میں لا کر "استحسان" کا راستہ اختیار کرتے ہیں۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کے طریقۂ استنباط کے حکایت کرنے والوں نے ذکر کیا ہے کہ وہ قیاس وہاں استعمال فرماتے ہیں جہاں نص نہ ہو، پھر قیاس کی قباحت کی صورت میں "استحسان" کی طرف لوٹتے ہیں۔

بہرصورت امام ابو حنیفہؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے مابین اس مقام میں کتنا بھی قرب کیوں نہ ہو۔ ایک بات امام صاحبؒ کو حنفیہ کی پسند نہیں آئی۔ اور وہ یہ کہ جب وہ اپنے فقہی قواعد کے خلاف جب کوئی نص دیکھتے ہیں تو وہ موافق نص فتویٰ دے کر بھی کہتے ہیں کہ اس نص کے مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا اور اس طرح وہ گویا قیاس کو نصوص سے سابق رکھتے ہیں، ان کے اس طرز فکر کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ بعض عقود مثلاً اجارہ، مزارعت، بیع سَلَم شفعہ وغیرہ کو خلافِ قیاس قرار دے کر کہتے ہیں کہ ان کو صرف نصوص کی وجہ سے تسلیم کیا جاتا ہے ورنہ قیاس ان کو باور نہیں کرتا۔

حنفیہ کا یہ مسلک عملی لحاظ سے اگر قریب بہ صحت ہو تو بھی امام ابن تیمیہؒ کو یہ اس لیے پسند نہیں کہ خالص فقہی نقطۂ نظر سے قلب موضوع ہے یعنی فقہی گہرائی کا تقاضا تو یہ ہونا چاہیے، کہ احکام شرعیہ خلافِ عقل و قیاس نہیں ہیں، نہ یہ کہ خود ہی یہ تسلیم کر لیا جائے کہ فلاں فلاں حکمِ شرعی کو قیاس و عقل کے مخالف ہونے کے باوجود اسلام میں مانا جاتا ہے اسی بنا پر امام ابن تیمیہؒ نے یہ اصول قرار دیا ہے کہ نہ کوئی ایسی نص موجود ہے جو قیاس صحیح کے مخالف ہو اور نہ کوئی صحیح قیاس نص کے مخالف ہو سکتا ہے۔ جہاں کہیں فقہاء (حنفیہ) کو ایسا وہم پڑا ہے، وہاں فہم قیاس میں غلطی واقع ہو گئی ہے۔ انہوں نے اصل و فرع میں جس جگہ مماثلت سمجھی ہے (جو قیاس کی جان ہے)۔ اس جگہ مماثلت در حقیقت ہوتی ہی نہیں۔

کوئی حدیث مخالفِ عقل و قیاس نہیں

امام ابن تیمیہؒ حنفیہ کے طرز فکر کی صرف نظری مخالفت نہیں کرتے بلکہ وہ ایسے عقود بھی پیش

ؔ یعنی جس جگہ ضرورت پڑی ایسا کر لیا۔ (ع۔ ح)

کرتے ہیں جن کے بارے میں حنفیہ کا ادعا یہ ہے کہ وہ مخالفِ قیاس ہیں، مگر امام صاحبؒ انہیں موافق عقل و قیاس ثابت کرتے ہیں، اس طرح کی چند مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں۔ جن سے امام صاحبؒ کی عبقریت در بارۂ تخریج و ضبطِ احکام و ردّ فرع الی الاصول اور ردّ جزئیات الی الکلیات و استقامتِ فکر اور دقتِ نظر پر روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ضبطِ قیاس کے سلسلہ میں ان کا اصول کتنا مستحکم تھا، گو وہ منہاجِ حنفیہ سے سراسر مختلف تھا۔[1]

بیع سَلَم

سب سے پہلے اس سلسلہ میں ہم "بیع سلم" کا ذکر کریں گے۔

بیع سلم، عقودِ بیع کی قسموں میں سے ایک قسم ہے، یہ ایسی بیع ہے جس میں مبیع (فروخت شدہ چیز) کچھ عرصہ بعد سپرد کی جاتی ہے۔ اور اس کی قیمت فوراً ادا کر دی جاتی ہے، چنانچہ فقہاء کی اصطلاح میں اسے "بیع آجل بعاجل" یعنی بیع بعید بہ زود کہتے ہیں، اس کا دوسرا اصطلاحی نام "بیع دین بعین" یعنی قیمت لے کر فروخت شدہ چیز قرض کی طرح دیر میں سپرد کی جانے والی بیع ہے۔ اس لیے کہ مبیع (فروخت شدہ چیز) جو مؤجل (مؤخر) ہوتا ہے۔ وہ ایسا مال ہے جو اپنے وصف، نوع اور جنس کے اعتبار سے معلوم ہوتا ہے اور بیچنے والا قیمت لینے کے باوجود اسے اپنے اوپر قرض رکھتا ہے اور بعد میں خریدار کو سپرد کرتا ہے، فقہاء کے نزدیک یہ بیع سلم خلاف قیاس ہے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی اجازت دی ہے، اور عرف (رواج) سے بھی یہ ثابت ہے، مگر اس کے مخالفِ قیاس ہونے کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ اصل یہ ہے کہ مبیع معیّن ہو اور ثمن (طے شدہ قیمت) غیر معیّن ہو، یعنی مشتری کے ذمہ دین ہو اور بیع سلم میں اس کا بالکل الٹ ہوتا ہے، نیز یہ بات بھی ہے کہ اس بیع میں مبیع، بائع (فروخت کرنے

---

[1] حنفیہ کے منہاج میں کج رو طبائع کو یہ کہنے کا موقع مل سکتا ہے کہ شریعت محمدیہ کے بعض احکام خلاف عقل بھی ہو سکتے ہیں۔ نیز مخالف قیاس سمجھ کر بعض احکام کو مورد نص کے ساتھ خاص کرنا شریعت میں تنگی و حرج کو مستلزم ہے۔ بخلاف منہاج ابن تیمیہؒ کے کہ اس میں یہ خامیاں نہیں۔ انہوں نے اور ان کے شاگرد موصوف نے مزعومہ مخالفِ قیاس مسائل کو بڑے دل نشیں انداز میں موافقِ عقل ثابت کیا ہے اور وصف و علت کے مفہوم کو اس خوبی سے محدودیت سے نکالا کہ جس سے اسلامی فقہ وسعت کی نعمت سے مالا مال ہو گئی۔ حنفیہ کے طریقۂ استحسان کو کسی جگہ پیش آمدہ اشکال کا مناسب حل فراہم کر دینے والا مان لیا جائے تو بھی اس میں جزئیت کارفرما ہوتی ہے لیکن ابن تیمیہؒ کا منہاج احترام نصوص کے علاوہ کلیت کا حامل بھی ہے و تستان مابینهما۔ (ع۔ ح)

والے) کی ملکیت میں سودا کرتے وقت نہیں ہوتا اور طے شدہ اصول یہ ہے کہ انسان وہ چیز نہیں بیچ سکتا، جو اس کے پاس نہ ہو، اور یہاں مبیع سودا کرتے وقت غیر موجود ہے، حالانکہ بیع معدوم جائز نہیں، لہٰذا فقہاء کہتے ہیں کہ بیع سلم از روئے قیاس غلط اور از روئے استحسان درست ہے، وجہ استحسان یہ ہے کہ آں حضرتؐ نے اسے درست قرار دیا ہے اور عرف (رواج) عرب میں بھی ایسا سودا جاری رہا ہے اور اس میں بائع اور مشتری دونوں کا فائدہ ہے۔ مشتری کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اپنی فوری ادا کردہ رقم کے بدلہ میں بزمانہ مستقبل ایسی چیز پاتا ہے جس پر قبضہ کرتے وقت اختلاف نرخ کے باعث وہ زیادہ نفع کما سکتا ہے۔ (کیونکہ بیع کے وقت جو نرخ ہو، قبضہ کے وقت وہ بڑھ بھی سکتا ہے) اور بائع کا فائدہ یہ ہے کہ اسے مال سپرد کرنے سے پہلے رقم مل جاتی ہے، جس سے وہ اپنی تجارت یا صنعت یا زراعت میں زیادہ نفع حاصل کر سکتا ہے۔

یہ ہے حنفیہ کی قرارداد کہ وہ بیع سَلَم کو قیاس کے مخالف سمجھ کر استحسان سے اس کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

بیع سلم مطابق قیاس ہے

بخلاف اس کے امام ابن تیمیہؒ کہتے ہیں، بیع سَلَم قیاس سے پورے طور پر مطابقت رکھتی ہے۔ وہ مسئلہ کی تخریج اس طرح نہیں کرتے کہ مَبِیع مُؤَجَّل (فروخت شدہ چیز کی ادائیگی مؤخر کی گئی) ہے بلکہ اس طرح کہ ثمن مُعَجَّل (اسی وقت ادا کیا گیا) ہے، جس چیز کی ادائیگی بطور دَین ہے، وہ بدلِ سَلَم ہے پس یہ معدوم شئے کی بیع نہ ہوئی۔ نہ ایسی شئے کی بیع جو بائع کے پاس نہیں، کیونکہ بائع نے تو نقدی ادا کر دی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

"سَلَم مؤجَّل درحقیقت ایک طرح کا دَین (قرض) ہے، جیسے بعد میں قیمت دینے کے وعدے پر کسی چیز کا خرید لینا جائز ہے، اسی طرح بعد میں چیز دینے کے وعدے پر قیمت لینا بھی جائز ہے۔ عوضین میں سے کوئی چیز بھی دَین ہو جائے اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ وہ بھی قرض ہے۔ یہ بھی قرض ہے، (اور قرض جائز ہے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْهُ (البقرہ) یعنی "جب تم آپس میں قرض کا لین دین، کسی وقت معین کے لیے کرو تو لکھ پڑھ کر لیا کرو"۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ میں گواہی دیتا ہوں، کہ بیع سلف

(سَلَم) کتاب اللہ میں حلال ہے، پھر انہوں نے یہی مذکورہ بالا آیت پڑھی، لہٰذا بیع سلم کا جواز قیاس کے موافق ہے، نہ کہ مخالفِ قیاس[1]!

اجارہ کی شرعی حیثیت اجارہ کو بھی فقہاء (حنفیہ) اس وجہ سے خلافِ قیاس کہتے ہیں کہ اس میں دراصل عقد منافع پر ہوتا ہے، لہٰذا یہ معدوم کی بیع ہوئی کیونکہ سودا کرتے وقت منافع موجود نہیں ہے اور قواعد مقررہ میں سے یہ ہے کہ بیع معدوم ناجائز ہے، لیکن شدتِ ضرورت کے باعث از روئے استحسان اجارہ جائز ہے، نیز اس کے جواز پر اجماع بھی ہے، اور نص سے بھی ثابت ہے۔

امام ابن تیمیہؒ اس میں بھی ان کے مخالف ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

"جو لوگ اجارہ کو خلافِ قیاس کہتے ہیں وہ اسے بیع معدوم ملنتے ہیں کیونکہ سودا کرتے وقت منافع موجود نہیں اور بیع معدوم ناجائز ہے، پھر جب انھوں نے دیکھا کہ قرآن مجید میں دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ جائز ہے۔ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ۔ (الطلاق) تو کہدیا کہ دودھ پلائی کے اجارہ کو عام اجارہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اجارہ کی بنیاد منافع ہے اور دودھ پلائی کے اجارہ کی بنیاد اصل دودھ ہے اور دودھ از قبیل اعیان ہے نہ کہ از قبیلِ منافع، بلکہ کتنے تعجب کی بات ہے کہ قرآن مجید میں اسی ایک جگہ اجارہ کا ذکر ہے، اور اس کو بھی لوگوں نے خلاف قیاس کہہ دیا[2]۔"

اس طرح امام ابن تیمیہؒ نے حنفیہ پر یوں گرفت کی ہے کہ اولاً وہ اجارہ کو خلافِ قیاس بتاتے ہیں، ثانیاً اجارۂ ظئر (دودھ پلانے والی) کو قیاسِ اجارہ کے خلاف کہتے ہیں، گویا پہلے اجارہ کو قیاس کے خلاف کہا۔ پھر نفس اجارہ کو مستقل قیاس قرار دے کر اجارۂ ظئر کو قیاسِ اجارہ کے مخالف کہہ دیا۔ ثالثاً مزید حیرت امام صاحبؒ کو اس پر ہوئی کہ قرآن کی جس نص میں اجارہ کی صحت ملتی ہے، اور جسے شریعت نے درست مانا ہے وہ یہی اجارۂ ظئر (دودھ پلانے والی عورت) ہے، پھر یہ کتنے تعجب کی بات ہے کہ جس نص سے اجارہ ثابت

---

[1] رسالۃ القیاس فی ضمن مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۲۳۶ ج ۲ و اعلام الموقعین ص ۳۴۵-۳۵۱ (ج ۱)

[2] رسالۃ القیاس فی ضمن مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ج ۲ ص ۲۴۷

ہے، اسی نص کو، یہ قیاس اجارہ کے خلاف کے طور پر پیش کرتے ہیں۔

اجارہ موافق قیاس ہے پھر امام ابن تیمیہؒ اجارہ کو موافقِ قیاس ثابت کرتے اور حنفیہ کی دلیل رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"حنفیہ کا یہ قول کہ اجارہ بیع معدوم ہے اور بیع معدوم خلافِ قیاس ہے۔

دو مجمل مقدمات پر مشتمل ہے، جن میں تلبیس (الجھاؤ) ہے، کیونکہ ان کے اس قول کا کہ اجارہ بیع ہے، اگر مطلب یہ ہے کہ وہ ایسی خاص بیع ہے، جس کا سودا اعیان پر ہوتا ہے۔ تو یہ باطل ہے۔ اور اگر بیعِ عام مراد ہے، یعنی مطلق معاوضہ کے معنی میں جو یا عین ہوتا ہے یا منفعت تو پھر مقدمۂ ثانیہ کہ بیع معدوم ناجائز ہے، اس صورت پر محمول ہوگا جب بیع (بمعنی مطلق معاوضہ) اعیان میں ہو، منافع میں نہیں، جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعیان میں بیع معدوم ناجائز، لیکن منافع میں ہو تو جائز، یہی وجہ ہے کہ چونکہ لفظ بیع دونوں صورتوں کا محتمل ہے۔ اس لیے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا لفظ "بیع" سے "اجارہ" منعقد ہو سکتا ہے؟[1]

واقعی امام صاحبؒ کا یہ تحلیل و تجزیہ بہت دقیق ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر بیع بمعنی خاص مراد لیا جائے جیسا کہ عموماً اس کا اطلاق اعیان کے لیے ہوتا ہے تو ظاہر ہے اس معنی سے اجارہ بیع نہیں۔ اس طرح وہ حنفیہ کا مقدمۂ اولیٰ باطل کرتے ہیں۔ اور اگر بیع کے وسیع معنی مراد ہوں، یعنی معاوضہ کے مترادف، تو پھر "بیع" کا لفظ اعیان اور منافع دونوں پر مشتمل ہوگا۔ لیکن اس معنی کی رُو سے منافع کی "بیع" جائز ہے۔ اگرچہ عقد کے وقت وہ موجود نہیں ہوتے۔ اس سے انہوں نے دوسرا مقدمہ باطل کر دیا، کیونکہ فی الحال موجود نہ ہوتے ہوئے بھی منافع کے معاوضہ کی شارعؑ کی طرف سے اجازت ہے۔ لہٰذا جو شخص منافع کو اعیان پر قیاس کر کے کہتا ہے کہ چوں کہ معدوم اعیان کی بیع ناجائز ہے، اس لیے معدوم منافع کا معاوضہ بھی منع ہے، اس کا قیاس باطل ہے۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"یہ قیاس سراسر فاسد ہے، کیونکہ قیاس صحیح کی شرط یہ ہے کہ اصل کے حکم کا فرع میں اثبات ہو۔ یعنی دونوں مساوی ہوں۔ لیکن یہ شرط اس جگہ متعذر ہے۔ اس لیے

---

[1] رسالۃ القیاس ص ۲۲۹ - و اعلام الموقعین ص ۲۵۲-۲۵۳ ج ۱۔ (ع-ح)

کہ (منافع اعراض ہونے کی وجہ سے ساتھ ساتھ فنا پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ دو زمانوں میں ان کا وجود محال تسلیم کیا گیا ہے) عقد کے وقت منافع کے وجود کا تحقق ممکن ہی نہیں۔ پھر ان کے معاوضہ و بیع کے وقت وہ کیسے موجود ہو سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے اعیان کی بیع کو جو ابھی پیدا نہ ہوئے ہوں، ان کی پیدائش کے وقت تک موخر کرنے کا حکم دیا ہے۔ جیسا کہ بیع حبل الحبلۃ۔ بیع الثمر قبل بدو صلاحہ۔ بیع الحب حتی یشتد۔ وغیرہ احادیث میں ہے[1]۔ مگر منافع میں یہ صورت ممکن نہیں۔ پس ان کی بیع اور معاوضہ معدوم ہی کا ہو سکتا ہے، لہٰذا اصل (معدوم اعیان) کا حکم فرع (معدوم منافع) کے حکم کے مساوی نہ رہا اور یہ قیاس فاسد ہو گیا[2]۔!

اس تقریر میں امام صاحبؒ نے ثابت کر دیا ہے کہ دو مختلف حقیقتوں کو ملانے کی وجہ سے حنفیہ کے اس قیاس کی بنیاد ہی فاسد ہے، اس لیے کہ عقد کے وقت اعیانِ مبیعہ عموماً موجود ہوتے ہیں۔ اگر کبھی موجود نہیں ہوتے تو ان کا موجود ہونا متوقع ہوتا ہے، پہلی صورت میں عقد بیع کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔ دوسری صورت میں بیع جائز نہیں۔ مگر اس کی علت صرف ان کا عدم نہیں بلکہ یہ بھی کہ اس میں غرر (دھوکے) اور نقصان کا شدید خطرہ ہے، جس سے بسا اوقات نزاع و جھگڑا پیدا ہو جاتے ہیں ___ لیکن منافع (جس پر اجارہ کا دارو مدار ہے) میں یہ تفصیل متحقق نہیں ہو سکتی، کیونکہ یک وقت ان کا پایا جانا ممکن ہی نہیں، وہ یکے بعد دیگرے آتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں، اندریں حالت یا تو منافع پر عقد جائز ہی نہ ہو یا پھر اس کے لیے دوسرا کوئی طریقہ اختیار کرنا ہو گا، جو اسی کے ساتھ خاص ہو اور جس کا معقود علیہ کے وجود و عدم وجود کے اعتبار سے "بیع" کے ساتھ کوئی اشتراک نہ ہو۔

یہ ہے فقہ میں مہارت تامہ رکھنے والے اور قیاس کی باریکیوں کے دقیقہ سنج ابن تیمیہؒ کا اس قیاس پر مناقشہ کہ ان حضرات نے اجارہ کو عقدِ معدوم سمجھا، پھر منافع کے معاوضہ کو بیع معدوم من حیث المعدوم پر قیاس کیا، لیکن اگر وہ مطلق اجارہ اور مطلق بیع کی حیثیت سے دونوں کو دیکھتے تو الگ الگ معقود علیہ ہونے کی وجہ سے ان میں فرق معلوم ہو سکتا تھا۔

---

[1] دیکھیے مشکوٰۃ وغیرہ (ع۔ح) [2] رسالۃ القیاس ص ۲۴۲۔ اعلام ص ۳۵۵ ج ۱ (ع۔ح)

امام ابن تیمیہؒ کا کہنا یہ بھی ہے کہ اگر پہلی بات درست بھی فرض کر لی جائے، نتیجہ پھر بھی صحیح نہیں نکلتا۔ اس لیے کہ بیع معدوم کے منع ہونے کی علت مبیع کا صرف معدوم ہونا نہیں بلکہ ایسا متوقع الوجود معدوم ہونا ہے جس کے موجود ہونے پر بیع ہو سکتی ہے۔ تاکہ نقصان و مضرت اور دھوکے کا خطرہ نہ رہے۔ جن کی نوبت باہمی نزاع تک پہنچ سکتی ہے۔ لیکن اس علت کا منافع اجارہ میں تحقق ممکن نہیں اس لیے کہ وہ بیک وقعہ سارے موجود ہی نہیں ہو سکتے کہ مبیع بن سکیں۔ لہٰذا جب مقیس علیہ میں علتِ نہی صرف عدم نہ ہوئی، تو اجارہ بالکل قیاس کے مخالف نہ ہوا۔

اگر کہا جائے کہ مطلق عدم کا علت ہونا مقید عدم (متوقع الوجود عدم) کے علت بننے سے اولیٰ ہے، اس کے جواب میں امام صاحبؒ کہتے ہیں:۔

"ہماری بیان کردہ علت مطردہ ہے اور آپ کی بیان کردہ علت منتقضہ ہے، کیونکہ مجرد عدم کو منع کی علت سمجھا جائے تو بعض ان اعیان و منافع میں جہاں صرف عدم پایا جاتا ہے مگر وہاں منع کا حکم نہیں۔ یہ علت ٹوٹ کر رہ جاتی ہے۔ بخلاف اس عدم کے جس کی بیع کو حال وجود تک مؤخر کیا جا سکتا ہو۔ یا ایسا عدم جس کی بیع میں غرر اور دھوکا ہو کہ ان میں علت مطرد ہو گی۔"[1]

اس طرح سے امام صاحبؒ نے دو علتوں کے درمیان موازنہ کر کے ثابت کیا کہ ایک علت مطرد اور قابل تعلیل ہے اور دوسری میں علت بننے کی صلاحیت نہیں۔

اس دقیق علمی بحث کے بعد امام صاحبؒ اپنے پسندیدہ موضوع کی طرف آئے اور بتایا کہ جس وصف کو علت بنانا انہوں نے اختیار کیا ہے، حکمت یا مناسبت بھی اسی کی تائید میں ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں:۔

"مناسبت" بھی اس علت کی شہادت میں ہے اور وہ یہ کہ جس شئے کی دو حالتیں ہوں حالتِ عدم۔ اور حالتِ وجود، عدم کی حالت میں اس کی خرید و فروخت خطرۂ نقصان اور قمار سے خالی نہیں ہوتی، چنانچہ اسی کو رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] رسالۃ القیاس ص ۲۴۳۔ اعلام ص ۳۵۵-۳۵۶۔ ج ۱۔ (ع۔ ح)

علیہ وسلم نے منع کی علت قرار دیا ہے۔ فرمایا ارأیت ان منع اللّٰہ الثمرۃ ایاخذ احدکم مال اخیہ بغیر حق؟ یعنی (غیر موجود پھلوں کو جو بیچتے ہو) دیکھو اگر اللہ تعالیٰ نے اس پھل کو پیدا نہ کیا تو کیا تم ناحق اپنے بھائی کا حق مار لوگے؟ بخلاف اس کے جس شئے کی ایک ہی حالت ہو اور وہ مبیع بھی عام طور پر سلامت رہنے والا ہو، اس میں نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ نیز ضرورت اس چیز کی داعی ہو۔ اور شریعت کا یہ مسلّمہ اصول ہے کہ جس جگہ مصلحت اور مفسدہ کا تعارض نظر آئے، ارجح کو مقدم رکھا جائے گا۔ پس دیکھیے کہ بیع غرر (دھوکے کی بیع) سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی لیے منع کیا ہے کہ اس میں مضرت کا خدشہ ہوتا ہے، بنا بریں سوچنے کی بات یہ ہے کہ جس شئی کی انسانی سوسائٹی کو ضرورت ہو اور اس سے روکنا شدید نقصان دہ۔ پھر اس کو منع کرنا تو "بیع غرر" سے زیادہ مضرت رساں ہے۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ شریعت الٰہیہ تھوڑے نقصان سے بچانے کے لیے بڑے ضرر میں ڈال دے بلکہ وہ تو بڑے ضرر سے بچنے کے لیے چھوٹے ضرر کو برداشت کرنے کے حق میں ہے۔"

امام صاحبؒ نے جس علت کی تخریج کی ہے، یہ تقریر اس کی بڑی عمدہ توجیہ و تفصیل ہے کہ عقدِ اجارہ کے وقت معقود علیہ کے عدم وجود کے باعث اگر اجارہ کو ممنوع قرار دیا جانا قیاس کا مقتضیٰ سمجھا جائے تو اس کا نقصان اس نقصان سے بہت زیادہ ہے کہ منافع کی غیر موجودگی کے سبب اجارہ کو جائز قرار دیا جائے۔ پھر متوقع الوجود چیز کے نہ موجود ہونے کے سودے انتہائی شدید نقصان دہ ہوتے ہیں۔ لیکن منافع بہ یک دفعہ نہیں پائے جا سکتے نہ ان کی غیر موجودگی سے اجارہ میں کسی نقصان کا خطرہ ہے۔ علاوہ ازیں خلاف قیاس و عقل اور موہوم خطرہ کی بنا پر اجارہ سے اگر منع کر دیا جاتا تو اس سے بلا وجہ سخت حرج واقع ہوتا اور لوگ تنگی شدید میں پڑ جاتے۔ بنا بریں اگر فقہاء کے قیاس کی علت کو کسی درجے میں بھی صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی حکم منع کے لیے حرج و تنگی ایک قوی مانع ہے، اس کے ہوتے ہوئے فقہاء کا قیاس کیسے درست ہو سکتا ہے۔

یہ ہے امام ابن تیمیہؒ کا فقہاءِ حنفیہ کے قیاس پر مناقشہ اور اس کی تفصیل، جس کو انہوں نے

---

[۱] اس مضمون کی احادیث صحیح مسلم و غیر متداول کتب حدیث میں ہیں۔ (ع-ح) [۲] ایضاً

بیع معدوم کے عدم جواز کے مقدمہ کو فرضاً تسلیم کرکے چلایا اور ثابت کر دکھایا ہے کہ بر تقدیر صحت بھی اس سے وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو فقہاء نے نکالا ہے۔ یعنی فی الواقع امام صاحبؒ کو اس مقدمہ کی صحت ہی تسلیم نہیں۔

کیا بیع معدوم مطلقاً ناجائز ہے؟ اس لیے آگے چل کر وہ یہ ثابت کرنے کے درپے ہوئے ہیں کہ "معدوم کی بیع کا عدم جواز" یہ مقدمہ بجائے خود باطل ہے، چونکہ اجارہ کے مخالف عقل و قیاس ہونے کا بنیادی ستون یہی مقدمہ اولیٰ تھا، جب یہ باطل ہوگیا تو اس دعویٰ کی ساری عمارت ہی گر کر رہ جائے گی۔ امام صاحبؒ نے اس مقدمہ کے عموم کو دو وجہوں سے باطل کیا ہے۔ پہلی وجہ یہ کہ بیعِ معدوم کا ناجائز ہونا نہ کتاب اللہ سے ثابت ہے نہ سنت رسول اللہؐ سے نہ کسی صحابی سے، نہ عام الفاظ میں نہ عام معنی میں، بے شک بعض معدوم اشیاء کی بیع کی نہی وارد ہے، لیکن بعض موجود اشیاء کی بیع سے بھی منع فرمایا گیا ہے، لہٰذا نہی کی علت کسی چیز کا وجود و عدم نہیں ہے، بلکہ "غرر" ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے جو ثابت ہے وہ یہ ہے کہ آپؐ نے "بیعِ غرر" سے منع کیا ہے۔ اور اس جگہ "غرر" سے مراد وہ چیز ہے، جو خریدار کو ادا نہ کی جا سکے، خواہ وہ موجود ہو یا معدوم، چنانچہ بھاگے ہوئے غلام اور اونٹ کی بیع کی ممانعت فرمائی ہے، اسی طرح دوسری ایسی چیزوں کی بھی جن کا حوالہ کرنا فی الوقت ممکن نہ ہو، کیونکہ ایسی چیزوں کا خریدنا یا فروخت کرنا، ایک طرح کا جوا ہے، اس لیے ایسی چیز عام طور پر کم قیمت پر خریدی جاتی ہے اگر مل گئی تو بائع خسارہ میں رہا، نہ ملی تو مشتری کے دام ضائع ہو گئے[1] اس قسم کے سودوں میں مبیع موجود ہوتا ہے۔ لیکن بیع کے وقت "غرر" اور "قمار" (جوا) کی وجہ سے نہی وارد ہوتی۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا غرر و مخاطرہ اجارہ میں متحقق نہیں۔

بیعِ معدوم کے عدمِ جواز کے ابطال کی دوسری وجہ میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"بعض مواقع پر شارعؑ نے بیعِ معدوم کو درست گردانا ہے، چنانچہ متعدد طریقوں سے آپؐ سے ثابت ہے کہ پھل کی جب تک صلاحیت (بور) ظاہر نہ ہو جائے، بیعِ ثمر سے اور جب تک دانہ سخت نہ ہو جائے اناج کی بیع سے آپؐ نے منع فرمایا۔"

---

[1] دیکھیے رسالہ فی معنی القیاس ص ۲۴۶ - و اعلام ص ۳۵۸ ج ۱ - (ع - ح)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے صلاحیت (بور) کے ظاہر ہونے کے بعد جبکہ پھل یا اناج کے اپنے کمال تک پہنچنے کا ظن غالب ہو، بیع کو جائز قرار دیا ہے، یہی جمہور علماء کا مسلک ہے۔ مثلاً امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ وغیرہم۔ حالانکہ اس صورت میں یقیناً مبیع کا کچھ حصہ ایسا ہے جو بیع کے وقت پیدا نہ ہونے کی وجہ سے معدوم ہوتا ہے۔[1]

یعنی پھل اور اناج کے جو حصے نہ پیدا ہوئے، نہ اپنے کمال کو پہنچے اور نہ قابلِ انتفاع ہوئے ان کی بیع کو امام صاحبؒ نے ایک طرح کی بیع معدوم قرار دیا ہے، کیونکہ بیع کے وقت ان کی حقیقت وہ نہیں جو قابلِ انتفاع ہونے کے وقت ہو گی۔

لیکن کہا جا سکتا ہے کہ بدوِ صلاح کے بعد جواز کی وجہ تو یہ ہے کہ ان کا کمال نضج اغلباً متوقع ہوتا ہے اور اس کی آخری حالت مقصودہ، عقدِ بیع کے وقت کی کیفیت کا امتداد اور اس کی ترقی شدہ شکل ہوتی ہے، لہٰذا اس اعتبار سے یہ معدوم کی بیع نہ ہوئی جیسا کہ کوئی جانور خریدا جائے اور اس کی وصولی اتنی مدت کے بعد ہو کہ اس کا نمو کافی بڑھ جائے، پس اس جانور میں جو زیادتی وصول کرنے کے وقت ہو گئی وہ گو بیع کے وقت معدوم تھی تاہم بڑھنے والی اصل شئے تو موجود تھی گویا وہی چیز ممتد ہو کر وصول ہوئی۔ جو بیع کے وقت موجود تھی، لہٰذا اس کو معدوم کی بیع نہیں کہا جائے گا۔ اگر اس میں یہ خدشہ ہو کہ اصل شئے تو بدوِ صلاح کے قبل بھی موجود تھی، اس کے رد میں ہم امام ابن تیمیہؒ والی بات کہیں گے کہ بدوِ صلاح سے قبل اس میں مخاطرہ بہت زیادہ تھا جس کا ضرر منع کے ضرر سے بڑا ہے، بدوِ صلاح کے بعد وہ ضرر بہت کم ہو جاتا ہے کیونکہ اس وقت اغلباً چیز سلامت ہی رہتی ہے۔

بہرکیف امام ابن تیمیہؒ اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اجارہ کے خلاف عقل وقیاس ہونے کے دعویٰ کی کوئی مستقیم فقہی سند نہیں جس پر وہ دعویٰ قائم ہو سکے بلکہ صحیح یہ ہے کہ اجارہ کا خلاف قیاس ہونا ممکن ہی نہیں۔

دودھ پلائی کی اُجرت | اب ہم اجارہ ظئر (دودھ پلائی کی اُجرت) کے بارہ میں امام صاحبؒ

---

[1] رسالہ القیاس ص ۲۲، ۲۴۸ و ۲۴۹ - و اعلام ص ۳۵۸ - ۳۶۰ ج ۱ - قوسین کے درمیان کی عبارت ایضاحِ مطلب کی غرض سے رسالہ القیاس سے زیادہ کی گئی ہے (ع - ح)

اور حنفیہ کا اختلاف ذکر کریں گے۔ اجارۂ ظئر کو مخالفِ قیاس و عقل قرار دینے کی حنفیہ وغیرہ یہ وجہ بتاتے ہیں کہ اجارہ، منافع پر عقد کا نام ہے اور اجارۂ ظئر میں موضوعِ عقد دودھ ہوتا ہے، جو عین ہے منفعت نہیں۔

امام ابن تیمیہؒ اس رائے سے اتفاق نہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اجارۂ ظئر قیاس کے عموماً اور قیاسِ اجارہ کے خصوصاً ہرگز مخالف نہیں اور یہ کہ فقہاء کو غلطی لگی کہ انہوں نے اجارہ کا موضوع، عقدِ منافع کو سمجھا، پھر منافع کو اعراض قرار دیا جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے۔ اور دودھ عرض نہیں کہ بہ مجرّدِ تحقق، فنا ہو جاتا ہے بلکہ وہ دیر تک باقی رہتا ہے۔ اس غلط فہمی سے وہ ایک مشکل میں مبتلا ہوئے، جس سے نکلنے کا پھر حیلہ یہ نکالنا پڑا کہ یہ اجارہ دودھ کا نہیں بلکہ پستان کو بچے کے منہ میں ڈالنے کا ہوتا ہے۔

امام صاحبؒ اس کا رد فرماتے ہوئے اس بنیاد ہی کو غلط قرار دیتے ہیں کہ اجارہ میں معقود علیہ ہمیشہ وہی منافع ہوتے ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ جو اشیا تے اعیان، شیئاً فشیئاً اور یکے بعد دیگرے پیدا ہوں ان کو بھی منافع سمجھ کر اجارہ کا موضوعِ عقد بنا لیا جاتا ہے پس جس طرح زرعی زمین کے اناج، درختوں کے پھل اور جانوروں کے دودھ سب کو منافع ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح دودھ پلانے والی عورت (ظئر) کا دودھ بھی منافع میں داخل ہے۔ چنانچہ امام صاحبؒ لکھتے ہیں:۔

> "اجارۂ ظئر کو قیاس کے مخالف اس اعتقاد کی بنا پر کہا گیا ہے، کہ اجارہ کا معقود علیہ منافع ہی ہو سکتے ہیں جو اعراض ہیں، اعیان نہیں۔ مگر اس پر کوئی دلیل نہ کتاب اللہ سے ہے نہ سنت رسول اللہ سے، نہ اجماع سے نہ قیاس سے۔ بلکہ اصولِ شرعیہ کی دلالت اس امر پر ہے کہ ایسے باقی الاصل اعیان جو شیئاً فشیئاً پیدا ہوتے ہوں، وہ منافع کے حکم میں ہوتے ہیں، مثلاً درختوں کے پھل جانوروں کے دودھ وغیرہ، جن کی حیثیت وقف جیسی ہے جن کا اصل باقی رہتا ہے اور فوائد جوں جوں پیدا ہوتے جاتے ہیں، رفاہی کاموں میں خرچ ہوتے رہتے ہیں پھر جس طرح یہ فوائدِ وقف کبھی منفعت (مثلاً مکان کی رہائش) کبھی درختوں کے پھل کبھی جانور کا دودھ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اجارہ کا تعلق کبھی عین کی منفعت سے ہوتا ہے مثلاً مکان کی رہائش یا سواری کی سواری کرنے سے، اور کبھی ایسے باقی الاصل

اعیان سے جو بکے بعد دیگرے پیدا ہونے والے ہوں، مثلاً دودھ وغیرہ۔ اس میں قدرِ مشترک جس پر جوازِ اجارہ کا دارومدار ہے وہ معقود عقد کا شیئاً فشیئاً حدوث ہے عام اس سے کہ وہ عین ہو یا منفعت، کیونکہ معقود علیہ کے جسم ہونے یا اس کے ساتھ قیام رکھنے والے معنی ہونے سے جوازِ اجارہ کی وجہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا، جبکہ مقتضائے جواز مشترک ہو۔ بلکہ اعیان و اجسام اس کا زیادہ استحقاق رکھتے ہیں، اس لیے کہ اجسام اپنے صفات سے اکمل ہوتے ہیں اور ان پر عقد کی یہی صورت ممکن بھی ہے[۱]۔"

امام صاحبؒ نے یہ ثابت کرنے کے بعد کہ اجارۂ ظئر کو قرآن کریم نے جائز رکھا اور اس میں اُجرت واجب کر دی ہے۔ نیز یہ کہ وہ قیاس کے موافق ہے، مخالف نہیں۔ یہ بتایا ہے کہ یہ حکم ایسی علت کے ساتھ معلل ہے جو مطرد اور اپنے اشباہ و امثال میں جاری ہے، مثلاً اجارۂ ظئر پر قیاس کرتے ہوئے دودھ پر جانور کو بھی کرایہ پر لینے کو وہ صحیح قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"جانور کے دودھ پر (پیشگی) معاوضہ دیکر عقد کیا جا سکتا ہے، جس کی کبھی یہ شکل ہوتی ہے کہ مشتری دودھ خرید کرتا ہے اور دودھ دینے والے جانور کا چارہ اور دیکھ بھال اس کے مالک کے ذمہ ہوتی ہے اور کبھی یہ کہ وہ جانور ہی مشتری کو دے دیا جاتا ہے کہ وہ اس کو چارہ ڈالے اور اس کی خدمت کرے اور مدتِ معینہ تک اس کا دودھ حاصل کرتا رہے، یہ امر باغات کے ضمان کے مشابہ ہے اور اجارہ ظئر جیسی صورت ہے اس لیے کہ وہاں بھی دایہ بچے کو دودھ پلائے جاتی ہے۔ دودھ پیٹ میں جاتا اور اس کی منفعت باقی رہ جاتی ہے، نیز یہ ایسے ہی ہے جیسے اپنی زمین کو سیراب کرنے کے لیے کوئی چشمہ کرایہ پر لے لیا جائے۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں دودھ پر قبضہ ایسے معقود علیہ پر قبضہ ہے جو عین ہے اب ان میں سے کسی کا نام بیع رکھ دیا جائے کسی کا اجارہ، یہ ایک لفظی سا نزاع ہے۔ اعتبار مقاصد کا ہونا چاہیے (صرف لفظوں کا نہیں)[۲]۔"

---

[۱] رسالۃ القیاس ص ۲۵۲ - و اعلام ص ۳۶۳ ج ۱ (ع۔ح)، [۲] القیاس ص ۲۵۲ - ۲۵۴ و اعلام ص ۳۶۴ ج ۱ (ع-ح)

امام صاحبؒ کے ان ارشادات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ان کے نزدیک وقت معلوم اور اُجرت معلوم پر، جانوروں کے دودھ سے انتفاع، اجارہ کی صورت ہے، جو دودھ پلانے والی عورت اور باغات۔ اور کھیت کو سیراب کرنے والے چشمے کے اجارہ کے مشابہ ہے، نیز وہ دوسرے تمام اجارے جن کی منفعت ایسے اعیان ہوتے ہیں جو یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے جاتے ہیں:

بلاشبہ امام صاحبؒ کے اس مسلک میں لوگوں کے لیے آسانی ہے، وہ اپنے عرف (رواج) کے مطابق سہولت اور عافیت کی زندگی بسر کر سکتے ہیں، اس میں نہ اپنا کوئی نقصان ہے نہ دوسرے کا، نہ دھوکا ہے نہ جوا۔[۱]

مضاربت، مزارعت اور مساقاۃ: جن عقود کو فقہاءِ حنفیہ خلاف قیاس قرار دیتے ہیں ان میں مضاربت مزارعت اور مساقاۃ بھی داخل ہیں، مضاربت یہ ہے کہ ایک آدمی مال لگائے۔ دوسرا محنت کرے۔ اور دونوں طے شدہ شرح سے نفع میں شریک ہوں مزارعت

---

[۱] اسی سلسلہ کا ایک مسئلہ وہ ہے جس کی طرف مصنف ضمنی اشارہ کر گئے ہیں۔ یعنی خربوزہ، تربوز، ککڑی، بینگن وغیرہ، اُن اشیاء کی خرید و فروخت کا مسئلہ جو بیک وقت پک کر تیار نہیں ہوتیں۔ عام فقہاء حتیٰ کہ اکثر حنابلہ بھی (المغنی ص ۲۰۷ ج ۴) ــــ بیک دفعہ ان چیزوں کے کھیت کی بیع و شراء کو جائز نہیں سمجھتے کیونکہ وہ اس کو معدوم کی بیع خیال کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ جیسے جیسے یہ چیزیں تیار ہوتی جائیں فروخت کی جائیں۔ امام ابن تیمیہؒ، امام مالکؒ اور بعض دوسرے سلف کی متابعت میں بدوِ صلاح کے بعد اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے جیسا کہ اوپر گزرا کہ ممنوع، معدوم کی بیع ہے جس میں غرر (دھوکا) ہو۔ ہر معدوم کی بیع کو ممنوع کر دینا لوگوں کو خواہ مخواہ تنگی میں ڈالنا ہے لہذا اس قسم کی چیزوں کی جس خرید و فروخت میں غرر و ضرر (دھوکا و نقصان) نہ ہو وہ شرعاً جائز ہے۔ فتاویٰ ص ۲۷۹ ـ ۲۸۰ و ص ۲۰۲ ج ۳ میں اس پر مدلل بحث فرمائی ہے۔ چنانچہ لکھا ہے (اما مالك فمذهبه احسن المذاهب فی هذا فيجوز بيع جميع هذه الاشياء وجميع ما تدعو اليه الحاجة او يقل غرره بحيث يحتمل فی العقود حتی يجوز بيع المقاثی جملة وبيع المغيبات فی الارض كالجزر والفجل ونحو ذالك الخ (ص ۲۷۹ ج ۳) نیز دیکھیے اعلام ص ۳۶۰ ج ۱ و ص ۳۵۱ ـ ۳۵۲ ج ۳ (ع ـ ح)

یہ ہے کہ زمین کا مالک کسی شخص کو کاشت کے لیے دے دے اور دونوں طے شدہ شرح سے پیداوار میں شریک ہو جائیں۔ اور مساقاۃ یہ ہے کہ باغ اور بُستان کا مالک، کسی شخص کے سپرد یہ کام کر دے کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے اور پھل میں دونوں اپنے طے کردہ حصہ کے مطابق شریک ہوں ۔!

حنفیہ کہتے ہیں یہ عقود خلافِ قیاس ہیں، کیونکہ از قبیلِ اجارہ ہیں۔ اور ان کی اُجرت نامعلوم ہے، حالانکہ اجارہ کی شرطِ صحت یہ ہے کہ سودا کرتے وقت اُجرت کا ٹھیک ٹھیک تعین ہو جائے۔ اور یہاں اُجرت تو نامعلوم ہے، لیکن نفع یا پیداوار میں حصہ موجود ہے، جس کی مقدار بھی معلوم نہیں، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ سرے سے نفع ہی نہیں ہوتا یا زمین بارآور نہیں ہوتی یا درخت پھل نہیں لاتا،

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ عقود شارعؑ سے وارد ہو چکی ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو برقرار رکھا ہے۔ اور یہ قیاس کے بھی بالکل مطابق ہیں، اس لیے کہ یہ اجارہ کی قبیل سے نہیں بلکہ عقودِ شرکت ہیں یعنی دو شخص تجارت کے نفع، زمین اور باغ کی پیداوار میں حصہ رسدی باہم شریک ہوتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

> ”مضاربت، مساقاۃ اور مزارعت کو یہ فقہاء خلافِ قیاس قرار دیتے ہیں، ان کا گمان ہے کہ یہ عقود از قبیلِ اجارہ ہیں اور اجارہ کی شرط یہ ہے کہ عوض اور معوض (جس کا عوض ہو) معلوم ہوں، پس چونکہ ان عقود میں عمل اور نفع غیر معلوم ہے، اس لیے ان کو خلافِ قیاس قرار دے دیا، لیکن یہ ان کی غلطی ہے، یہ عقود از قبیلِ شرکت ہیں نہ کہ از جنسِ معاوضہ، جس میں عوض معاوضہ کا معلوم ہونا لازمی ہوتا ہے[1]“

احناف اور ابنِ تیمیہؒ کا تخریج میں اتفاق

انصاف کی بات یہ ہے کہ حنفیہ اس کے باوجود کہ وہ ان عقود کو خلافِ قیاس کہتے ہیں تخریج میں ابن تیمیہؒ سے قریب ہیں، بلکہ بعض باتوں میں تو متفق بھی ہیں، چنانچہ مضاربت کو وہ بھی شرکت قرار دیتے ہیں اور اس کا ذکر ابوابِ شرکت میں کرتے ہیں اور اسے شرکتِ مضاربت سے موسوم کرتے ہیں، اس پر اجارہ کا حکم صرف اس صورت میں لگاتے ہیں جب اس میں مفسدہ پڑ جائے، اس

---

[1] رسالۃ القیاس ص ۲۱۸-۲۱۹ و اعلام ص ۳۳۶ ج ۱ - نیز دیکھیے حیاتِ امام احمد بن حنبل ص ۳۸۷-۳۸۸ (ع ح)

صورت میں عامل کو وہ اُجرتِ مثل (عام بازاری شرح) دلاتے ہیں اور نفع صاحب راس المال کو، اور عامل کا تصرف، ان کے نزدیک بہ حیثیت وکیل رہ جاتا ہے۔[1]

ہاں مزارعت اور مساقاۃ (جس کو معاملہ بھی کہا جاتا ہے) کو فقہائے حنفیہ قیاس اجارہ کے مخالف ہونے کے باوجود ابتداءً اجارہ کے حکم میں رکھتے ہیں، اگرچہ انتہاءً ان کو شرکت قرار دیتے ہیں اس لیے کہ پیداوار کی تقسیم باہمی بطور شرکت کی جاتی ہے۔

عقودِ واردہ کا قاعدۂ محکمہ

ابن تیمیہؒ صرف اسی پر اکتفاء نہیں کرتے کہ عقود بالا کو، از قبیلِ مشارکت قرار دیں، بلکہ کارکردگی کے سلسلے میں وارد ہونے والی عقود میں وہ محکم اور واضح قاعدہ بھی وضع کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

"جس عمل (کارکردگی) کا مقصد حصولِ مال ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) یہ کہ عمل مقصود ہو، معلوم ہو، اور اس کا کرنا ممکن ہو ——— یہ "اجارۂ لازمہ" ہے۔

(۲) عمل مقصود تو ہو، لیکن مجہول (غیر متعین) ہو، یہ "جعالہ" ہے۔ (جس میں نہ کام کی تعیین ہے نہ اجرت کی) یہ معاملت جائز تو ہے، لیکن لازمی نہیں، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے۔ اگر کوئی شخص میرے مفرور غلام کو لے آئے تو اسے سَو دوں گا، بس ہو سکتا ہے کہ وہ شخص اس بھگوڑے غلام کو لا سکے یا نہ لا سکے، قریب سے ڈھونڈ نکالے یا دور دراز سے پکڑ لائے، اس صورت میں اسے اجارۂ لازم نہیں کہیں گے۔ ہاں جائز ہے اور جس نے یہ کام کیا ہے، وہ جُعل (اجرت، مزدوری) کا مستحق ہے، اور اگر یہ کام نہیں کیا ہے، تو پھر مزدوری بھی نہیں ملے گی۔ اور جُعل کی ایک شکل یہ بھی ہوتی ہے کہ محنت کرنے والے کو حاصل کردہ شئے کا ایک حصہ دے دیا جائے جو غیر متعین ہونے کے باوجود تسلیم و ادائیگی کے قابل ہو۔ مثلاً امیر جہاد کہتا ہے جو شخص اس قلعہ کا راستہ بتا دے اسے اس کی غنیمت کا تیسرا حصہ ملے گا، اسی طرح مریض کے شفایاب ہونے پر طبیب سے کچھ مقرر ہو جائے تو جائز ہے،

---

[1] امام ابن تیمیہؒ کو حنفیہ کی اس تخریج سے بھی اتفاق نہیں، وہ اجارۂ فاسدہ کی صورت میں بھی عامل کو اجرت مثل نہیں بلکہ عرف مروج کے مطابق حصہ کے قائل ہیں۔ رسالہ انقیاس ص ۲۲۰ - ۲۲۱ اور اعلام ص ۳۴۸ ج ۱ میں اس کی دلیل و تفصیل موجود ہے۔ (ع - ح)

اور اگر طبیب کے خدمات شفایابی کے ٹھیکہ پر حاصل کیے جائیں، تو یہ ناجائز ہے، کیونکہ شفا غیر مقدور ہے۔ اللہ تعالیٰ شفا دیتا ہے طبیب نہیں!

(۳) مقصود عمل (کام) نہ ہو بلکہ مال ہو، یہ مضاربت کی صورت ہے، کیونکہ سرمایہ لگانے والا، عامل کے عمل کو مقصود نہیں قرار دیتا۔ چنانچہ اگر عامل کام کرے مگر اس کو نفع نہ حاصل ہو تو اس کو کچھ نہ ملے گا۔ پھر اگر اسے (دوسرے معنی کے اعتبار سے) "جعالہ" بھی کہہ دیا جائے، تو یہ ایک لفظی نزاع ہو گا۔ ورنہ یہ درحقیقت شرکت ہے، جس میں ایک اپنے بدن (محنت) کا نفع لیتا ہے، دوسرا اپنی دولت کا! پھر جو کچھ اللہ تعالیٰ نفع دے اس کو طے کردہ حصہ کے مطابق آپس میں تقسیم کرلیں، ہاں یہ جائز نہیں کہ دونوں میں کوئی فریق ایک متعین نفع اپنے لئے خاص کرلے۔ کیونکہ یہ بات مشارکت میں عدل واجب کے منافی ہے۔ یہی تو وجہ ہے کہ خاص متعین والی مزارعت (بٹائی) سے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے[1]!

رسالۂ قیاس کے خصائص امام ابن تیمیہؒ کے رسالۂ قیاس کے ضروری اقتباسات ہم نے پیش کر دیئے۔ ان سے تین امور پر روشنی پڑتی ہے:

(۱) یہ کہ امام صاحبؒ کے نزدیک شریعت میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو مخالفِ قیاسِ سلیم ہو، کیونکہ قیاس صحیح اور نصوص میں اگر تعارض ہو تو اس سے بادی النظر احکام شرعیہ یا کم از کم ان کے مناہج میں تناقض کا دھوکا ہو سکتا ہے جو بجائے خود غیر مستقیم امر ہے۔ بنابریں امام صاحبؒ نے قیاس کو دقیق طریقے سے خوب منضبط فرمایا اور ثابت کر کے دکھا دیا کہ جہاں بھی کسی نے نصوص کے خلافِ قیاس ہونے کا مغالطہ کھایا ہے وہاں درحقیقت نصوص، قیاسِ صحیح اور منہاج شرعی کے موافق ہیں، مخالفت قائل کے اپنے فہم کے باعث ہو گی۔ واقع میں ہرگز نہیں۔

(۲) امام صاحبؒ کے عمقِ فکر اور معانی فقہیہ کے کامل عبور پر بھی روشنی پڑتی ہے، یہ عمق فکر اور فقہیات پر عبور کا نتیجہ ہے کہ انہوں نے واقعاتِ زندگی پر معانی فقہیہ کو منطبق کیا اور لوگوں کے مابین ذہنی اور مضبوط ربط قائم کیا۔ جس سے شریعت اپنے بیان میں واضح ہو گئی۔ اور اقامتِ حق، دفعِ فساد اور جلبِ منافع کا کارنامہ انجام پایا اور خوب ثابت کر دیا کہ جو کچھ

---

[1] رسالۃ القیاس ص ۲۲۰ من مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ج ۲ و اعلام ص ۳۳۶-۳۳۸ ج ۱ (ع - ح)

نصوص میں وارد ہوا ہے، اس کا مقصد اصلاحِ احوال اور دفعِ ظلم و ضرر ہے، یہ بھی امام صاحب کے مدارکِ فقہیہ کا کمال ہے کہ بعض ان مسائل کو جو بظاہر خلافِ قیاس نظر آرہے تھے انہوں نے موافقِ قیاس ثابت کردیا اور واضح کردیا کہ ان میں مصلحتِ عام اور عدل کارفرما ہے۔

حدیث مصرّاۃ خلافِ قیاس نہیں

مثال کے طور پر یہی بیع مصرّاۃ (دودھ روکے ہوئے جانور کی بیع) والی حدیث ہے۔ لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد فانه بخیر النظرین بعد ان یحلبها ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر۔[1] یعنی دودھ والی اونٹنی اور بکری کے دودھ کو (ناغہ کرکے) نہ روکا کرو (تاکہ خریدار کو آمادہ کیا جاسکے) اگر کوئی ایسا سودا کرے تو دودھ دوہنے کے بعد خریدار کو اختیار ہے بیع کو بحال رکھے یا جانور واپس کردے اگر واپس کرے تو کھجور کا ایک صاع بھی اس کے ساتھ کردے۔"

حنفیہ نے اس صحیح حدیث کو رد کردیا ہے، یہ عذرات کرکے کہ یہ قرآن کے نص فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ کے خلاف ہے اور سنت کے بھی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضمان (تاوان) قیمت کے ساتھ ہوتا ہے یا مثل کے ساتھ، حالانکہ کھجور کا صاع نہ دودھ کی قیمت ہے نہ اس کی مثل۔ نیز اس حدیث کو وہ متعدد وجوہ سے قیاس کے خلاف قرار دیتے ہیں۔ (۱) اس حدیث میں دودھ کے بدلے کھجور کا صاع دینے کو واجب کیا گیا ہے، جبکہ دونوں کی جنس الگ الگ ہے، چاہیے یہ کہ کسی جنس کے بدلے اسی جنس کی چیز دی جاتی۔ (۲) خریدنے اور قبضہ کے بعد دودھ دوہا گیا ہے جس وقت کہ وہ جانور مشتری کی ذمہ داری میں آگیا جو اس کے ملک کی فرع ہے۔ اب اس پر ضمان اس لیے نہیں کہ اس نے تعدی نہیں کی۔ عقد ضمان کا سبب اس لیے نہیں کہ عقد ضمان قبضہ تک ختم ہوگیا، تم دیکھتے نہیں کہ اس کے ملک میں پیدا ہونے والے دودھ کا تو اسے کچھ دینا نہیں آتا، رہا پہلے کا دودھ تو وہ جانور کے قبضہ میں آنے کے بعد اس کا ہوگیا (۳) وہ مستقل مال نہیں، اس وجہ سے اس کی حیثیت حمل کی سمجھی جائے گی (یعنی جس طرح پیٹ کا بچہ مال نہیں ہوتا) جس کا تاوان نہیں پڑتا (۴) اس کو مال فرض کرلیا جائے تو بھی وہ اون اور بالوں کی طرح ہوگا (یعنی مبیع جانور کے تابع) لہٰذا ضمان نہیں ہوگی (۵) اگر یہ ضمان عقد کی وجہ سے ہے تو اس کے مقابلہ کا ثمن وضع ہونا چاہیے تھا یا پھر کسی تعدی (ظلم و عدوان) کی وجہ سے

---

[1] صحیح بخاری مع فتح الباری ص ۳۷۰ ج ۲ (ع ح)

اگر ہے تو اس کا مثل دیا جائے یا اس کی قیمت بھری جاتی ہے۔ بہر صورت ضمان میں کھجور کے صاع دینے کی کوئی وجہ نہیں۔

واضح رہے کہ امام شافعیؒ باوجود اس بات کے کہ ان کا مذہب اس حدیث کے موافق ہے اور وہ اس کو (حنفیہ کی طرح) رد نہیں کرتے تاہم وہ بھی اس حدیث کو حدیث الخراج بالضمان (جامع ترمذی وغیرہ) سے ماخوذ قیاس کے مخالف سمجھتے ہیں[۱]۔

امام ابن تیمیہؒ کو فقہائے حنفیہ کی ان باتوں سے کوئی بات نہیں جچی۔ وہ حدیث بیع مصراۃ کو قیاسِ صحیح کے سراسر موافق قرار دیتے ہیں، کیونکہ مشتری نے یہ دیکھ کر جانور خریدا کہ زیادہ دودھ دینے والا ہے، بعد میں معلوم ہوا کہ اس سے فریب کیا گیا ہے، اس کا دودھ قلیل ہے پس جس وصفِ مرغوب کی خاطر اس نے سودا کیا وہ حاصل نہ ہو سکا، پھر اگر وہ سودا فسخ نہیں کرتا تو اس کی مرضی ورنہ تدلیس و خداع کی بنا پر حقِ فسخ اس کو پورا پورا حاصل ہے، اب فسخ کی صورت میں یہ تو ٹھیک ہے کہ دوہنے کے بعد پیدا ہونے والا دودھ مشتری کی ملک ہے، جس کی ضمان کوئی نہیں، لیکن جو دودھ بہ مقدارِ کثیر رکا ہوا پہلے سے موجود تھا اور اس کی پیدائش بائع کے ملک میں ہوئی تھی۔ جانور کی واپسی کی صورت میں انصاف یہ ہے کہ اس کا پہلا دودھ بھی ساتھ ہی واپس دے دیا جائے لیکن اس کا اندازہ مشکل ہو سکتا ہے کہ وہ کتنا ہے اس لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معاوضہ کے طور پر کھجور کے صاع (تقریباً پونے تین سیر) کا اندازہ مقرر فرما دیا، دودھ ہی کو عوض میں اس لیے نہ تجویز فرمایا گیا کہ کمیت و کیفیت کے اعتبار سے دودھ کا ٹھیک ٹھیک تعین بہت مشکل ہوتا، کمی بیشی ہو جاتی تو ایک جنس کے بدلے میں کمی بیشی سے سود کا احتمال ہوتا جس سے بچنے کے لیے معاوضے کی چیز دوسری جنس قرار دی گئی[۲]۔ پھر کھجور کی خصوصیت اس لیے کہ

---

[۱] امام شافعیؒ نے "حدیثِ مصراۃ" کو "حدیث الخراج بالضمان سے ماخوذ قیاس کے مخالف" نہیں بتایا بلکہ دونوں میں ایک حیثیت سے فرق کیا ہے کہ ثانی الذکر کو معلل بہ علت قرار دیا جا کر اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے اور اول الذکر میں یہ بات نہیں جس عبارت سے مصنف کو مغالطہ ہوا ہے وہ یہ ہے: فقلنا بالقیاس علی حدیث الخراج بالضمان۔ ۔ ۔ وقلنا فی المصراۃ اتباعاً لامر رسول اللہ ولم نقس علیہ (الرسالہ ص ۵۵۴) ورنہ ان کے نزدیک دونوں میں کوئی منافاۃ نہیں ایک جگہ اس میں تفصیلی گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں: وحدیث الخراج بالضمان وحدیث المصراۃ واحد وھما متفقان فیما اجتمع فیہ معناھما وفی حدیث المصراۃ شیٔ لیس فی حدیث الخراج بالضمان اھ (رسالہ اختلاف الحدیث بر حاشیہ کتاب الام ص ۳۲۲-۳۲۷ ج ۷) نیز دیکھیے رسالۃ القیاس لابن تیمیہ والاعلام لابن القیم۔ (ع-ح) [۲] گویا مشتری نے کھجور کے صاع کے بدلے بائع [illegible]

غذائیت میں دونوں قریب قریب ہیں، عربوں کی غذا عام طور سے دودھ اور کھجور ہوتی تھی، پھر رفع نزاع کے لیے ایک "صاع" کو معین کر دیا گیا کہ ممکن حد تک سب سے انصاف ہو جائے۔ اور یہ بات بھی تو ہے کہ مثلاً کھجور کے ایک صاع سے زیادہ کی قیمت کا دودھ بہ یک وقت بکری (اگر وہ مبیع ہو) میں مشکل ہی ہو سکتا ہے۔[1]

(۳) تیسری چیز جو رسالہ قیاس سے منکشف ہوتی ہے وہ ہے علل کے استخراج میں امام ابن تیمیہؒ کی آزادیٔ فکر اور سچی بات یہ ہے کہ یہی ایک امر اس ثبوت کے لیے کافی ہے کہ امام صاحبؒ فقیہ مقلد نہیں تھے۔ نہ ایسے فقیہ تھے جس کی تخریج کا دائرۂ مدار صرف مذہب حنبلی پر ہو، بلکہ وہ ایسے فقیہ تھے، جو اصولِ ادلہ کا پورا پورا ادراک اور فہمِ فروع میں مہارتِ کامل رکھتے تھے اور وجوہِ قیاس سے اچھی طرح آشنا تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انہیں مجتہد منتسب فقیہ شمار کیا گیا ہے۔!

اگر قیاس فقہ کا لب لباب ہے۔ اور وہ فقیہ کے کمالِ اجتہاد کا مظہر ہے تو ہم بے تأمل یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ قیاس کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ نے جو آزادانہ مسلک اختیار کیا ہے، وہ ان کے مرتبۂ فقہیہ پر دال ہے، اور اس کا ثبوت ہے کہ وہ مجتہد منتسب تھے، جن کا انتساب امام احمد بن حنبلؒ کی طرف تھا۔ اور وہ اصولِ استنباط و استدلال میں امام احمدؒ سے فی الجملہ موافقت رکھتے تھے!

---

[1] فقہائے حنفیہ نے اس حدیث کے متعلق جتنی بحث کی ہے اس سے واقفیت اور اس پر نقد و تبصرہ کے لیے معالم السنن شرح سنن ابی داؤد (للامام حمد بن محمد الخطابی المتوفی ۳۸۸ھ) ص ۱۱۲ - ۱۱۵ ج ۳ اور فتح الباری ص ۲۷۱-۲۷۲ ج ۲ کی طرف مراجعت مفید رہے گی۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۱۱ ج ۲ میں اس پر جامع بحث فرمائی ہے۔ نیز علامہ کمال الدین محمد بن موسیٰ الدمیریؒ المتوفی ۸۰۸ھ نے حیوٰۃ الحیوان ص ۲۸۰-۲۸۱ ج اول میں اس سلسلے کے بعض عبرت آموز واقعات ذکر کیے ہیں۔ (ع ح)

(۵۹)

صحابہؓ اور تابعینؒ کے فتاویٰ اور اُن کا مرتبہ

گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ امام ابن تیمیہؒ نے امام احمد بن حنبلؒ کے بہت سے اصولوں کو دلیل و برہان کی بنا پر اختیار کیا تھا، نہ کہ تقلید و اتباعِ مجرد کی بنیاد پر، بلکہ جملہ مسائل میں عام اس سے کہ وہ اعتقاد سے متعلق ہوں، یا فروع سے، اصولِ استدلال سے تعلق رکھتے ہوں یا ادلۂ جزئیہ سے، جو مسلک بھی اختیار کرتے تھے، وہ برہان و دلیل کے ماتحت! لہٰذا بجا طور پر کہا جا سکتا ہے کہ کسی گزشتہ فکر میں بھی وہ مقلد اور پس رو نہیں نظر آتے۔ اگر کسی چیز کے پابند ہیں، تو بس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے یا پھر کتاب و سنت سے ماخوذ قیاسِ مستقیم کے۔

قیاس سے متعلق امام صاحبؒ کی تحقیقات کو ہم نے قدرے تفصیل سے ذکر کیا ہے، اس لیے کہ اس سے امام صاحبؒ کی فکرِ فقہی پر روشنی پڑتی ہے، نیز اس لیے بھی کہ قیاس فقہ کا لب لباب اور جوہر ہے۔

اب ہم امام صاحبؒ کے دوسرے اصولوں کو لیتے ہیں، ان میں بھی وہ نہ صرف کہ تمام تر امام احمدؒ کے اصولوں سے متفق ہیں، بلکہ انہوں نے ان اصولوں کو زیادہ منقح اور مبرہن کر دیا ہے اور ان کی روشنی میں ایسے مسالکِ فقہیہ کی بنا ڈالی ہے، جو معرفتِ شرع میں معین و مددگار ہیں، ہم الگ الگ ان اصولوں پر گفتگو کریں گے اور سب سے پہلے صحابہؓ اور تابعین کے فتووں کو لیں گے۔

فتاوائے صحابیؓ حدیث نبوی شریف سے اگر کوئی نص نہ ملے تو امام صاحبؒ صحابہؓ کے فتوے پر اپنی فکر و نظر کی بنیاد رکھتے تھے، اگر کسی مسئلہ میں صحابہؓ کو متفق دیکھتے تھے تو اسے سنت مان کر اسی پر فتویٰ دیتے تھے۔ اور اگر صحابہؓ کا اجماع کسی مسئلہ پر نہیں ہوتا تھا تو ان میں سے کسی ایک کے قول کو اختیار کر لیتے تھے،، ایسا کبھی نہیں ہوتا تھا کہ صحابہؓ کے اقوال سے الگ فکر و نظر کی بنا ڈالیں۔

فتاوائے تابعی تفسیر سے متعلق امام صاحبؒ کی روش سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تابعین کے اقوال کو بھی مدارِ فکر بناتے تھے کیونکہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر حدیث مرفوع یا قولِ صحابی نہ موجود ہو تو تابعین کی تفسیر کو معتبر مانتے ہیں۔ اور یہی حنابلہ کا مشہور مسلک ہے۔

فتویٰ تابعی کے متعلق مذہب حنبلی میں دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ تابعی کا فتویٰ تفسیر کے مانند ہے، جس طرح حدیث —— گو وہ مرسل ہی کیوں نہ ہو —— اور قول صحابی نہ ملنے کی صورت میں تفسیر تابعی کا اعتبار کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح فقہ میں بھی یہی اصول برتتے ہیں یعنی تابعی کے فتویٰ کو معتبر مانتے ہیں۔ بشرطیکہ مسئلہ زیر بحث سے متعلق حدیث اور فتویٰ صحابی موجود نہ ہو۔

تاہم امام ابن تیمیہؒ سے جو کچھ ماثور (منقول) ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ کبار تابعینؒ کے اقوال سے احتجاج (استدلال) کیا کرتے تھے، مثلاً حضرت سعید بن مسیبؒ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت مجاہدؒ، حضرت عکرمہؒ مولیٰ عبد اللہ بن عباسؓ، نیز دوسرے کبار تابعینؒ جنہوں نے علم صحابہؓ کو پھیلایا، لیکن استقراء سے پتہ چلتا ہے کہ مشاہیر تابعینؒ سے مروی آثار کی اصل یا تو حدیث مرفوع سے مل جاتی ہے یا یہ کہ انہوں نے صحابہؓ سے نقل کیا ہوتا ہے۔

اگر نص موجود نہ ہو تو استخراجِ احکام میں امام صاحب استصحاب کو حجت مانتے ہیں، اس مسلک پر تقریباً تمام فقہاء متفق ہیں۔

استصحاب کی تعریف استصحاب کے متعلق ابن تیمیہؒ بتاتے ہیں کہ کسی امر کا اپنی اصل کیفیت پر جب تک تغیرِ حال کا یا شرع سے اس کے انتفاء کا ثبوت موجود نہ ہو، باقی رہنا استصحاب ہے، یعنی تغیرِ حال ثابت نہ ہونے تک اس کا حکم بدستور قائم رہے گا۔ اور اگر صورتِ مسئلہ یہ ہو کہ نہ انتفاءِ حکم کا ثبوت موجود ہو نہ بقاءِ حکم کا تو وہ استصحاب اپنے حال پر باقی رہے گا، کیونکہ یہ دوسری کیفیت اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ البتہ اگر تغیر کی دلیل مل جائے تو حکم بھی متغیر ہو جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کچھ عرصہ سے مفقود ہے، نہ اس کی حیات کا علم ہے نہ موت کا تو وہ اس وقت تک زندہ فرض کیا جائے گا جب تک اس کی موت کا ثبوت نہ مل جائے، چنانچہ اس سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ ارشاد فرماتے ہیں:

"آیا یہ صورت عدم انعقاد کی حجت ہے۔ یا انعقاد عدم کی؟ اس بات میں فقہاء[1]

---

[1] اس بحث پر تفصیلی گفتگو حیات امام احمد بن حنبلؒ میں کی گئی ہے۔ ایک نظر اس کے صفحات ۳۹۷ تا ۴۰۲ پر ڈال لینی مناسب ہوگی۔ (ع۔ ع)

مختلف الرائے ہیں[1]۔"

استصحاب کی حجیت اس کلام کا مطلب یہ ہوا کہ استصحاب، عدمِ تغییرِ حال پر اعتقاد رکھنے کے لیے حجت ہے، یعنی کسی مفقود شخص کے بارے میں تغییرِ حال کا اعتقاد نہ رکھنے والے کے نزدیک استصحاب حجت ہے، کیونکہ تغیرِ حال کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ اب وثوق اور جزم کے ساتھ تغیر یا عدمِ تغیر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ تغیرِ حال کا فیصلہ اسی وقت کیا جا سکتا ہے جب کہ اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود ہو۔ اور اگر ایسی دلیل موجود نہ ہو تو پھر تغیرِ احوال کا یقین رکھنا، بغیر کسی دلیل کے ہوگا۔ البتہ عدمِ تغییر کی صورت میں اس کا حجت ہونا مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ یعنی مکلف عدمِ تغیر کا یقین رکھنے پر اکتفا نہیں کرے گا، بلکہ وہ عدمِ تغییر پر جزم اور وثوق کے ساتھ اعتقاد رکھے گا۔ اس سے ثابت ہوتا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ استصحاب، عدمِ اعتقادِ تغیر کی کافی حجت ہے، وہ اس لیے کہ مکلف سلبی موقف نہ اختیار کرلے، یعنی یہ نہ سمجھ لے کہ استصحاب اثبات میں حجت نہیں ہے، صرف نفی میں حجت ہے، یعنی بقاءِ حقوق میں تو حجت ہے، لیکن اثباتِ حقوق میں حجت نہیں ہے۔

مفقود کی ملکیت پس مفقود کی ملکیت اپنے مال و اسباب پر اس وقت تک قائم رہے گی جب تک اس کا حال صحیح طور پر نہ معلوم ہو جائے، یعنی جب تک اس کی موت کا صحیح علم نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی موت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ مگر ساتھ ہی ساتھ اس شخص کے حقوق بھی ثابت نہیں ہوں گے، کیونکہ ثبوتِ حقوق کے لیے ضروری ہے کہ مفقود کی زندگی کے بارے میں یقینِ کامل موجود ہو، صرف اس کی عدمِ موت کا اعتقاد کافی نہیں ہے۔

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ استصحاب عدمِ تغیر کے اعتقاد میں حجت ہے، وہ گویا استصحاب کو حقوقِ ثابتہ اور حقوقِ جدیدہ کا ثبوت تسلیم کرتے ہیں، چنانچہ یہ حضرات مفقود کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کی زندگی کا قائل ہونا اس کے زندہ رہنے کو واجب کر دیتا ہے اور اس اصول پر وہ تمام حقوق جو اس کی ملکیتِ مال وغیرہ سے متعلق ہیں، ثابت ہو جائیں گے، اور ملکیاتِ جدیدہ مثلاً ہبہ، وصیت اور وراثہ وغیرہ کے حقوق بھی اسے مل جائیں گے کیونکہ استصحابِ حال عدمِ تغییر کے واجب کر دینے کے لیے کافی ہے[2]۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل (قاعدۃ فی المعجزات الخ) ص ۲۱ ج ۳ قسم ۳ (ع،ع)

[2] ملاحظہ ہو مصنف کی کتاب "ابن حنبل" ص ۲۰۵ - ۲۹۶ -

(۶۱)

مصالحِ مرسلہ

حنابلہ، مصالح مرسلہ کو معتبر مانتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اپنی جگہ اس کا ذکر کیا ہے[1]۔ امام ابن تیمیہؒ اس اصول کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ اس کے قبول کرنے میں متردد نظر آتے ہیں، وہ مصالح مرسلہ کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:-

"مصالح مرسلہ سے مراد یہ ہے کہ مجتہد محسوس کرے کہ اس فعل میں مصلحت راجحہ موجود ہے اور شرع میں اس کے خلاف کوئی حکم نہیں ہے[2]"

اور مصلحت جس طرح جلبِ منفعت کے لیے ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دفعِ مضرت کے لیے بھی ممکن ہے

دفعِ مضرت کے علاوہ جلبِ منفعت بھی

امام ابن تیمیہؒ ان لوگوں کو برسرِ غلط خیال کرتے ہیں جن کے نزدیک مصلحت صرف حفظ نفوس و اموال اور اعراض و عقول و ادیان پر منحصر و محدود ہے، وہ ثابت کرتے ہیں کہ جس طرح مصلحت، مذکورہ امورِ خمسہ کے دفع مضرت پر مشتمل ہے، اسی طرح جلبِ منفعت بھی اس میں داخل ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

---

[1] ملاحظہ ہو "ابن حنبل" ص ۲۹۷-۳۱۲ (عربی) اور حیات امام احمد بن حنبل ص ۴۰۳-۴۲۴ (اردو) (ع-ح)

[2] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲ ج ۴ (قاعدہ فی المعجزات الخ)

"مصالح مرسلہ کا تعلق جلبِ منافع اور دفع مضار، دونوں سے ہے اور جو لوگ مذکورہ امور خمسہ کے دفع مضار کے سلسلہ میں اس کا ذکر کرتے ہیں، وہ مصالح مرسلہ کی صرف ایک قسم کا ذکر کرتے ہیں، پھر جلبِ منفعت، دین و دنیا ہر دو سے تعلق رکھتی ہے، دنیاوی امور میں وہ معاملات و اعمال داخل ہیں جن میں خلق کی بھلائی شامل ہو، بشرطیکہ کوئی شرعی رکاوٹ نہ ہو۔ اور دینی امور میں، معارف و احوال اور زہد و عبادت داخل ہیں، جن میں بغیر کسی منع شرعی کے مصلحت کارفرما نظر آتی ہو پس جو کوئی مصالح کو عقوبات تک محدود رکھتا ہے، وہ محدود فکر سے کام لیتا ہے"[1]

ابن تیمیہؒ نے اس اختلاف کا بھی ذکر کیا ہے؛ جو مصالح مرسلہ کے بارے میں پایا جاتا ہے' انہوں نے ان لوگوں کی دلیل بھی ذکر کی ہے، جو اسے دینی حجت قرار دیتے ہیں، جس کی اساس یہ بات ہے کہ جب یہ مصلحت ہے تو شرع اسلامی مصالح عمومی سے صرف نظر نہیں کر سکتی۔

امام صاحبؒ کا بلیغ نکتہ

مگر مصلحت مرسلہ کو اصول استدلال قرار دینے میں ابن تیمیہؒ متردد نظر آتے ہیں، حالانکہ حنابلہ کے نزدیک یہ اصول قابل قبول اور لائق اخذ ہے جس کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اصل شئے وصفِ مناسب و ملائم ہے جس کو اپنے قیاسات میں وہ بنائے استدلال قرار دیتے ہیں اور وصفِ مناسب مبنی بر مصلحت ہوتا ہے اس بنا پر وہ اسی مصلحت کو معتبر سمجھتے ہیں جس کے لیے دلیل شرعی سے شاہد خصوصی ہو۔ نیز وہ عموم قیاس میں داخل ہو سکتی ہو۔ چنانچہ کوئی ایسی مصلحت نہیں ملے گی جو "قیاس" میں داخل نہ ہو۔ امام صاحبؒ فرماتے ہیں:

"قول جامع یہ ہے کہ شریعت قطعی طور پر مصلحت سے صرف نظر نہیں کرتی۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس دین کی تکمیل فرما دی ہے۔ اور بندوں پر اپنی نعمت تمام کر دی ہے۔ جنت سے قریب کرنے والی کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے بیان نہ فرما دیا ہو اور روشنی کو تاریکی سے واضح نہ کر دیا ہو، اس راہِ صواب سے وہی روگرداں ہو سکتا ہے جس کے سر پر ہلاکت منڈلا رہی ہو، لیکن اگر کوئی شخص کسی شئی کو "مصلحت" خیال کیے ہوئے ہے، اگرچہ

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل۔ (ایضاً)

شرع میں اس سے متعلق کچھ وارد نہ ہو، تو دو باتوں میں سے ایک بات ضرور ہے، یا تو یہ کہ اس سلسلہ میں شارع کی دلالت فرمودہ مصلحت اس شخص کے علم میں نہیں ہے یا پھر وہ سرے سے مصلحت ہی نہیں ہے جس کو وہ مصلحت سمجھ بیٹھا ہے، کیونکہ منفعت وہی ہے جو حاصل یا غالب ہو اور اکثر ایسے لوگ ہیں جو اس خیال میں مبتلا ہیں کہ فلاں بات دین و دنیا میں نافع ہے، حالانکہ اس میں منفعت سے مضرت زیادہ ہوتی ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (البقرۃ ع ۲۷) (یعنی اے رسولؐ لوگ آپؐ سے شراب اور جوئے کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپؐ فرما دیجئے ان دونوں میں لوگوں کے نفع بھی ہے، مگر ان دونوں کا گناہ نفع کے مقابلہ میں زیادہ ہے)[1]

مصلحت یا رائے یا استحسان امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ "مصلحت" کو بعض فقہا "رائے" کہتے ہیں، بعض اس کے لیے "استحسان" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں[2] اور بعض مالکیہ کے عرف میں "مصلحت" عموم کلمۂ استحسان میں داخل ہے جس کے بارے میں مالکی مذہب کا مقولہ ہے کہ "استحسان علم کا ۹/۱۰ واں حصہ ہے"[3]

پھر یہی استحسان اس عموم استحسان میں داخل ہے جس کے ابطال میں امام شافعیؒ نے ایک کتابچہ "ابطال الاستحسان" تحریر فرمایا ہے، جو کتاب الام میں شامل ہے[4]

مصالح مرسلہ اور قیاس جیسا کہ ہم نے لکھا ہے حنابلہ کے نزدیک "مصالح مرسلہ" بھی اصول استنباط سے ہے نیز یہ کہ امام ابن تیمیہؒ مصالح معتبرہ کو قیاس کی طرف راجع کرتے ہیں۔ چونکہ قیاس کی اساس، مصلحتِ دینی و دنیاوی پر مشتمل وصف ملائم ہوتا ہے، اس لیے وہ ہر مصلحت کو قیاس کے تحت داخل کرتے ہیں، اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ابن تیمیہؒ اور حنابلہ کے مابین اصول مقررہ میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا۔ تاہم ابن تیمیہؒ مصالح کو

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل (قاعدۃ فی المعجزات والکرامات الخ) ص ۲۳ ج ۵ [2] ایضاً ص ۲۲ ج ۵

[3] الاعتصام (از امام ابراہیم بن موسیٰ الشاطبیؒ المتوفی ۷۹۰ھ) ص ۳۲۰ ج ۲ طبعۃ المنار ۔ (ع۔ح)

[4] جلد سابع ص (ع۔ح)

اپنی اپنی جگہ برقرار رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر مصلحت حقیقی کو اس کی خاص جزئی میں شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید لازماً حاصل ہوتی ہے، خواہ وہ تائید نصوص میں تھوڑی سی توجہ سے مل جائے، یا کسی دقیق النظر مجتہد کی استنباطی مساعی سے۔ گویا اصولاً ابن تیمیہؒ، حنابلہ سے متفق ہیں۔ اگرچہ ان کی مجتہدانہ نکتہ آفرینی نے ایک استقلالی شان پیدا کر لی ہے۔!

سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن تیمیہؒ ہی تو وہ ہستی ہیں جو شریعت کو لوگوں کی مصالح سے قریب لاتے۔ اور جنہوں نے عوام کی مشکلات کا علاج ڈھونڈا۔ پھر وہ بھلا کیوں "مصالح مرسلہ" کے بارے میں متردد ہیں؟ اس کے جواب کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ اس کے چند اسباب ہیں مثلاً معنی قیاس کی عمومیت اور یہ اعتقاد کہ ہر مصلحت کی طرف شریعت نے بطور نص یا استنباط قریب یا بعید اشارہ کر دیا ہے۔

ان اسباب کے ساتھ ساتھ یہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ امام صاحبؒ کے عہد میں ایسے امور پیش آئے جن کے باعث مصلحت مرسلہ کی طرف دعوت دیتے ہوئے وہ ہچکچاہٹ محسوس کرتے تھے، جس کا اظہار ان کی متعدد تحریروں میں ملتا ہے، چند امور کی طرف اس سلسلہ میں ہم ضروری اشارات پر اکتفا کریں گے۔

صوفیاء کی غلط کاری

بعض صوفیہ نے افراط و تفریط سے کام لیتے ہوئے اپنی مصلحتوں یا الہامات یا ذوقِ تصوف کو از قبیل "مصالح مرسلہ" موسوم کرنا شروع کر دیا اور اس طرح ان میں سے بعض نے ان مصالح موہومہ کے ذریعہ نصوص شریعت کا انہدام شروع کر دیا جنہیں عقل مستقیم اور منطق سے کوئی تعلق نہیں تھا، چنانچہ "مصلحت" پر گفتگو کرتے ہوئے شروع ہی میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

"ان صوفیہ نے مصالح مرسلہ کو اپنے ذوق تصوف اور وجد و الہام سے قریب بنانا شروع کر دیا۔ حالانکہ بات اتنی تھی کہ یہ لوگ قول و عمل میں اپنے دل کی مصلحت اور ذوق کا ثمرہ محسوس کرتے تھے[1]!"

مصلحت کی آڑ میں ارتکابِ ممنوعات شرعیہ

امام صاحبؒ کی چشم حقیقت بیں سے یہ بات بھی پوشیدہ نہ تھی کہ جو لوگ "مصالح" کا دامن پکڑتے

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲ ج ۴۔ (قاعدہ فی المعجزات الخ)

ہیں، وہ فکری انارکی کے وسیع اور کشادہ جنگل میں داخل ہو جاتے ہیں اور اس کی پروا نہیں کرتے کہ یہ مصالح دین کے اندر پائے جاتے ہیں یا اس کے معارض ہیں؟ چنانچہ مصالح پر گفتگو کرتے ہوئے امام صاحبؒ ارشاد فرماتے ہیں:۔

"مصالح کے اس غلط استعمال سے امر دین میں اضطراب عظیم واقع ہو گیا، حکام اور صوفیوں کے ایک بڑے گروہ نے اس اصل کی آڑ لے کر اسے اپنے عمل کی بنیاد بنا لیا۔ حالانکہ ان میں سے بعض امور شرعاً ممنوع ہوتے ہیں اور ان کو پتہ نہیں ہوتا، نیز یہ لوگ کئی دفعہ مصالح مرسلہ کے بہانے مخالف نصوص باتوں کو مقدم کر دیتے ہیں اور ان میں سے بہتوں نے ان مصالح کو نظر انداز کر دیا، جن کا شرع نے اعتبار کیا تھا۔ یہ گمان کر کے کہ شرع میں وہ وارد نہیں ہوئیں۔ حالانکہ شریعت میں وہ موجود ہوتی ہیں مگر ان کو خود علم نہیں ہوتا، بنا بریں واجبات اور مستحبات شرعیہ کی پابندی ترک کر دیتے ہیں یا مکروہات اور محظورات کے مرتکب ہوتے ہیں[1]"

صرف عقل کافی نہیں

امام صاحبؒ کو مصالح مرسلہ کے بارے میں متردد کرنے میں بعض فرقوں کے اس خیال کا بھی گہرا تعلق ہے کہ امور کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ہوتا ہے جس سے یہ نکلتا ہے کہ مصالح مرسلہ کا مبدأ عقل ہے، اسی سے کسی چیز کے بہتر یا بدتر (حسن و قبیح) ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا، لہٰذا جو چیز عقلی اعتبار سے اچھی ہو گی لے لی جائے گی، جو عقلی اعتبار سے قبیح ہو گی اس سے احتراز کیا جائے گا، اور رد کیا جائے گا۔

ابن تیمیہؒ اس طرق فکر کو مستحسن نہیں سمجھتے، کیونکہ اس طرح دین میں ایسی چیز داخل ہو جاتی ہے جس کا اللہ نے حکم نہیں دیا ہے، "والقول بالمصالح المرسلة يشرع من الدين ما لم يأذن به الله و هي تشبه من بعض الوجوه مسئلة الاستحسان والتحسين العقلي والرأي ونحو ذالك[2]"

مصالح مرسلہ کی آڑ میں بدعات کا رواج

مصالح مرسلہ سے امام صاحبؒ کے مشکوک ہونے کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ انہی مصالح کے زیر سایہ لوگوں نے عقائد و اعمال میں بدعات کو رواج دیا اور اس چیز نے ملوک و حکام کے لیے ظلم و ستم کا دروازہ کھول دیا، لوگوں کا خون ناحق بہایا جانے لگا اور ان کی جان و مال پر آفت آ گئی، چنانچہ فرماتے ہیں:

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲ ج ۳ [2] ایضاً ص ۲۳ ج ۳ - (ع - ح)

"اہلِ کلام، اہلِ تصوف، اہلِ رائے اور اربابِ حکومت کے ایک بڑے گروہ نے مصلحت اور منفعتِ عامہ کے نام پر، عقائد و اعمال میں، بدعات کو رواج دے لیا اور اسے حق و صواب سمجھ رکھا ہے، حالانکہ واقعہ میں نہ وہ مصلحت ہے نہ منفعت، حق ہے نہ صواب، بلکہ یہی حال اسلام سے باہر کے فرقوں کا ہے مثلاً یہود و نصاریٰ اور مشرکین و صابئین کہ وہ بھی اپنے اعتقادات و خیالات اور مذہبی تہواروں کو دین و دنیا کی مصلحت کا حامل قرار دیتے ہیں"[1]

اعتبارِ مصلحت کے لیے دلیلِ خاص ضروری ہے

اصل یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ ان مصالح مرسلہ کو تسلیم کرنے میں تامل کرتے ہیں جن کی نفی و اثبات سے متعلق وہ کوئی خاص شرعی دلیل نہیں دیکھتے لیکن فقہاء مالکیہ و حنابلہ نے جو مصالح مرسلہ تسلیم کیے ہیں امام صاحبؒ ان کی زیادہ مخالفت نہیں کرتے، کیونکہ تخریج و تطبیق جزئی میں دونوں کا نقطۂ نظر قریب قریب یکساں ہے، سوا اس کے کہ یہ فقہاء مصالح کو بذاتہٖ اخذ کرتے ہیں لیکن ابن تیمیہؒ کے نزدیک جس مصلحتِ حقیقی کا (وہمی کا نہیں) شارع نے اعتبار کیا ہو، وہی مصلحت معتبر ہو گی۔ وہ قیاس کی معنویت میں اتنی وسعت پیدا کر لیتے ہیں جس میں مصالح مرسلہ بھی آ جائیں۔

نیز وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ جملہ مصالح اور منافع حقیقی کی اصل اباحت ہے، جیسا کہ استصحاب میں ہے کہ ہر نفع مباح ہے، جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو۔

علاوہ ازیں گذشتہ ایک مبحث میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ امام صاحبؒ کس طرح عقود کی اساس عادات کو قرار دیتے ہیں نہ کہ وہ از قبیلِ عبادات ہیں اور یہ کہ معاملات میں اصل یہ ہے کہ وہ مصالح و منافع پر قائم ہوں۔

یہ ہے وضاحت مصالح کے سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ کے نظریے کی جس سے ان کے کلام میں جو بظاہر تعارض نظر آتا ہے وہ رفع ہو جاتا ہے۔ حاصل جس کا یہ ہے کہ وہ ہر اس مصلحتِ حقیقی کو درست تسلیم کرتے ہیں جس پر دلیلِ شرعی قائم ہو اور قیاسِ صحیح کے تحت داخل ہو سکے ورنہ نہیں۔

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۲ ج ۴ (ع-ح)

(۶۲)

ذرائع

امام ابن تیمیہؒ "ذرائع"[1] کو بہت اہمیت دیتے ہیں، ان کے نزدیک مذہب حنبلی کے امتیازات میں ایک یہ بھی ہے کہ اس کے بعض مسائل اس اصول پر مبنی ہیں، وہ دیکھتے ہیں کہ مذہب حنبلی کی ایک خصوصیت اور امتیاز یہ بھی ہے کہ عقود اور تصرفات میں وہ سبب اور مآل پر ہی نظر رکھتا ہے اور یہ اس لیے ہے کہ وہ "ذرائع" کو بھی ایک اصل قرار دیتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جو چیز مطلوب تک پہنچانے کا وسیلہ ہو، وہ درست اور جو چیز منہی عنہ (ممنوع) تک رہنمائی کرنے والی ہو وہ ممنوع ہوگی، اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہوا کہ وسائل، مقاصد اور غایات کے حکم میں داخل ہوتے ہیں۔

دو بنیادیں اور وسائل پر غور کرتے وقت ہمیں دو امور زیر غور لانا پڑیں گے۔

(۱) اس سبب پر غور کرنا جو کسی شخص کو، کسی کام پر اکساتا ہے، آیا اس ذریعہ سے وہ فعل حرام کا ارتکاب کرنا چاہتا ہے یا حلال اور جائز کام کرنا چاہتا ہے؟

(۲) مآلات مجردہ پر ہی سبب اور نیت سے قطع نظر کرکے غور کرنا چاہیے۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص مقتضائے شرعی کے مطابق عقد نہیں کرتا، بلکہ کسی اور

---

[1] امام صاحبؒ نے اپنی بے نظیر کتاب اقامۃ الدلیل (ص ۱۳۹-۱۴۵) اور حافظ ابن القیمؒ نے اعلام الموقعین (ص ۱۱۹-۱۴۰ ج ۳) میں مسئلہ سد ذرائع پر تفصیل سے کافی و شافی لکھا ہے۔ (ع.ح)

مقصد کے ماتحت کرتا ہے، جیسے کوئی شخص کسی عورت سے شادی کرتا ہے، مگر اس لیے نہیں کہ عشرت دائمہ حاصل کرے، بلکہ اس لیے کہ تین طلاقیں دینے والے شوہر پر وہ پھر سے اس ذریعہ سے حلال ہو جائے۔ یا ایسا عقد بیع کیا جائے جس سے غرض نقل ملکیت اور ثمن کا قبضہ نہ ہو بلکہ اس کو سود کے حصول کا ذریعہ بنایا جائے ۔۔۔ ان صورتوں میں یا ایسی ہی دوسری صورتوں میں "عقد" کرنے والا گنہگار ہوگا: اور اس کا عقد خدا کے نزدیک حلال نہیں ہوگا۔

یاد رہے کہ اگر قرائن انشائے عقد کے وقت نیت کے بگاڑ پر دلالت کرتے ہوں، تو یہ چیز بطلان و فساد عقد کا سبب قرار دی جائے گی، کیونکہ عام فقہاء کے خیال کے برعکس از روئے شرع اصل اعتبار نیت کا ہوتا ہے، الفاظ مجردہ کا نہیں، جبکہ قرائن احوال مراد کو متعین اور مقصد کا انکشاف کر دیں۔ اس لیے کہ الفاظ سے مقاصد ہی کی تعبیر کی جاتی ہے، پس اگر صرف الفاظ کو لے لیا جائے۔ اور مقاصد کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذریعۂ مقصود کو اہمیت دے کر اعتبار کر لیا گیا، اور اصل مقصد کو لغو قرار دے دیا گیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ باعث اور نیت سے قطع نظر کر کے صرف مآل کو پیش نظر رکھا جائے اس صورت میں فعل دیکھا جائے گا۔ اگر وہ فعل مقصد اور غایت کی مصلحت کے مطابق ہے تو مطلوب ہے لیکن اگر اس کا مآل فساد اور فتنہ ہے، تو حرام ہے۔

اس اصول کی بنا پر، نظریہ مآل کی صورت میں عامل کی نیت نہیں دیکھی جاتی، صرف نتیجۂ عمل دیکھا جاتا ہے۔ اور اسی نتیجہ کے لحاظ سے وہ دنیا میں مستحسن یا قبیح ہونے کی صورت میں شارع کی طرف سے ممنوع قرار دیا جاتا ہے، باقی رہی نیت تو اس کا فیصلہ خدا کے ہاں ہوگا۔ مثلاً طلبِ ثواب اور نیک نیتی سے بھی بتوں کو گالی دینا ممنوع ہے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بت پرست بھڑک جائیں گے اور بے سوچے سمجھے خدا کو گالیاں دینے لگیں گے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (الانعام ع۱۳) چنانچہ اللہ تعالیٰ نے بتوں کے سب و شتم کی جو ممانعت فرمائی ہے، وہ نتیجہ و ثمرہ کے لحاظ سے ہے۔

مذہب حنبلی اور سدّ ذرائع مذہب حنبلی کے چند مسائل جو سدّ ذرائع کے اصول پر مبنی ہیں بطورِ مثال یہ ہیں:۔

(۱) فتنۂ و فساد کی گرم بازاری کے زمانہ میں سلاحِ جنگ فروخت کرنے کی ممانعت۔

(۲) بازار میں لائے جانے سے پہلے راستے پر مال خریدنے کی ممانعت، کیونکہ گو اس کی خرید فروخت

دراصل جائز ہے، لیکن اگر یہ طرز عمل جائز کر دیا جائے تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے اور کاروبار ٹھیک بنیادوں پر قائم نہیں رہ سکے گا۔

(۴) غذائی اجناس اور عام ضروریاتِ زندگی کی ذخیرہ اندوزی کی ممانعت۔

(۴) امام احمدؒ کا ایک فتویٰ اسی اصل پر یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے کھانے یا پانی کا محتاج ہو اور وہ اسے نہ دے، یہاں تک کہ وہ بھوکا مر جائے، تو ایسے آدمی پر دیت (خوں بہا) واجب ہوگی، وجوبِ دیت کا سبب یہ ہے کہ گو اس نے عمداً یا سہواً اس شخص کو قتل نہیں کیا ہے، لیکن اس کی موت کا سبب بنا ہے، کیونکہ اسے کھانا یا پانی نہ دے کر اس کی موت کا "ذریعہ" بن گیا ہے، لہٰذا اس پر دیت واجب ہوگی[1] تاکہ ذریعۂ شر و فساد مسدود ہو جائے اور لوگوں کے درمیان تعاون کی روح پیدا ہو جائے۔

ذرائعِ محرمات سدِ ذرائع کے سلسلہ میں امام ابن تیمیہؒ نے بڑی خوبی سے بحث کی ہے، انہوں نے ذرائعِ محرمات کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) وہ "ذریعہ" جو کسی حرام چیز کا ذریعہ ہو، جس کی وجہ سے متصرف حرام فعل کا مرتکب ہو سکتا ہو، مثلاً وہ عقود، جو وسیلہ ہوں سودی کاروبار کا، لہٰذا یہ عقود حرام ہیں، اور ان کی حرمت ان کا "سبب" ہے، جو فعلِ حرام تک پہنچاتا ہے۔

(۲) وہ "ذریعہ" جو غیر مستحسن مآل و نتیجہ تک پہنچاتا ہے، جس کے مآل کو اگر نہ دیکھا جائے تو اپنی ذات کے اعتبار سے وہ قبیح نہیں ہے، مثلاً بتوں کو گالیاں دینا، اور بُرا بھلا کہنا ۔۔۔ جو اس لیے حرام ہے کہ اللہ تعالیٰ پر سب و شتم کا "ذریعہ" بن جاتا ہے۔

(۳) وہ "ذریعہ" جو امرِ مباح کو حیلہ جوئی کے باعث ناجائز کر دے، مثلاً ہر شخص کو حق ہے کہ اپنی جائداد فروخت کر دے، لیکن اگر زکات سے بچنے کے لیے کوئی شخص سالِ تمام سے پہلے اپنی پونجی بیچ دیتا ہے یا حقِ شفعہ سے بچنے کے لیے اپنی جائداد کی قیمت غیر معمولی طور پر بڑھا دیتا ہے تو یہ ناجائز ہے[2]۔

اس کے بعد مزید تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

---

[1] المغنی (لابن قدامہ) ص ۵۸۰ ج ۹۔ طبعۃ المنار۔ (ع۔ ح)

[2] اقامۃ الدلیل علی ابطال التحلیل (در مجموعۃ الفتاویٰ جلد ثالث) ص ۱۲۹

" غرض کہ ذرائع کو صرف ذریعۂ حرام ہونے کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے گو کہ وہ فعل خود حرام نہ ہو نہ ہی حرام کا قصد ہو۔ پس جب کہ کسی شئے سے حرام کا قصد ہی کر لیا جائے تو وہ بدرجۂ اولیٰ حرام ٹھہرے گی۔ اسی سے بیع عینہ[1] وغیرہ بیوع کے حرام ہونے کی علت بھی سمجھ میں آ سکتی ہے اگرچہ ان میں بائع کا مقصد سود کا حاصل کرنا نہ ہو کیونکہ ایسے معاملات عموماً سودی غرض سے کئے جانے کی وجہ سے ذریعۂ سود بن جاتے ہیں۔ لہٰذا شریعت نے یہ راستہ ہی بند کر دیا تاکہ مبادا لوگ اس کو سودی کاروبار کا ذریعہ بنا لیں اور منہ سے کہدیں کہ ہمارا ارادہ سود حاصل کرنا نہیں پھر ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک دفعہ تو انسان ارادۃً سود نہ کرے، مگر دوسری دفعہ لالچ، قصدِ سود پر اس کو آمادہ کرے۔ ایک بات یہ بھی ملحوظ رکھنے کی ہے کہ اگر کسی نفسِ معاملہ کو انسان حلال سمجھے تو قصد و غیر قصد میں امتیاز کیے بغیر اس کو کر گزرتا ہے بلکہ بعض دفعہ قصد ایسا مخفی ہوتا ہے کہ انسان کو خود اس کا شعور نہیں ہوتا، بسا اوقات باریک خواہش نفسانی آہستہ رفتار سے بڑھتی رہتی ہے جو ہلاکت پر منتج ہوتی ہے۔ الغرض ذرائع حرام اور مادۂ شر کے رخنے بند کرنے میں شریعت کے بہت سے ایسے ہی اسرار ہیں جن کا علم انسان کی جبلی کمزوریوں سے واقف شارع کو ہی ہو سکتا ہے اب اگر کوئی شخص شارع سے زیادہ عقلمند بنتا ہے، پہلے کسی شئے میں علتِ تحریم فرض کرتا ہے پھر اس میں تاویل کر کے محظور کو مباح ٹھہراتا ہے تو ایسا شخص امرِ رب سے جاہل ہے۔ اپنے آپ پر ظلم کرتا ہے وہ نہیں سمجھتا کہ اگر وہ کفر سے بچ بھی جائے تاہم بدعت، فسق، قلتِ فہم اور دین میں بے بصیرتی سے نجات نہیں پا سکتا۔"[2]

سبیلِ حرام، حرام ہے

ابن تیمیہؒ نے بہت سے ایسے شواہد پیش کیے ہیں جن سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ سبیلِ حرام، حرام ہے، کیونکہ اس کا راستہ حرام ہی کی طرف جاتا ہے۔ مثلاً:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے والدین کو گالی گلوچ کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یعنی اس

---

[1] بیع عینہ یہ ہے کہ ایک چیز فروخت کر کے اس کی قیمت وصول کر لی جائے، پھر اسی چیز کو زیادہ قیمت سے اُدھار خرید لیا جائے۔ اس حیلے سے گویا زیادہ ادا کرنے کی شرط پر قرض لیا گیا جو سود ہے۔ (مصنف)

[2] اقامۃ الدلیل ص ۱۴۰۔

طرح کہ مثلاً:

يسب ابا الرجل فيسب اباه و يسب امه فيسب امه (صحیح بخاری)	کوئی شخص کسی کے باپ کو گالی دے گا، وہ اس کے باپ کو گالی دیگا، یا کسی کی ماں کو گالی دیگا وہ اس کی ماں کو گالی دے گا۔

گویا گالی دینا سبب قرار پایا ماں باپ کو گالی گلوچ کا۔

(۲) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معتدہ (وہ عورت جو ابھی عدت میں ہو) سے خطبہ کرنے کو منع فرمایا ہے، کیونکہ اس کی نوبت عدت کی مدت میں نکاح کرنے تک بھی پہنچ سکتی ہے، جو ممنوع ہے۔

(۳) آں حضرتؐ نے ایسی بیع سے جس میں قرضہ کی شرط شامل ہو، منع فرمایا ہے، حالانکہ دو میں سے کوئی ایک یعنی اگر قرض دے یا لے تو صحیح ہے، لیکن آپؐ نے اس لیے منع فرمایا ہے کہ اس صورت میں دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے اقتران نتیجہ ہوگا اس امر کا کہ وہ آدمی آٹھ سو روپے قرض دے اور وہ اس کے ہاتھ ہزار روپے کی چیز اصل قیمت کم کر کے بیچ دے۔ اس کے معنیٰ یہ ہوئے کہ اس نے آٹھ سو روپے اس لیے قرض لیے کہ ایک ہزار ادا کرے۔

(۴) آنحضرتؐ نے اس سے منع فرمایا ہے کہ قرض دینے والا اپنے مقروض سے کوئی ہدیہ قبول کرے، تاکہ یہ سُود کا "ذریعہ" نہ بن جائے۔ کیونکہ اس ہدیہ کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اس رنگ میں سُود دیا جاتے یا قرضہ کی ادائگی کے لیے مہلت حاصل کی جائے۔

(۵) آنحضرتؐ نے قاتل کو حقِ میراث سے محروم کر دیا ہے، کہ مبادا قتل میراث جلد حاصل کرنے کا ذریعہ نہ بن جاتے۔

(۶) تمام صحابہؓ کا اس امر پر اتفاق ہے کہ ایک آدمی کے قتل کی مجرم اگر کوئی پوری جماعت ہو تو وہ سب کی سب قتل کر دی جائے گی، حالانکہ اس صورت میں قاتل اور مقتول کے مابین مساوات نہیں باقی رہتی، جو مفہوم قصاص کو متحقق ہو، لیکن اس حکم میں مصلحت یہ ہے کہ مشترکہ جرم ذریعہ نہ بن جائے عقاب و سزا سے بچنے کا۔

(۷) اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مکہ معظمہ کے دورانِ قیام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو باآواز بلند قرآن کی تلاوت سے منع فرما دیا تھا۔ کیونکہ مشرکین قرآن کی آیتیں سن کر قرآن کو، خدا کو اور رسولؐ کو گالیاں دیتے تھے[1]

[1] اقامۃ الدلیل ص ۲۴۰ تا ۲۴۴ از مجموعۃ الفتاوی جلد ۳۔ (ع-ح)

ان شواہد سے اور ایسی ہی دوسری مثالوں سے امام صاحبؒ ثابت کرتے ہیں کہ شرع میں سدِّ ذرائع اصل معتبر ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

"سدِ ذرائع کے سلسلہ میں گفتگو کا میدان بہت وسیع ہے، جیسے احاطۂ ضبط میں لانا دشوار ہے ہم نے جو شواہد پیش کیے ہیں وہ وہی ہیں جو متفق علیہ یا منصوص علیہ ہیں یا صدرِ اوّل سے ماخوذ و منقول ہیں[1]"

سدِ ذرائع اور حیلہ سدِّ ذرائع کی اصل میں ابن تیمیہؒ کے نزدیک یہ بھی داخل ہے کہ امورِ شریعت میں حیلہ سے کام نکالنے کی کوشش نہ کی جائے[2]۔ وہ فرماتے ہیں!

"حیلہ سدِّ ذرائع کے اصول سے متناقض ہے۔ چنانچہ شارعؑ نے اس امر کو مکمل طور پر حرام قرار دیا ہے۔ اور محتال (حیلہ جو) اس سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتا ہے۔ شرع نے بیوع اور نکاح وغیرہ کے سلسلہ میں کچھ شروط عائد کر کے زنا اور ربا کا دروازہ بند کیا ہے۔ اور اس طرح مقصودِ عقود کی تکمیل کر دی ہے جب اس دائرہ سے محتال تلا ہر قدم باہر نہیں نکال سکتا، تو وہ اپنی حیلہ پسندی سے شریعت کے ممنوعات کا دائرہ توڑ کر وہاں تک پہنچ جاتا ہے، جس سے شریعت نے "سدِّ ذریعہ" کر کے روکا ہے اور اس طرح شریعت کی شروط کو (معاذ اللہ) لغو و بیہودہ قرار دینے کی ناکام کوشش کرتا ہے[2]۔"

پس جب صورتِ حال یہ ہے کہ حیلے باطل ہیں، اس لیے کہ وہ احکام شرع کو معطل کر دینے کا ذریعہ ہیں، تو ابن تیمیہؒ کے نزدیک ہر وہ عقد جس میں حیلہ سے کام لیا گیا ہو باطل ہے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

"دو شخصوں کے مابین جو عقد بطورِ حیلۂ ربا ہو وہ باطل ہو گا۔ مثلاً بیع عینہ کو کالعدم سمجھ کر بائع کو راس المال واپس کرا دیا جائے گا۔ یہی حکم بطلان اس بیع اور ہبہ کا ہو گا جو اسقاط زکوٰۃ کے لیے ہو۔ ایسے ہی کوئی شخص رجوع کے قصد سے اپنے

---

[1] اقامۃ الدلیل ص ۱۴۵ (ع۔ح)

[2] حیلوں کے متعلق سیر حاصل بحث اور مسائل و امثلہ کی وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو اقامۃ الدلیل ص ۱۱-۱۴۰ حافظ ابن القیمؒ نے اعلام الموقعین اور اغاثۃ اللھفان دونوں کتابوں کا کافی حصہ اس بحث میں صرف کر دیا ہے۔

[3] اقامۃ الدلیل ص ۱۵۰۔ امام احمدؒ کے نزدیک بیٹے کو باپ ہبہ کرے تو اس میں باپ کے لیے رجوع جائز ہے۔ حنفیہ اس کے قائل نہیں (مصنف) اور روئے دلیل امام احمدؒ کا مذہب راجح ہے۔ (ع۔ح)

لڑکے کو ہبہ کر دے تاکہ زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔ یا کسی ایک وارث کو یا اجنبی کو ہبہ کر دے تاکہ وارثوں کو ضرر پہنچائے تو یہ سب ہبے باطل متصور ہونگے۔

غرضیکہ مقصدِ اصلی پر ظاہر و باطن حکم مترتب ہوگا، اگر ظاہراً کوئی فیصلہ نہ بھی دیا جاسکے تو بھی جس کو حیلہ کرنے والے کے مقصد کا پتہ چل جائے۔ اس کی نسبت وہ عقد باطل ہوگا۔ مثلاً بغرضِ حیلہ ہبہ یا وصیت سے موہوب لہ یا موصی لہ کے لیے مال نہ حلال ہوگا نہ ملک صحیح نہ انتفاع جائز۔ اصل مستحق کو مال دے دینا ہوگا۔ اسی طرح حلالہ کی نیت سے کیے ہوئے نکاح کی منکوحہ سے نہ وطی جائز، نہ اس عورت کا میراث اس ناکح کو مل سکے۔

ہر حیلہ باطل ہے

الغرض امام ابن تیمیہؒ ہر ایسے حیلہ کو باطل قرار دیتے ہیں جو کسی حق کو ساقط کرتا ہو، یا جس سے کسی امرِ محرم کا وقوع عمل میں آتا ہو۔ یا کوئی شرعی شرط ساقط ہوتی ہو، کیونکہ جو چیز محرم کی طرف لے جاتی ہو۔ وہ حرام ہے، اگرچہ اپنی ذات سے مباح کیوں نہ ہو۔ در ہر وہ تصرف جو مباح ہو، اگر وہ محرم کا "ذریعہ" ہو تو باطل ہے، ظاہری طور پر بھی اور باطنی طور پر بھی یا کسی ایسی شرط کو ساقط کرتا ہو۔ جسے شریعت نے لازمی قرار دیا ہے۔

اسی طرح اگر مقصود یہ ہو کہ کسی امرِ حلال تک پہنچا جائے اور یہ بغیر امرِ محرم کے ارتکاب کے ممکن نہ ہو، تو بھی تحایل (حیلہ) درست نہ ہوگا، کیونکہ جو مُحَرَّم امرِ حلال کا "ذریعہ" بنا ہے وہ اپنی ذات سے حرام ہے، جیسے اپنا حق وصول کرنے کے لیے خیانت کا ارتکاب بہر حال حرام ہے یا کسی انکار شدہ حق کے اثبات کے لیے جھوٹی شہادت دینا حرام ہے، کیونکہ خیانت فی نفسہٖ حرام اور جھوٹی گواہی کسی حالت میں جائز نہیں اور جھوٹی گواہی و خیانت سے جو مفسدہ پیدا ہوتا ہے وہ کسی انفرادی حق کے ضیاع سے زیادہ فساد انگیز ہے، اگر ان باتوں کو جائز کر دیا جائے تو یہ راستہ کھل جائے گا اور لوگ ایک قسم کی انارکی میں مبتلا ہو جائیں گے۔

جوازِ حیلہ کی بعض صورتیں

ہاں ابن تیمیہؒ دو صورتوں میں "حیلہ" کو جائز سمجھتے ہیں:

(۱) ذو معنی الفاظ پر مشتمل بات سے اپنا حق طلب کرنا۔

(۲) اللہ تعالیٰ کسی شخص پر کوئی ایسا طریقہ الہام کر دے جو امرِ مطلوب یعنی امرِ حلال کا

لہ اقامۃ الدلیل ص ۱۴۷۔

حصول آسان بنا دے۔ بالاتفاق فقہا یہ صورت مباح ہے، بشرطیکہ احکام شرع میں سے کوئی امر معطل نہ ہونے پائے نہ شرعی احکام و شروط میں سے کوئی چیز ساقط ہو، پس جو ایسا کرتا ہے وہ گویا مقاصدِ شریعت کے راستے پر گامزن ہے۔

ایسی صورت کو ابنِ تیمیہؒ دینِ خدا میں تحایل (حیلہ) نہیں قرار دیتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

"مشروع طریقہ پر مقاصد کا حصول جنسِ حیل میں سے نہیں ہے، خواہ اسے حیلہ سے موسوم کیا جائے یا نہ موسوم کیا جائے[1]"

احناف اور حیل

یہ تو تھا ابنِ تیمیہؒ کا مسلک، کہ وہ حیلوں کو حرام قرار دیتے ہیں اور شرعی طور پر اسے وصول الی المقصود کا ذریعہ نہیں سمجھتے، لیکن حنفیہ کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ حیل اور مخارج سے کام لینا جائز سمجھتے ہیں، یہاں تک مروی ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام محمدؒ نے حیل پر ایک کتاب تحریر کی تھی جس کا ذکر سرخسیؒ[2] نے اپنی کتاب المبسوط شرح الکافی میں کیا ہے۔ اس انتساب کی جو بھی حیثیت[3] ہو، اتنی بات مزید ہے کہ حنفیوں کے ہاں حیلوں کا چلن عام ہے۔ چنانچہ خصاف[4] نے بھی ایک کتاب اسی موضوع پر لکھی تھی جس کا نام الحیل والمخارج تھا جس میں بعض حیلے خود امام ابوحنیفہؒ سے بھی مروی ہیں۔

لیکن ائمہ فقہ حنفی سے جو شرعی حیلے منقول و ماثور ہیں، ان کا اگر بہ امعانِ نظر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان حیل کا مقصد احکامِ شریعت کا انہدام نہیں بلکہ تخفیفِ احکام اور تسہیلِ قبول اور عفو و حاجات و مصالح عام سے متعلق قیاس اور قیود میں توافق پیدا کرنا تھا، بایں طور کہ کوئی بات مقصدِ شرع کے خلاف نہ ہو، لہٰذا حنفیہؒ کے شرعی حیلے حرام کو حلال کرنے کے لیے نہیں تھے، بلکہ شریعت کو مصالح عام سے قریب تر کر دینے کی کوشش تھی[5]۔

---

[1] اقامۃ الدلیل ص ۱۰۶ (ع-ح) [2] شمس الائمہ ابوبکر محمد بن احمد السرخسی المتوفی ۴۹۰ھ

[3] شمس الائمہ سرخسیؒ نے علامہ ابوحفص احمد بن حفص الکبیر شاگرد امام محمدؒ سے یہ نقل کرکے کہ وہ امام محمد کی طرف اس انتساب کو صحیح مانتے تھے، لکھتے ہیں وھو الاصح (مبسوط ص ۱۰۹ ج ۲۰۔ کتاب الحیل) (ع۔ح)

[4] علامہ احمد بن عمر الخصاف الحنفی المتوفی ۲۶۱ھ (ع۔ح) ہم نے اپنی ایک اور کتاب "ابوحنیفہ" میں حیل پر ایک مستقل فصل میں (ص ۴۱۷-۴۳۷) مانعینِ حیل امام ابن تیمیہؒ اور ان کے شاگرد ابن قیمؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے افکار کے مابین موازنہ کیا ہے اور متعدد مثالیں پیش کی ہیں اور وجہ اتفاق و اختلاف کو واضح کیا ہے (مصنف)

واضح رہے کہ یہاں ہم نے امام ابن تیمیہؒ کے نقطۂ نظر سے تعرض کیا ہے، مگر مسئلہ سد ذرائع کی اساس اور دلائل کی تفصیل ہماری دو کتابوں "ابن حنبلؒ" (ص ۳۱۴ - ۳۲۰) اور "مالکؒ" (ص ۴۰۵ - ۴۱۹) میں آگئی ہے، شائقین ان کی طرف مراجعت کریں۔

خاتمۂ مبحث اصول ابن تیمیہؒ یہ ہے مختصر گفتگو امام ابن تیمیہؒ کے اصول استنباط و تحقیقات اور وجوہ استدلال پر جس سے دراسات میں ان کی حریت اور استقلال فکری واضح طور سے سامنے آجاتے ہیں۔ وہ اقوال ائمہ سے تنقیح و تہذیب کے بعد اخذ کرتے ہیں۔ "قیاس" فقہ حنبلی کا بھی اصل استنباط ہے، مگر امام صاحبؒ نے جس طرح اس کے معنی و مفہوم کو منقح کیا ہے، وہ ان کی خصوصیت ہے جو پہلے کسی کے حصے میں نہیں آئی، انہوں نے "قیاس" کو اوصاف مجردہ و قواعد منضبطہ (لگے بندھے) سے نہیں باندھے رکھا بلکہ اس کے معانیٔ فقہیہ کی تہ تک پہنچے۔ فقہ اسلامی کو انسان کے معاملات زندگی پر منطبق کیا۔ چونکہ وہ فقہ احادیث و آثار کے عارف، استنباط کی دقیقہ سنجیوں کے ماہر اور عوام کے مصالح سے خوب واقف تھے اس لیے ان کے قیاس کا منہج نہایت عظیم اور ان کی فقہ سرسبز و شاداب ہے --!

"سد ذرائع" اور اس سے متعلقہ مبحث حیل کو اس قدر بسط و وضاحت سے امام ابن تیمیہؒ ہی نے بیان کیا ہے جو عجیب و غریب حقائق دین و شرع پر مشتمل ہے۔ اس ساری بحث سے ہم اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں جس کی اوپر تفصیل کی جاچکی ہے کہ وہ مجتہد منتسب کے منصب جلیل پر فائز تھے، نہ تو وہ مجتہد مستقل تھے اور نہ ہی مذہب حنبلی کے مقلد۔ مقلد اس لیے نہیں کہ انہوں نے حنابلہ کے اصول تک کو بھی بربنائے تحقیق قبول کیا ہے۔ نہ کہ تقلیداً[1] — اور "مجتہد مستقل" اس لیے ان کو نہیں سمجھا جاسکتا کہ اولاً وہ اپنی دراسات میں امام احمدؒ کے دائرۂ اتباع سے باہر نہیں جاتے گو اصول و فروع میں ان کے جو "اختیارات" ہیں وہ دلیل کی بنا پر ہیں۔ تقلید مجرد کے طور پر نہیں۔ تاہم مناہج تحقیق میں امام احمدؒ سے اتحاد رکھتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ جو متاخر عالم کسی متقدم امام کے منہج پر چلنے والا ہو اس کو "مستقل" نہیں کہا جاسکتا[2]

---

[1] حیات امام احمد بن حنبل (ترجمہ) ص ۲۵۴ - ۳۵۴ [2] نیز دیکھیے اعلام ص ۲۷۰ ج ۲ (ع - ح)

[2] نفس قسم کی اصطلاحوں سے قطع نظر بھی امام صاحبؒ کے مسلک تحقیق اور موقف دراسات پر ان کی اپنی تحریروں کی روشنی میں غور کرنا چاہیے۔

امام ابن تیمیہؒ ائمہ سلف سے جس طبقہ کو استدلال و استنباط میں اپنا پیش رو مانتے اور جن کے طریقوں پر

ثانیاً، ان کے نظریات اور اقوال و مختارات جتنے بھی ہیں ــــ جن میں سے اکثر کا ذکر اوپر آچکا

(بقیہ حاشیہ ص۷۳۸) وہ گامزن ہیں، ان کو وہ "فقہائے حدیث" اور "اہل حدیث" کا نام دیتے، ان کے عقیدہ و عمل کو سراہتے اور جا بجا والہانہ انداز سے ان کا ذکر فرماتے ہیں۔ یہاں چند ایسے اقتباسات دیئے جاتے ہیں جن سے واضح طور پر یہ امر سامنے آجاتا ہے ـــــ امام صاحبؒ لکھتے ہیں: ومن اهل السنة و الجماعة مذهب قديم معروف قبل ان يخلق الله ابا حنيفة ومالكا والشافعي واحمد فانه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم (منهاج السنہ ص ۲۵۶ ج ۱) یعنی "ائمہ اربعہ سے پہلے بھی ایک مذہب تھا جو صحابہؓ کے طریق پر مبنی تھا" نقض المنطق (ص ۸۶) میں لکھتے ہیں: اعلم الناس بالسابقين و اتبعهم لهم هم اهل الحديث واهل السنة اهـ "طریق صحابہؓ کے سب سے زیادہ عالم و متبع اہل حدیث ہیں"۔ ایک جگہ (ص ۷۷) لکھتے ہیں: ولا ريب ان اهل الحديث أعلم الامة واخصها بعلم الرسول وعلم خاصته مثل الخلفاء الراشدين وسائر العشرة ــ الى ان قال ــ فعلماء الحديث اعلم الناس بهؤلاء ببواطن امورهم واتبعهم لذالك اهـ - ایک جگہ کسی مسئلہ کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: ولذالك اخذ بها فقهاء الحديث ولكن مدارك علمها اثرا هو لاهل الحديث ومدركه قياسا هو في باطن الشريعة و ظاهرها دون المتفقه في ظاهرها فقط ولو لم يكن في الائمة من استعمل هذه السنن الصحيحة النافعة لكان وصمة على الامة ترك مثل ذالك والاخذ بما ليس بمثله لا اثرا ولا قياسا. (القواعد النقيبہ ص ۱۱) نقض المنطق ص ۷ میں یہ فرمایا ہے:

"ہر فرقے میں جو خوبی ہے وہ اہل حدیث میں موجود ہے۔ اور امتیازی اوصاف ان سے زائد ہیں۔ ان کے مخالفین کو معقول، قیاس و رائے، کلام و نظر، ذوق و مکاشفہ وغیرہ جن جن چیزوں پر ناز ہے، ان سب سے اہل حدیث نے مفید کام لیا ہے وكل هذه الطرق لاهل الحديث صفوتها وخلاصتها فهم اكمل الناس عقلا، واعدلهم قياسا، واصوبهم رايا، واسدهم كلاما واصحهم نظرا واهداهم استدلالا واقومهم جدلا واتمهم فراسة، واصدقهم الهاما واحدهم بصرا ومكاشفة واصوبهم سمعا ومخاطبة واعظمهم وجدا، وذوقا وهذا هو للمسلمين بالنسبة الى سائر الامم ولاهل السنة والحديث بالنسبة الى سائر الملل اهـ"

دوسرے ایک مقام پر فرماتے ہیں: "یقین و طمانینت اور معرفت و ہدایت کی نعمت سے اہل حدیث (باقی ص ۷۴۰ پر)

ہے ـــ وہ ان سے قبل سے موجود بلکہ زیر بحث چلے آرہے تھے۔ ثالثاً مطلق استقلالی اجتہاد چوتھی صدی کے بعد سے متعذر الوجود ہے لیکن اس کی وجہ استعداد کا نقص نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ مذاہب کی دراسات و تحقیقات میں وسعت آگئی۔ لہٰذا مسائل زندگی کے لیے وہی کافی

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۳۹) ہی سرفراز ہوتے ہیں۔ علماء و خواص کا تو خیر کہنا ہی کیا۔ عوام اہلِ حدیث بھی فلسفہ زدہ متکلمین سے اونچے درجے پر ہیں: "واما ما اوتی علماء اهل الحدیث وخواصهم من الیقین و المعرفة والهدی فامر یجل عن الوصف ولکن عند عوامهم من الیقین والعلم النافع مالم یحصل شیٔ لائمة المتفلسفة المتکلمین (نقض المنطق ص ۲۶) فالثبات و الاستقرار فی اهل الحدیث والسنة اضعاف اضعاف اضعاف ما هو عند اهل الکلام والفلسفة الخ (نقض المنطق ص ۴۳)

اہلِ حدیث کا ایک امتیازی وصف یہ ذکر کیا ہے کہ "وادنی خصلة فی هؤلاء محبة القرآن والحدیث والبحث عنهما وعن معانیهما والعمل بما علموه من موجبهما (نقض ص ۸) "ان میں کم سے کم جو خوبی ہے وہ ہے قرآن و حدیث سے محبت اور دونوں کے فہم معانی کی جستجو کے بعد ان پر عمل" پھر فرمایا ہے۔ "ففقهاء الحدیث اخبر بالرسول من فقهاء غیرهم وصوفیتهم اتبع للرسول من صوفیة غیرهم وامراءهم احق بالسیاسة النبویة من غیرهم و عامتهم احق بموالاة الرسول من غیرهم اھ (ایضاً) یعنی "فقہاءِ حدیث کو دوسرے فقہاء سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زیادہ پتہ ہوتا ہے۔ اہلِ حدیث کے صوفی دوسرے صوفیوں سے زیادہ متبع رسول ہوتے ہیں۔ اہلِ حدیث حکمران سیاستِ نبوی سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں، اور عوام اہلِ حدیث کو دوسرے لوگوں سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عشق ہوتا ہے۔"

اہلِ حدیث سے امام صاحبؒ کی کیا مراد ہے؟ خود ہی فرماتے ہیں: نحن لا نعنی باهل الحدیث المقتصرین علی سماعه او کتابته او روایته بل نعنی بهم کل من کان احق بحفظه و معرفته و فهمه ظاهراً و باطنا واتباعه ظاهراً و باطناً وکذالك اهل القرآن (نقض المنطق ص ۸)

یہ فقہائے حدیث یا اہلِ حدیث کون لوگ تھے؟ متعدد جگہ اس کی تصریح کردی ہے۔ مثلاً امام احمدؒ امام اسحاق بن راھویہ (م ۲۳۸ھ) امام ابوعبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ھ) امام ابوخیثمہ زہیر بن حرب (م ۲۳۴ھ) ابوبکر عبداللہ بن ابی شیبہ (م ۲۳۵ھ) وغیرہ (اقامۃ الدلیل ص ۵، نقض المنطق وغیرہ)۔ (باقی صفحہ ۷۴۱ پر)

تھے کسی نئے اصول کی ضرورت نہ رہی۔ چنانچہ کوئی فقیہ ایسا اصول نہ لاسکا جو پہلے کسی امام سے منقول نہ ہو لہٰذا بحث و اجتہاد میں آزادی کے ساتھ "انتسابی اجتہاد" ہی ممکن تھا!

(بقیہ صفحہ) منہاج ص ۲۴۳ ج ۴ میں لکھتے ہیں واما الامام احمد فکان علی مذهب اهل الحدیث اھ القواعد الفقہیہ النورانیہ ص ۶ و ص ۱۹ میں بھی امام احمدؒ کو اس طبقہ کے سربراہ کی حیثیت سے ذکر کیا ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب دہلویؒ نے بھی حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۵۰ ج ۱ میں "اہل الحدیث و اہل الرأی" کے بحث میں لکھا ہے وکان اعظمهم شانا واوسعهم روایة واعرفهم للحدیث مرتبة و اعمقهم فقها احمد بن حنبل ثم اسحاق بن راهویه اھ۔ا

امام ابن تیمیہؒ نے صراحت کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا انی فی عمری الی ساعتی هذه لم ادع احدا قط فی اصول الدین الی مذهب حنبلی او غیر حنبلی ولا انتصرت لذالك ولا اذکره فی کلامی ولا اذکر الا ما اتفق علیه سلف الامة و ائمتها (تنبیہ النبیہ والغبی ص ۳۸۲) یعنی "اصول دین کے سلسلے میں میں نے کبھی کسی خاص مذہب کی طرف دعوت نہیں دی نہ کسی مذہب خاص — حنبلی یا غیر حنبلی — کی طرف سے دفاع کیا ہے۔ میں تو وہ کہتا ہوں جو ائمہ سلف کا متفقہ مذہب ہے"

خلاصہ یہ کہ امام صاحبؒ کی بہت سی تصریحات واضح کرتی ہیں کہ آپ اصول و فروع اور عقاید و فقہیات میں مذہب اہل حدیث پر گامزن تھے اور اُسی مسلک حق کی طرف دعوت دیتے تھے جو فقہاء کی تصنیف کردہ اصطلاحات سے قبل عہد خیر القرون میں جاری و ساری تھا۔!

(حنیف بھوجیانی)

(۶۳)

آثارِ ابن تیمیہؒ

امام ابن تیمیہؒ نے اپنی شخصیت، اپنی فکر، اور اپنی گفتار سے اپنے عہد میں ایک ہلچل سی پیدا کر دی، اور ایک ایسی حرکتِ فکری کو نمودار کیا، جو قیام و ثبات کی حامل تھی، امام صاحبؒ کا جب انتقال ہوا تو شرق و غرب میں ان کے نام کا ڈنکا بج رہا تھا، ان کے نام کی دھوم صرف مصر و شام میں محدود نہیں تھی، بلکہ جملہ بلادِ اسلامیہ میں پھیلی ہوئی تھی، ان کے شاگردوں کا حلقہ ایک تو وہ تھا جنہوں نے رسائل و فتاویٰ سے علمی فیض حاصل کیا۔ اور دوسری قسم ان کی تھی جو آپ کی خدمت میں زانوئے تلمذ تہ کرنے والے تھے۔

ان تلامذہ نے اپنے استاذ کے کام اور نام کو باقی رکھنے کے سلسلہ میں بہت کچھ کیا، اور ان کی فکری امانت کو آنے والی نسلوں تک کے لیے تحریر و تخریج کے ذریعہ محفوظ کر دیا، چنانچہ یہ مجموعۂ فکر ایسے آرا پر مشتمل ہے جو طریق سلف کے عین مطابق اور راہِ ہدایت پر مشتمل ہے اس کے آراء دلائل پر مبنی ہیں، اس میں اخبار و آثار کے ذخیرے ہیں، اس میں شواہدِ عقل اور بدیہیات سے استشہاد ہے، اس میں ان مجادلاتِ حقہ اور مناظراتِ تحقیقی کی پوری پوری تصویر ہے جو امام صاحبؒ اور فقہاء، متکلمین اور متصوفین کے مابین وقوع میں آئے۔

اور امام صاحبؒ کی یہ ودیعتِ فکری جو ایک نادر ذخیرہ کی صورت میں خلف کے لیے باقی رہ گئی ہے، ان کی لکھی ہوئی کتابوں کے صفحات پر محفوظ ہے، ان رسائل میں موجود ہے جن کی تدوین انہوں نے کی تھی۔ پھر انہی کتابوں اور رسالوں کی بنیاد پر ان کے شاگردوں نے اپنے استاذ کے افکار و آراء کو علیٰ وجہ البصیرت قبول کیا اور اس کی طرف دعوت دی،

جس کے نتیجے میں بعد میں آنے والے ادوار میں بہت سے اصحابِ علم و تحقیق اور اربابِ ہمت بھی بہت سے مسائل میں امام صاحبؒ سے اتفاق کرنے لگے۔

اس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنے بعد تین چیزیں چھوڑیں :-

(۱) کتب و رسائل اور فتاویٰ — جن میں ان کے افکار و آراء تحریری طور پر موجود ہیں۔

(۲) تلامیذ — ان شاگردوں نے اپنے استاذ کی آراء کی وضاحت کی، ان کے ابواب کو منظم کیا، ان کے مسائل کو مرتب کیا اور پھر ان کی طرف دعوت دی۔

(۳) کئی ایسی جماعتیں — جنہوں نے امام صاحبؒ کے افکار و آرا کو اپنایا اور انہی کی رہنمائی میں گام فرسائی کی۔

اب ہم ان تینوں عنوانات پر الگ الگ اختصار کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

---

(۶۴)

امام ابن تیمیہؒ کے رسائل وکتب اور فتاویٰ

امام ابن تیمیہؒ کی فکری قوت غیر معمولی خصوصیات کی حامل تھی، ان کے مواہب اور خصوصیت سے لوگ دہشت زدہ اور مرعوب تھے، خدا نے انہیں قوتِ فکر کے ساتھ قوتِ تقریر وتحریر بھی عطا فرمائی تھی، ان کی زبان رواں اور ان کا قلم جولاں تھا، ان کی زبان کے تیر دشمن کو زخمی کر دیتے تھے، ان کے قلم کی تلوار مخالف کو چوزنگ کر دیتی تھی۔ یہ ضروری نہیں کہ وہ ہر جزئی میں حق پر اور ان کے مخالف ہمیشہ ناحق پر ہوتے تھے، کیونکہ حق تو علماء کے مابین مشترک ہے[1] اور یہ علماء ہر دور میں خدا کی حجت بن کر زمین پر نمودار ہوتے رہتے ہیں، لیکن با ایں ہمہ تاریخ نے اس حقیقت کو اپنے صفحات میں محفوظ رکھا ہے کہ اپنے مخالفین کے مقابلہ میں وہ مواہب اور خصوصیات سے زیادہ بہرہ ور تھے، ان مخالفین اور مجادلین کے پاس نہ ابن تیمیہؒ کی زبان تھی، نہ ابن تیمیہؒ کا قلم، وہ دلیل وحجت سے بات کرتے اور مخاطب کے ذہن نشین کرانے کی پوری پوری کوشش کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ نے اپنے پیچھے کتب ورسائل کا جو ذخیرہ چھوڑا ہے، وہ متعدد علمی عنوانات پر مشتمل ہے، امام صاحبؒ کی بعض تصانیف تفسیر پر بعض فقہ واصول پر بعض

---

[1] یعنی کچھ نہ کچھ حق ہر فرقے کے علماء کے پاس ہوتا ہے۔ باقی غلطی یا باطل کی آمیزش سے فرقہ یا غلط قول وجود میں آتا ہے۔ پورا حق قرآن وحدیث صحیح بطریق فہم سلف صالحین ہے — امام ابن تیمیہؒ کی کتابوں مثلاً منہاج السنۃ نقض المنطق وغیرہ میں اس بات کی تصریحات ملتی ہیں۔ (ع۔ح)

کلام پر، اور بعض مخالفین سے مناظرات پر مشتمل ہیں۔

تفسیر: تفسیر کے موضوع پر، ابن تیمیہؒ نے متعدد رسائل و کتب قلمبند کیے، فن تفسیر میں انہوں نے جو رسالے لکھے ہیں ان میں ایک بلند پایہ رسالہ اصولِ تفسیر پر ہے، جس کے متعدد اقتباسات ہم گزشتہ صفحات میں اپنے موقع پر پیش کر چکے ہیں۔

مؤرخوں کا بیان ہے کہ ابن تیمیہؒ نے قرآن کریم کی تفسیر سے متعلق بہت بڑا تحریری ذخیرہ چھوڑا تھا۔ جو تقریباً تیس مجلدات پر حاوی تھا، اس کا کچھ حصہ تو ان کے اصحاب نے قلمبند کر لیا، لیکن بڑا حصہ یونہی رہ گیا، شاید کھوج لگانے والے کبھی اس پوری تفسیر کو ڈھونڈ نکالیں، لیکن اس کے جو نمونے موجود ہیں وہ عمقِ نظر اور سلامتیٔ ذوق کے مظہر ہیں، کیا مجال ہے جو خبر و اثر کا دامن کہیں چھوٹنے پائے مختلف روایات کے ازدحام میں ان کی فکر مستقیم صاف نظر آتی ہے، خاص طور پر، امام صاحبؒ نے سورۃ الاخلاص سورۂ معوذتین اور سورۂ نور کی جو تفسیریں لکھی ہیں، وہ اپنی عظمت و اہمیت کی مثال آپ ہیں، یہ تفسیری رسالے مصر میں اشاعت پذیر ہو چکے ہیں۔

امام صاحبؒ کا اصول یہ تھا کہ وہ پورے خلوص اور انہماک کے ساتھ آیت اور اس کے معنیٰ کی تفسیر پر متوجہ ہوتے تھے، آثارِ سلف اور مدلولاتِ لغت ان کے معین و دستگیر ہوتے تھے، کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا کہ وہ بہت زیادہ کد و کاوش کرتے، مگر گوہرِ مقصود ہاتھ نہ آتا، چنانچہ ان کا اپنا بیان ہے کہ:

> "کبھی کبھی ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک آیت کے لیے مجھے سو تفسیریں کھنگالنا پڑتی ہیں۔ پھر میں اللہ تعالیٰ سے فہم و دانش کا سوال کرتا ہوں اور بارگاہِ الٰہی میں عرض پیرا ہوتا ہوں کہ اے معلمِ ابراہیمؑ و آدمؑ مجھے قرآن کا علم عطا کر، پھر میں کسی ویران و شکستہ مسجد میں چلا جاتا ہوں، اپنا چہرہ خاک میں رگڑتا ہوں اور اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتا ہوں، اے ابراہیمؑ کو علم کی نعمت عطا فرمانے والے مجھے قرآن کی فہم و دانش عطا فرما"![1]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فہم قرآن و تفسیر پر وہ کتنی توجہ کرتے تھے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہؓ و تابعینؒ کے آثار کی روشنی میں، کس طرح قرآن کی روح اور جوہر تک پہنچنے کی سعی

---

[1] العقود الدریہ، ص ۲۶ - ص ۱۶۹ میں بھی یہ ذکر آ چکا ہے۔ (ع۔ ح)

فرماتے تھے، امام صاحبؒ کے بعض تلامیذ کا بیان ہے کہ قرآن پر انہوں نے سلف کے منقولات کا بڑا حصہ بغیر استدلال کے لکھ لیا تھا، پھر ایک بہت بڑا ذخیرہ استدلال کا بھی مرتب کر لیا، یعنی امام صاحبؒ نے قرآن کی تفسیر منقول کا ذخیرہ اس لیے جمع کیا تھا کہ وہ مواد کا کام دے، انہوں نے تفسیر کے کام کا آغاز انہی نقول کی روشنی میں کیا، یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ شروع شروع میں انہوں نے تفسیر صرف اپنی ذات کے لیے لکھنا شروع کی تھی، تاکہ مسائلِ فقہیہ و اعتقادیہ مثلاً مسائلِ صفات وغیرہ پر اپنی دراسات میں بحث و گفتگو کر سکیں۔ چنانچہ اپنی بعض تفسیروں پر انہوں نے خود تحریر فرما دیا ہے۔ کتبتہ للتذکرۃ[1] (یہ میں نے یادداشت کے طور پر لکھا ہے)۔

جیل میں قرآنی مصروفیتیں

امام صاحبؒ اپنے آخری ایامِ قید میں جیل کے اندر مذاکرۂ قرآن کیا کرتے تھے۔ تلاوت کرتے تھے۔ اور معانی تک رسائی کی کوشش کرتے تھے، جیل کے دورانِ قیام میں ان کے ایک شاگرد[2] نے استدعا کی کہ سارے قرآن کی تفسیر مرتب کر ڈالیں، بجائے اس کے کہ غیر مرتب طور پر نقولِ سلف کو کافی سمجھیں، اس کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا:

"قرآن کا ایک حصہ تو وہ ہے جو خود اپنی تفسیر ہے، ایک حصہ وہ ہے جس کی تفسیر مفسرین نے بہت سی کتابوں میں کی ہے، لیکن بعض آیات کی تفسیر میں علماء کو ایسے اشکال پیش آتے ہیں کہ آدمی کو کئی کئی کتابوں کا مطالعہ کرنا پڑتا ہے پھر بھی پورے طور پر تفسیر واضح نہیں ہو پاتی، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مصنف کسی آیت کی تفسیر کرتا ہے پھر اسی طرح کی آیت کی دوسری جگہ دوسری تفسیر کر جاتا ہے میں نے کوشش کی ہے کہ اس قسم کی آیات کی تفسیر دلائل کے ساتھ کروں کیونکہ یہ زیادہ اہم کام ہے، جب کسی آیت کے معنی واضح ہو جاتے ہیں، تو اس کے نظائر کے معنی بھی واضح ہو جاتے ہیں"!

---

[1] العقود الدریہ، ص ۲۷

[2] شیخ ابو عبداللہ بن رشیق المغربی المتوفی سنہ ۷۴۹ھ مصنفاتِ امام ابن تیمیہؒ کے زود نویس کاتب خاص جن کو حضرت امام کی تحریروں سے اتنا شغف تھا کہ خاص ضرورت کے تحت کسی وقت حضرت امام کو اپنی کسی تحریر کی تلاش ہوتی اور نہ ملتی تو شیخ ابو عبداللہ ڈھونڈ نکالتے۔ (البدایہ ص ۲۲۹ ج ۱۴) (ع، ح)

پھر آگے چل کر فرمایا:

"اس مرتبہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے ان معانی کے دروازے مجھ پر کھول دیئے ہیں، جن کی تمنا اکثر علماء کو رہا کرتی تھی۔ میں اس بات پر ندامت محسوس کرتا ہوں کہ میرے وقتِ عزیز کا بڑا حصہ غیر معانی قرآن کے کاموں میں ضائع ہوا"[1]

عقاید

امام صاحبؒ نے عقاید پر بھی کافی کتابیں تحریر کی ہیں، بلکہ تصانیف کا زیادہ حصہ کلام و عقاید ہی پر مشتمل ہے۔ ان میں ایک کتاب الایمان ہے، اس میں انہوں نے اسلام اور ایمان کا فرق واضح کیا ہے اور ایمان کی کمی اور زیادتی پر بحث کی ہے، نیز ایمان میں عمل کے داخل ہونے یا نہ ہونے پر گفتگو کی ہے، اس کتاب میں امام صاحبؒ نے اقوالِ سابقین پیش کر کے ان پر مناقشہ بھی کیا ہے، اور ان مباحث میں سے چھان پھٹک کر حق کو واشگاف کیا ہے۔ ایک اور کتاب الاستقامہ ہے۔ نیز کتاب اقتضاء الصراط المستقیم اور کتاب الفرقان اور شرح الاصفہانیہ بھی قابلِ ذکر کتابیں ہیں، کلام کے موضوع پر امام صاحبؒ نے بہت سے رسالے لکھے ہیں۔

مناہج استدلال میں انہوں نے جو کتابیں لکھی ہیں وہ ہیں کتاب نقض المنطق اور الرد علی المنطقیین۔ اسی طرح انہوں نے کئی کتابیں ردِّ فلاسفہ پر لکھی ہیں، ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ اس موضوع پر امام صاحبؒ کی تحریر کردہ کتابوں کا احصاء کر سکیں، کیونکہ ان کی ساری زندگی انہی عقاید و مسائل کی گرہ کشائیوں میں گزری ہے۔ انہوں نے رسالہ حمویہ کی تصنیف کے وقت سے جو ۶۹۸ھ میں لکھا گیا، وفات تک اپنے مسلک کے دلائل میں بڑی اور چھوٹی بکثرت کتابیں لکھیں[2]۔ عقاید و کلام کے مباحث نے اتنا وقت لے لیا کہ فقہ و آثار کی تحقیقات کے لیے ان کو زیادہ موقع نہ مل سکا۔

عقاید سے متعلق امام صاحبؒ کی بعض کتابیں جدل و مناظرہ کا زیادہ رنگ لیے ہوئے ہیں، ان میں دو کتابیں خاص ہیں۔ منہاج السنۃ النبویہ۔ موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول۔

دین و عقاید اور حلال و حرام کے مسائل سے متعلق جدل و مناظرہ کے موضوع پر امام صاحبؒ نے جو کتابیں لکھی ہیں ان میں ایک کتاب تنبیہ الرجل العاقل علی تمویہ الجدل الباطل

---

[1] العقود الدریہ ص ۲۸۔ مزید تفصیل ضمیمہ میں ملاحظہ فرمائیے۔ (ع۔ ح)

[2] ان کتابوں اور رسالہ جات کی تفصیل فہرست ضمیمہ میں آرہی ہے (ع۔ ح)

بھی ہے جس کے مقدمہ میں پہلے متقدمین سلف کے طریق مناظرہ کا جو اللہ تعالیٰ کے فرمان وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ کا مصداق ہوتا تھا، ذکر کیا ہے، پھر لکھا ہے:

"ان کے بعد متاخرین کے مجادلات قسم قسم کی تاویلات و قیاسات پر مبنی ہونے لگے جو عوام کو کچھ نہ کچھ ضرور متاثر کرتے تھے لیکن در حقیقت علم کے افلاس کی علامت تھے، تاہم ان میں گو کمزوری سہی مگر کچھ افادیت کے پہلو ہوتے تھے، انہوں نے بحث کو انتشار سے بچانے کے لیے استدلال و مناظرہ کے چند ضابطے بھی بنائے ہوئے تھے۔ اظہارِ خیال کے لیے بعض اوقات جودتِ عبارت، حسنِ صیاغت اور اصنافِ بلاغت کو کام میں لاتے اور مناظروں کو مؤثر بنانے کی کوشش کرتے تھے ان کی مناظرانہ بحثیں اصولِ فقہیہ پر مبنی ہوتے کے ساتھ ساتھ دلائلِ نقلیہ اور معانی شرعیہ پر بھی مشتمل ہوتی تھیں، شریعت اور عادلانہ شہادتِ عقل ان کے منتہائے بحث تھے الغرض ان حضرات کا طریقہ، متقدمین کی نسبت اگرچہ ناکافی تھا، مگر نہ تو عقیم تھا، نہ کلیتہً غیر مؤثر۔

اس طبقے کے بعد ابنائے فارس و روم میں سے بعض ایسے طالب علموں کا دور آیا جن کو اس سخن سازانہ جدل کی چاٹ پڑی ہوئی تھی، جو مشرق کے ایک ٹرے کی پیداوار تھا۔ ان لوگوں نے اس "جدل" کو اصولِ فقہ میں داخل کر دیا اور واضح راہ سے دور جا پڑے، علمائے سابقین کی بعض عبارتوں کو غلط جگہ استعمال کیا، کلام میں غیر ضروری طوالت، مبہم اشارے، مشترکات و مجازات کا بے معنی استعمال، غیر نانج ترکیبیں، قطعیات کی جگہ ظنیات سے کام لینا، عامیانہ طریقۂ استدلال نقیضین کو جمع کرنے کا ارتکاب وغیرہ یہ تھا ان مجادلین و مغالطین کی بحثوں کا حاصل[1]"

دیکھیے اس کتاب کے مقدمہ میں امام صاحبؒ نے منطق کو علومِ اسلامیہ ــ اصولِ فقہ وغیرہ ــ میں داخل کرنے والوں پر کس قدر سختی کی ہے۔ اور شاید یہ اشارہ امام غزالی کی طرف ہو، جنہوں نے اصول فقہ میں اپنی تصنیف المستصفی کے مقدمہ میں منطقی اصطلاحات ذکر

---

[1] العقود الدریہ ص ۳۱-۳۳۔ اس کے بعد امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے لوگوں کے مغالطات دور کرنے اور حق کو باطل سے الگ کرنے کے لیے یہ کتاب انہوں نے لکھی ہے۔ لهذا اٰخذ فی تمییز حقه من باطله الخ (ص ۳۵) (ع-ح)

کر کے اصولِ فقہ میں منطق داخل کر دی۔

الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح بعض کتابیں ایسی ہوتی ہیں جن میں مفید و نتیجہ خیز مناقشات اور علم صحیح و عمیق کی جامعیت ہوتی ہے، وہ اگر ایک طرف اپنے موضوع میں انفرادیت رکھتی اور علمی حقائق پر مشتمل ہوتی ہیں تو دوسری طرف صحیح جدل و مناظرہ اور مضبوط گرفت ان کا وصف ہوتا ہے۔ اس کی واضح ترین مثال امام صاحبؒ کی دو کتابیں ہیں۔ ایک منہاج السنہ جس کے جستہ جستہ اقتباسات ہم خلافت و عقاید کے مباحث میں دے چکے ہیں۔ دوسری کتاب یہ ہے جس کا ذکر یہاں خاص طور پر ہم اس لیے کرنا چاہتے ہیں کہ آثار ابن تیمیہؒ میں اس کی بھی کار فرمائی بہت محکم ہے اور چار ضخیم مجلدات پر مشتمل ہے

یہ کتاب دو وجوہ سے تالیف کی گئی۔

ایک وجہ یہ کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ عیسائیوں کے درمیان تبلیغ اسلام سے بہت شغف رکھتے تھے[1]، بنابریں وہ چاہتے تھے کہ اس کتاب میں اسلام کے ایسے حقائق بیان کریں جو عیسائیوں کے نزدیک بھی تسلیم شدہ ہوں تاکہ ان پر حق واشگاف ہو جائے، نیز حضرت مسیح علیہ السلام کی حقیقت اور ان کی دعوت کا بیان بھی ہو۔

اس کتاب کے تحریر کرنے کی محرک اوّلاً مسلمانوں اور عیسائیوں کی طویل صلیبی جنگی آویزش ہوئی، ثانیاً وہ تحریفات سیاسی کی تحریکیں جو مسلمانوں کی مخالفت پر مسیحی دنیا کو ابھار رہی تھیں، ثالثاً ذمی عیسائیوں کی مسلمانوں کے خلاف سازشیں اور عداوتیں، اگرچہ مسلمانوں کے عادلانہ اور روا دارانہ برتاؤ کے سبب ان کا کامیاب ہونا آسان نہ تھا۔ خلاصہ یہ کہ اسلام و کفر کے درمیان یہ مقابلہ چلا آ رہا تھا۔ امام صاحبؒ جیسا جری نڈر اور بہادر مجاہد جس نے حق و باطل کے بہت سے معرکے سر کیے تھے، کیسے خاموش رہ سکتا تھا، انہوں نے ضروری سمجھا کہ اس میدان میں اتریں اور اسلام کی طرف سے حق دفاع ادا کریں۔

دوسرا سبب اس کتاب کی تالیف کا یہ تھا کہ قبرص (سائپرس) سے ایک کتاب نمودار ہوئی، جس میں مروجہ عیسائیت اور عیسائی عقاید کو عقل اور نقلی حیثیت سے صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی، امام صاحبؒ نے اس کتاب کے رد کی ٹھان لی جیسا کہ ابتدائی سلسلہ گفتگو میں

---

[1] امام صاحبؒ کی تبلیغی مساعی مؤثر ہوتی تھیں، چنانچہ ایک نامور اور فاضل یہودی طبیب ربانی ؁۷۰۵ھ پر)

فرماتے ہیں:

"مناسب ہے کہ ہم اس کا جواب ایسا لکھیں، جو فیصلہ کن حیثیت رکھتا ہو، جس میں خطا کو صواب سے واضح کر دیا جائے، تاکہ اصحاب عقل و خرد اس سے منتفع ہوں اور یہ ظاہر ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسولوں کو میزانِ حق اور کتاب کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے[1]!"

اس کتاب سے امام صاحبؒ کے اعتنا کی یہ کیفیت ہے کہ ایک ایک فصل اور ہر ہر بات کا جواب دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

"میں عیسائیوں کے اپنے الفاظ نقل کروں گا اور ہر فصل میں اصل ہو یا فرع، سب کا مناسب جواب دوں گا۔ یہ رسالہ عیسائیوں کا معتمد علیہ ہے، ہمارے زمانے کے مسیحیوں میں ہی نہیں بلکہ پہلے سے بھی عیسائی دنیا کا مرجع رہا ہے۔ دوسرے جس کسی عیسائی نے کوئی کتاب لکھی ہے، معمولی تغیر کے ساتھ بات وہی کی ہے حاصل یہ کہ اس رسالے میں سب عیسائی متمسکات موجود ہیں، بہت قدیم سے اس کی نقلیں اور نسخے متداول چلے آرہے ہیں ــــ یہ رسالہ[2] صیداء و علاقہ انطاکیہ (شام) کے پادری پولص (رپال)، راہب کی طرف منسوب ہے، جس کو لکھ کر اپنے بعض دوستوں کی طرف اس نے بھیجا تھا، اسی پادری کی بعض دوسری تصنیفات بھی ہیں جو عیسائیت کی نصرت و تائید میں اس نے لکھی تھیں[3]۔"

(بقیہ حاشیہ ص ۷۴۹) عبدالسید بن اسحاق بن یحیٰ (۷۱۵ھ) دمشق میں آپ ہی کی وجہ سے اپنی ساری اولاد سمیت مسلمان ہوا جس کا اثر یہ ہوا کہ اور بھی بکثرت یہودی حلقہ بگوش اسلام ہو گئے جس پر مسلمانوں نے کمال اظہار مسرت کیا۔ ۷۱۵ھ میں اس کی وفات ہوئی (ملاحظہ ہو البدایہ ص ۱۹ و ۷۵، ج ۱۴۔ الدرر الکامنہ ص ۲۶۶ ج ۲ (ع۔ح)

[1] مقدمہ الجواب الصحیح ص ۱۹ [2] نام جس کا یہ تھا الکتاب المنطیقی الدولت خانی المبرہن عن الاعتقاد الصحیح والرائ المستقیم (الجواب الصحیح ص ۱۲۰ ج ۱)۔ افسوس اس کتاب کے زمانہ تصنیف کی تعیین میں کامیابی نہ ہو سکی ورنہ اس کی وجہ تسمیہ کی گرہ بھی کھل جاتی۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ عیسائیوں نے اس کتاب کو خوب اچھالا ہوا تھا، جبھی قبرص (سائپرس) سے امام ابن تیمیہؒ کی خدمت میں جواب کے لیے بھیجی گئی اور آپ نے اس اہتمام اور جوش سے ایسا معرکے کا جواب تحریر فرمایا۔ (ع۔ح) [3] الجواب الصحیح ص ۱۹ ج ۱۔

یہ پولس راہب عیسائیوں میں متداولہ چودہ رسالوں کا مصنف ہے جو دور حاضر کے دینِ مسیحی کے بنیادی اصول شمار ہوتے ہیں۔

جوابات کی نوعیت الجواب الصحیح میں امام صاحبؒ مدافع (مدافعت کرنے والا) نظر آتے ہیں۔ مہاجم (حملہ آور) نہیں، لیکن جیسا کہ مناظرہ میں ان کا عام اسلوب ہے کہ پہلے مخالف کی دلیل کو توڑتے اور اس کی تلوار کند کر دیتے ہیں، پھر اس پر خوب شدت سے حملہ آور ہوتے ہیں۔

اس کتاب میں اگرچہ ان کے مناقشات ان کی دوسری کتابوں کی نسبت فی الجملہ دھیمے ہی ہیں، وہ عموماً دفاع کی پوزیشن لیتے ہیں[1] مگر اس دفاع میں مہاجم بھی بن جاتے ہیں، اس لیے کہ بہتر دفاع وہ ہوتا ہے جس میں ہجوم (حملہ) بھی ہو، وہ مدافعت کرتے ہوئے دشمن کو اس کے گھر تک پہنچاتے ہیں اس طرح کہ اس میں پلٹ کر دوبارہ حملہ کرنے کی سکت نہ رہ جائے۔

جواب کا اجمالی نقشہ عیسائیوں کی یہ کتاب چھ فصلوں پر مشتمل ہے، امام صاحبؒ نے ہر فصل کا پہلے دفاعی رد کیا ہے۔ پھر اس پر ہجوم (حملہ) بول دیا ہے۔

پہلی فصل کا رد: عمومِ رسالت محمدی فصل اوّل میں عیسائی مصنف کے اس دعویٰ کی تردید ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان کی طرف مبعوث نہیں ہوئے تھے، بلکہ صرف عرب کے اہلِ جاہلیت کے لیے ان کی بعثت ہوئی تھی، پھر اس نے قرآن کو بھی اپنے ساتھ ملانے کی ناکام کوشش کی کہ اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرب ہی کے لیے آپ پیامِ رسالت لے کر آئے تھے۔

امام ابن تیمیہؒ نے اس دعوے کے پرخچے اڑا دیئے ہیں، انہوں نے رسالتِ محمدیہؐ کا عموم ثابت کیا ہے اور ان کے پیش کردہ مزعومات کو انہی پر لوٹا دیا ہے۔ اس بحث کے دوران پھر ان کی مستندہ کتابوں پر دھاوا بول دیا ہے، اور ان کے خنزیر کو حلال کرنے اور ایک ابراہیمی سنت ختنہ کے چھوڑنے اور صلیب کی تقدیس وغیرہ کی خبر لی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس فصل میں رسالتِ محمدیہؐ کی صداقت اور اس کے عموم کے نہ صرف دلائل ہی پیش کیے ہیں بلکہ حملہ آوروں پر جوابی حملہ بھی کر دیا ہے۔

---

[1] اللہ تعالیٰ کے فرمان وَلَا تُجَادِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ (العنکبوت ع ۵) پر پورا عمل کرتے ہوئے۔ (ح-ع)

دوسری فصل کا رد: دینِ نصاریٰ کی تحریف؛ عیسائیوں کا دعویٰ ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے قرآن میں دینِ نصاریٰ کی تعریف کر کے عیسائیوں کی حوصلہ افزائی کی ہے کہ وہ اپنے دین پر قائم رہیں، نہ عیسائیت کو ترک کریں نہ دوسرے کسی دین میں داخل ہوں۔

امام صاحبؒ نے دوسری فصل میں ان کے مزعومات کا رد کرتے ہوئے اس مسیحیت کی وضاحت کی ہے جس کی قرآن نے تعریف کی ہے، پھر اس کے بعد میں ہونے والے تغیرات اور تبدیلیوں کو بیان کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ عیسائیوں کے موجودہ دینی شعائر وہ نہیں ہیں جو مسیح علیہ السّلام لے کر آئے تھے۔ قرآن نے اس شریعت کی تعریف کی ہے جو مسیح لے کر آئے تھے، نہ اس کی جس کے مدعی مسیحی بنے ہوئے ہیں۔ قرآن جب تعریف کے پیرایہ میں انجیل کا ذکر کرتا ہے تو مراد وہ انجیل نہیں ہوتی جس کو عیسائی پڑھتے ہیں۔ انجیل کی شریعت بے شبہ محترم ہے، لیکن عیسائی جس شریعت پر عمل پیرا ہیں وہ انجیل کی ہے کب؟ پھر امام صاحبؒ نے بتایا ہے کہ کس طرح عیسائیوں نے انجیل میں تحریف کی اور اس میں تبدیلیاں کیں[1]۔ یہ بھی بتایا ہے کہ اصل مسیحیت سے عیسائیوں کا انحراف کیوں عمل میں آیا اور انجیل میں تحریف کا سبب کیا تھا؟ اس بحث میں امام صاحبؒ نے ان آیاتِ قرآنی کی تفسیر بڑی خوبی سے کی ہے، جنہیں بزعمِ خود عیسائیوں نے اپنے دعوے کی تائید میں پیش کیا تھا، جس میں حق کی خوب وضاحت کی اور ان کے تمسکات کو باطل کر دیا ہے۔ اس میدان میں بھی امام صاحبؒ زرہ پہنے

---

[1] "کتابِ مقدس" (عہد نامہ قدیم و جدید کا مسیحی مجموعہ) کے متعلق امام صاحبؒ کا موقف یہ ہے کہ اولاً توریت و انجیل دونوں کا سلسلۂ سند منقطع ہے۔ موجودہ توریت حضرت موسیٰ کے مدتوں بعد لکھی گئی اور اناجیلِ اربعہ میں بھی حضرت مسیح کے شاگردوں نے ان کے آسمان کی طرف زندہ اٹھائے جانے کے سالہا سال بعد فرموداتِ الٰہیہ کو جمع کیا۔ ثانیاً باتفاقِ علمائے یہود و نصاریٰ وقتاً فوقتاً ان کی حسبِ منشا توجیہات و تاویلات ہوتی رہیں جس سے اصل منشائے الٰہی گم ہوتا چلا گیا۔ ثالثاً معنوی تبدیلیوں کے علاوہ حسبِ خواہش و ضرورت لفظی تبدیلی سے بھی دریغ نہ کیا گیا۔ رابعاً یہ کہنا غلط ہے کہ مسلمان موجودہ بائبل کو از اوّل تا آخر تبدیل شدہ مانتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمائیے الجواب الصحیح ص ۲۶۸-۲۰۲ جلد اوّل و ص ۳ تا ۲ ج ۲ وغیرہ۔ (ع۔ ح)

ہوئے مدافعت کرتے نظر آتے ہیں، کبھی تلوار ہاتھ میں لیے حملہ کناں دکھائی دیتے ہیں، لیکن دونوں صورتوں میں ان کا صَول و جَول بہادرانہ ہے۔

تیسری فصل کا رد: حلول کا غلط تصور عیسائیوں کا ایک دعویٰ یہ ہے کہ انبیاءِ متقدمین اور ان کی آسمانی کتابوں، تورات مزبور نے مروجہ مسیحیت کی صداقت کی شہادت دی ہے، جو اقانیم، تثلیث و اتحاد[1] وغیرہ پر مبنی ہے اور یہ کہ یہی حق و صواب ہے، جس کا تمسک ضروری ہے، اور اس سے انحراف کسی طرح بھی مناسب نہیں، کیونکہ نہ شرعِ سابق اس کی تردید کرتی ہے نہ عقلِ عام اس کا رد کرتی ہے۔

امام صاحبؒ نے تیسری فصل کے رد میں ان کے انجیل سے نقل کردہ دلائل کو ایک ایک کرکے پکڑا اور اس کا ابطال کیا ہے۔ انہوں نے بتایا ہے کہ کس طرح عیسائیوں نے تثلیث اور جسمِ انسانی میں حلولِ الٰہی کو معنی پہنائے۔ اس بحث کے سلسلہ میں امام صاحبؒ نے عیسائیوں کی ایک ایک دلیل اور ہر ہر عبارت کو لیا ہے۔ اور ہر دو معنی کا موازنہ کیا ہے، وہ بعید معنیٰ جن سے عیسائی گمراہ ہوئے اور وہ حقیقی معنیٰ جن پر بغیر کسی تکلف کے الفاظ دال ہیں، پھر امام صاحبؒ نے یہ بھی بتایا ہے کہ عیسائیوں نے اپنے غلط دعاوی کی تائید میں انجیل کی جو عبارات اور نقول پیش کی ہیں وہ بھی کس درجہ غیر مستند اور ناقابلِ اعتماد ہیں۔ پھر امام صاحبؒ نے صرف اسی پر اکتفا نہیں کیا ہے کہ ان کے مقدمات استدلال کا توڑ کیا ہو اور ان کے اثباتِ تثلیث و حلول کو رد کیا ہو، بلکہ یہ بھی ثابت کیا ہے کہ یہ عقیدہ نقل سے قطع نظر عقل کے بھی منافی ہے، اس سلسلہ میں نصوصِ قرآنی سے بھی مدد لی ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان پیش کیا ہے، اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ (آل عمران ۵۹) یعنی اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال بھی آدمؑ کی طرح ہے کہ جسے مٹی سے پیدا کیا، پھر فرمایا: ہو جا، پس وہ ہو گیا!

چوتھی فصل کا رد: تثلیث و توحید عیسائی یہ بھی کہتے تھے کہ تثلیث، نظرِ معقول، شرعِ منقول، اور ہر اصول سے ثابت ہے۔

عقل و نقل کے دعوے کی تردید تو امام صاحبؒ گزشتہ فصل میں کر چکے تھے، اس چوتھی فصل میں اسی پر مزید بحث کرتے ہوئے انہوں نے زیادہ زور اس پر دیا ہے کہ مقتضائے عقل صرف

---

[1] امام صاحبؒ کی اس تعبیر سے مراد حلول ہے، یعنی لاہوت کا حلول ناسوت میں۔ (مصنف)

توحید ہی ہے ۔ مسئلہ تثلیث میں چونکہ قرآن مجید کی طرف سے دفاع کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لیے اس فصل میں عیسائیوں کے دعاوی پر نقض وارد کیے اور ان پر ہجوم ہی کیا ہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے تثلیث کا عقلی دلائل سے رد کیا اور الہیات کی ماہرانہ تشریح کی ہے۔ اس کے بعد اریوسؔ[1] کے قول اور اس کے تناقض کا بھی ذکر کیا ہے اور قسطنطین شاہ روم کے قبولِ عیسائیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اور غیر عیسائیوں پر عیسائیوں کے ظلم و تشدد پر سے بھی پردہ اٹھایا ہے۔ اور یہ بھی بتایا ہے کہ کس طرح قسطنطین نے مسیحیت کو انتہائی محرف بنا ڈالا۔

پانچویں فصل کا رد: کیا عیسائی موحد ہیں؟

عیسائیوں کا یہ دعویٰ بھی ہے کہ وہ موحد ہیں اور اس بات کا جواب کہ ان کے بعض الفاظ مثلاً اقانیم سے تعددِ الٰہ کا اظہار ہوتا ہے، یوں دیتے ہیں کہ یہ الفاظ ویسے ہی ہیں جیسے مسلمانوں کے ہاں وہ نصوص جن سے تشبیہ و تجسیم کا پہلو بھی نکلتا ہے۔

پانچویں فصل میں امام ابن تیمیہؒ نے اس دعوائے باطل کی تردید کی ہے اور دونوں دعوؤں کے تناقض کو واضح فرماتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ ان میں تطبیق و توفیق کسی طرح ممکن نہیں اور بتایا ہے کہ تثلیث کبھی توحید کے ساتھ اکٹھی نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ دونوں متناقض حقیقتیں ہیں یہ توحید کچھ اور ہے، اور تثلیث بالکل جداگانہ چیز ہے[2]

اس سلسلے میں ابن البطریق[3] کی اس بات کا رد کیا ہے کہ لاہوت کا ناسوت میں حلول، سورج کی شعاعوں کے زمین پر پڑنے جیسا ہے کہ دیکھو سورج کا نور زمین میں حلول نہیں کرتا۔ لہٰذا یہاں بھی ایسا ہے۔ ایسے ہی دوسرے مسیحی علماء مسلمانوں سے مناظرہ کرتے وقت تثلیث کو توحید ثابت کرنے کے لیے جو قسم قسم کی تشبیہات دیا کرتے تھے، ان کا رد فرمایا ہے عیسائی

---

[1] یہ شخص پطرس کا شاگرد تھا (حاشیہ الملل ص ۲۴ ج ۱) اور قسطنطین کا ہم زمانہ، توحید مجرد، حضرت مسیحؑ کے مخلوق ہونے کا قائل اور ان کی الوہیت کا منکر ہے (الفصل لابن حزم ص ۴۸ ج ۱۔ الجواب الصحیح ص ۳۰۹ ج ۲) (ع۔ح)

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو الجواب الصحیح ص ۱۳۰ ج ۲۔

[3] سعید بن البطریق چوتھی صدی ہجری کا ایک مسیحی عالم جو عیسائی فرقہ ملکیہ سے تعلق رکھتا تھا۔ کلیسا کی تاریخ نظم الجواہر کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ (الجواب الصحیح ص ۱۶۹ ج ۳) امام صاحبؒ نے کتاب کے تیسرے حصے میں نظم الجواہر کے بہت سے اقتباسات لیے ہیں اور اس کے مندرجات کی تردید کی ہے۔ (ع۔ح)

مناظر ایک مغالطہ یہ دیتے تھے کہ اقانیم ثلاثہ کا مسئلہ ایسا ہی ہے جیسا مسلمانوں کے ہاں اللہ تعالیٰ کے لیے "ید" اور "عین" وغیرہ صفات کے اثبات کا مسئلہ ہے۔ یہ اعتراض ان کا حنابلہ اور خصوصاً امام ابن تیمیہؒ پر تھا جو تشبیہ و تجسیم کے بغیر اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کا اثبات کرتے ہیں۔

امام صاحبؒ نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے دونوں میں فرق کی خوب خوب وضاحت فرمائی ہے اور ثابت کیا ہے کہ "تین" کا "ایک" غیر ممکن ہے، لیکن "ایک" کی صفات متعدد ہو سکتی ہیں۔ اور ایسی کہ دوسرا کوئی ان میں اس کا شریک نہ ہو سکے[1]۔

چھٹی فصل: کیا مسیحیت کے بعد بعثت محمدیؐ کی ضرورت نہ تھی؟

عیسائیوں کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد مسیح علیہ السلام پوری شانِ کمال کے ساتھ جلوہ فرما ہوتے اس کمال کے بعد پھر کسی نئی شرع کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، چنانچہ مذکورہ بالا کتاب میں انہوں نے کہا تھا۔

"شریعت دو طرح کی ہوتی ہے، شریعت عدل اور شریعت فضل۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام جس شریعت کے حامل تھے، وہ شریعت عدل تھی، چنانچہ توراۃ میں احکام کی تنظیم کی گئی، پھر جب یہ کام مکمل ہوگیا اور لوگ ان احکام سے مطمئن ہو گئے، تب حضرت مسیح علیہ السلام، شریعت کمال و فضل لے کر آئے، لہٰذا موسٰی پر عدل منظم اور عیسیٰ پر فضل مکمل ہوگیا۔"

چھٹی فصل میں امام صاحبؒ نے اس کا رد بڑے محکم طور پر کیا ہے، عیسائی مصنف کی اس بات کو پکڑ لیا ہے اور اسی کے انداز میں بات کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔

"شریعت دو طرح کی نہیں تین طرح کی ہوتی ہیں، ایک ہوتی ہے۔ شریعت عدل دوسری ہوتی ہے شریعت فضل، اور تیسری شریعت وہ ہوتی ہے جو عدل و فضل کی جامع ہو اور یہی شریعت کامل اور اکمل ہوتی ہے اور یہ شریعت صرف اسلام ہے۔"

اسلام جامع فضل و عدل ہے

اس کے بعد اسلوبِ محکم اور تفصیل و تحقیق سے بتایا ہے کہ اسلام عدل و فضل، عناصرِ کمال، تہذیب و ثقافت کے طریقوں اور اقامت عدل و انصاف کا کس طرح جامع ہے، ساتھ ہی ساتھ احکامِ توریت اور

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے الجواب الصحیح ص ۱۳۰-۱۹۱ ج ۳ (ع-ح)

اسلام اور مندرجات انجیل اور اسلام کے درمیان موازنہ و تقابل کرتے چلے گئے ہیں — یہ عمدہ بحث بجائے خود مستقل کتاب کی حیثیت رکھتا ہے —!

امام صاحبؒ نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ توریت و اناجیل میں نبوت و رسالت محمدیہ علی صاحبہا الف الف صلوٰۃ و تحیۃ اور آنحضرتؐ کی شریعت کے متعلق جو بشارتیں اور پیش گوئیاں تھیں ان کو تفصیل سے بیان کیا[1] - اور ثابت کر دکھایا ہے کہ شرائع سابقہ، تمہید تھیں، انتہا اسلام ہے، وہ راستہ تھیں اسلام منزل ہے، وہ جزئی تھیں، اسلام کلی ہے[1]۔

اس کے بعد امام صاحبؒ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت و شخصیت اور معجزات و دلائل کے کمال پر اپنی کتاب کے چوتھے حصہ میں روشنی ڈالی ہے۔ اور یہیں پر کتاب ختم ہو گئی ہے وھو مسک الختام، وان ھذا الکتاب ھذا ما کتبہ ابن تیمیۃ فی الجدال وھو وحدہ جدیر بان یکتب ابن تیمیۃ فی سجل العلماء العاملین والائمۃ المجاھدین والمفکرین الخالدین الذین امام صاحبؒ نے جدل و مناظرہ کے رنگ میں جو کتابیں لکھی ہیں، ان میں اس کتاب کا لہجہ نہایت نرم، پُرسکون اور معتدل ہے۔ تنہا اس ایک کتاب کی تصنیف سے امام صاحبؒ باعمل علماء، ایثار پیشہ مجاہدین، اور کبھی نہ فراموش ہونے والے مفکرین کی صف میں شامل ہو گئے ہیں؛

امام صاحبؒ کی فقہی کتابیں یہ صحیح ہے کہ امام ابن تیمیہؒ نے سلفِ صالح کے عقاید اور آثار سے محبت و عقیدت کی وجہ سے زندگی کا بہت سا حصہ عقاید و کلام کے مباحث میں صرف فرمایا ہے کیونکہ متفلسفہ اور متکلمین کے ظلماتِ شکوک و ریب کو اسلام کے شفاف چہرے سے دور کرنا ضروری تھا، لیکن اس کے باوجود بھی فقہیات میں آپ نے خاصا کام کیا ہے۔ فقہ اسلامی کا عمیق اور تقابلی مطالعہ کیا اس کو ایسی تعبیریں بخشیں جس سے وہ عملی زندگی سے مطابق ہو سکے، اس طریقے سے فقہ میں جدید عناصر داخل ہوئے جس کے مفید نتائج نکلے، واقعہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے مدارک فقہیہ کے باعث بلاشبہ ایک فقیہ مجتہد خود کو صحابہؓ و تابعینؒ کے زریں عہد میں محسوس کرنے لگتا ہے۔

امام صاحبؒ نے فقہ میں جو آثارِ جلیلہ چھوڑے ہیں، ان میں وہ فتاویٰ بھی ہیں جو بعض مصر میں اور بعض شام میں دیئے گئے اور یہ ضخیم مجلدات کی صورت میں موجود ہیں، مختلف پہلوؤں

---

[1] الجواب الصحیح ص ۲۶۵ — ۳۱۲ ج ۳ و ص ۲ — ۳۹ ج ۴ ۔ (س، ع)

کے حل مسائل کے بارے میں ان فتووں کے اندر محکم قواعد موجود ہیں خاص طور پر وقف، وصیت، اجتہاد و تقلید، تفضیلِ مذہبِ اہلِ مدینہ، شمول نصوص، شطرنج، سفر، احکام کنائس، ضمان وغیرہ۔ دوسرے بہت سے مسائل سے متعلق ان کے قاعدے اور اصول بڑے محکم اور دور رس ہیں، یہ اتنی بڑی تعداد میں ہیں کہ ان کا احصاء مشکل ہے۔

امام صاحبؒ نے متعدد فقہی رسالے اور کتابیں بھی تحریر فرمائی ہیں، مثلاً: رسالۃ القیاس، رسالۃ الحسبۃ فی الاسلام، رسالۃ وضع الجوائح، کتاب اقامۃ الدلیل فی ابطال التحلیل، کتاب العقود وغیرہ۔ ان کے علاوہ بھی انہوں نے بہت سے کتب در رسائل فقہ و احکام میں تحریر کیے ہیں، ایک اور علمی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے دادا اور والد کی ناتمام فقہی کتاب کو مکمل کیا، چنانچہ اپنے دادا مجد الدین عبد السلام کی کتاب المحرر فی الفقہ کی کئی جلدوں میں تعلیق لکھی۔ اس کے علاوہ موفق الدین ابن قدامہ کی کتاب العمدۃ فی الفقہ کے بھی ایک حصہ کی کئی جلدوں میں شرح لکھی
حقیقت یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے فقہی عنوانات پر جو کتابیں لکھیں، جو رسالے قلمبند کیے، جو قواعد مرتب فرمائے، ان میں سے کچھ تو لوگوں کے ہاتھوں تک پہنچ چکے ہیں، کچھ نہیں پہنچے، اور وہ بہت کافی ہیں — لیکن بہر حال وہ زیادہ ہیں۔ ان کے نمونے ہم مختلف ابواب میں اپنے اپنے مقام پر درج کر چکے ہیں، جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ تحری و تتبع، استقصاء و احاطہ میں وہ اپنی مثال آپ ہیں[1]

تصنیفی اور تحریری خصائص کا جائزہ

امام صاحبؒ کے تصنیفی اور تحریری خصائص کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ

(۱) ان کا طرزِ تحریر صاف اور واضح ہے، نہ ابہام ہے نہ تعقید، جس کی غالباً یہ وجہ ہے کہ عام طور پر آپ کو رد و قدح اور بعض آراء و مناحی افکار پر نقد و جرح سے سابقہ پڑتا تھا یا پھر بعض شرعی احکام و مسائل کے متعلق لوگ مختلف قسم کی غلط فہمیوں میں مبتلا تھے ان کی توضیح و تشریح کرنی ہوتی تھی۔ اس قسم کے حالات کا تقاضا تھا کہ اندازِ تحریر صاف اور واضح اختیار کیا جاتا۔

(۲) امام صاحبؒ کی تحریروں میں بڑی کثرت کے ساتھ احادیثِ نبویہ، آثارِ سلف اور

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھیے ضمیمہ

[2] سب سے بڑی خصوصیت، آیاتِ قرآنیہ سے وفور استدلال اور ان کا بکثرت استحضار ہے۔ متکلمین کے معرکۃ الآراء عقلی مسائل کو جن کا تعلق اسلامی عقاید سے واقعی تھا قرآن سے ثابت کر کے دکھایا۔ یہ خصوصیت دیکھ کر علمائے وقت (باقی ۷۵۸ پر)

اقوالِ صحابہؓ و تابعینؒ و تبع تابعینؒ اور ائمہ مجتہدینؒ سے ان کے مناہج مختلفہ سمیت استشہاد ملے گا ان کو پڑھیے تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے علم سلف کو براہ راست آپ کے سامنے رکھ دیا گیا ہے محویت ایسی طاری ہو جائے گی گویا آپ سلف صالحین کے دور میں رہ رہے ہیں اور اسی انداز میں سوچ رہے ہیں، آثارِ سلف کو وہ اس طریقے سے نقل کرتے ہیں کہ پڑھنے والا اپنی عقل کو عہدِ سلف میں پہنچا دے اور ان کے مسلک پر سوچنے کی عادت ڈال لے۔

(۳) الفاظ و اسلوب کی دل کشی کا یہ عالم ہے کہ علمی کتاب، ادبی کتاب معلوم ہوتی ہے

(۴) فکر کی گہرائی بھی امام صاحبؒ کی ایک خصوصیت ہے۔ ان کے تاملاتِ فکری، ان کا فلسفیانہ عمق ایسے اوصاف ہیں جو ان کو فلاسفۂ اسلام کے درجہ پر پہنچا دیتے ہیں۔ امام شافعیؒ کو بعض علماء نے فیلسوف الفقہاء کا خطاب دیا ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ خطاب امام ابن تیمیہؒ پر زیادہ سجتا ہے، جس پر ان کے تقابلی فقہی دراسات واضح دلالت کنندہ ہیں۔

لیکن ان خوبیوں کے باوجود امام صاحبؒ کی تحریر میں کچھ خامیاں بھی نظر آتی ہیں۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی طرف بھی سرسری سا اشارہ کر دیا جائے۔

امام صاحبؒ لکھتے لکھتے کہیں سے کہیں پہنچ جاتے ہیں۔ یعنی گفتگو کر رہے ہیں عقائد پر، لیکن دفعتہً کسی حدیث کی شرح کرنے لگتے ہیں، کبھی کسی فقہی مسئلہ پر بحث کر رہے ہیں، اسی اثنا میں کسی اصولی مسئلہ کو زیر بحث لے آتے ہیں، پھر بڑی دیر کے بعد اصل موضوع پر واپس آجاتے ہیں، اور فرماتے ہیں "ہاں تو مقصود یہ بیان کرنا ہے" بہت سی بحوث فقہیہ میں کئی بار یہ فقرہ دہراتے جاتے ہیں۔ مگر یہ بات ضرور ہے کہ بسا اوقات کسی جزئی مسئلے کی تحقیق اور اس کے لیے استدلال کے دوران بعض ایسے اصولی قواعد بیان کر دیتے ہیں جو زیر بحث موضوع سے ادق و احکم اور زیادہ اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر حلالہ مروجہ کے بطلان کی بحث کرتے ہوئے وہ مہتم بالشان فقہی قاعدوں کی ایسی تفصیل و تحقیق فرمائی جو صرف انہی کے ساتھ مختص ہے یا پھر ان سے اخذ کر کے حافظ ابن قیمؒ نے اعلام الموقعین میں ان سے تعرض کیا ہے۔ یعنی ذرائع کی بندش کا مسئلہ اور حیلوں کا بیان۔

بلاشبہ یہ اندازِ تحریر ایک طرح کا تصنیفی عیب ہے۔ مختلف النوع مباحث درمیان

(بقیہ حاشیہ ص۵۵) عش عش کر اٹھے۔ ذہبیؒ فرماتے ہیں ولہ فی استحضار الآیات من القرآن وقت اقامۃ الدلیل بہا علی المسئلۃ قوۃ عجیبۃ ... (۲۵۱) ...

میں لانے کے باعث مطالعہ دشوار اور استفادہ مشکل ہو جاتا ہے۔ جو شخص کسی خاص موضوع پر ان کے افکار سے مستفید ہونا چاہتا ہے، اسے ان چیزوں کا بھی مطالعہ کرنا ہی پڑتا ہے، جن سے اسے خاص دلچسپی نہیں ہوتی، کیونکہ اس کے موضوع سے خارج ہیں، ایسے مطالعہ سے وہ ایک طرح کی ناگواری سی محسوس کرتا ہے، لیکن اس کے بغیر چارہ بھی نہیں، کیونکہ اس وادی سے جب تک نہ گزرے منزلِ مقصود یعنی اصل موضوع تک نہیں پہنچ سکتا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ناگواری کے ساتھ جو کچھ پڑھا جاتا ہے وہ چونکہ مطلوب نہیں ہوتا، لہٰذا اس پر توجہ بھی نہیں ہوتی سرسری طور پر آدمی نظر ڈالتا چلا جاتا ہے۔ حالانکہ بجائے خود وہ استطرادی بحث ٹھوس علم و تحقیق پر مشتمل ہوتی ہے۔

استطرادی ابحاث میں ایک وقت یہ پیش آتی ہے کہ ضرورت کے وقت انہیں تلاش کرنا دشوار ہوتا ہے۔ جہاں انسان خیال کرتا ہے وہاں ملتی نہیں کیونکہ وہ کہیں دور دراز گوشے میں ہوتی ہے۔ ہاں جس شخص کو امام صاحبؒ کی کتابوں کے ساتھ ممارست ہو وہ اس جستجو میں ناکام نہیں رہتا۔

امام صاحبؒ کی تحریروں میں ایک بات یہ بھی ہے کہ وہ تکرار موضوعات و معلومات کے عادی ہیں۔ ایک ہی موضوع پر انہوں نے اپنی متعدد کتابوں میں بحث و گفتگو کی ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ منہاج السنہ میں بسلسلۂ وحدانیت و صفات امام صاحبؒ کی وہ آراء ہیں گی جن کا ذکر کم و بیش نقض المنطق اور اکلیل فی المتشابہ والتاویل میں بھی ہے۔ التدمریہ میں بھی بکثرت ہے الحمویۃ الکبریٰ تو ہے ہی مسئلۂ صفات پر۔ اسی نوعیت کا رسالہ الفرقان بین الحق والباطل ہے۔

غرضیکہ ایک موضوع پر اپنی متعدد تصانیف میں بحث لے آتے ہیں۔ کسی کتاب یا رسالہ میں ایسا موضوع کوئی نہیں ملے گا جو ان کی دوسری کتابوں یا رسالوں میں زیرِ بحث نہ آیا ہو گو کہ نسق و ترتیب یا تکمیل و ایفائے موضوع کے اعتبار سے ہر جگہ مختلف ہو۔

امام صاحبؒ کے اس اسلوب تحریر کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ ان کو اکثر کتابیں اور تحریریں بطور مناظرہ لکھنا پڑیں یا پھر سوالات آمدہ کے جوابات ہوتے تھے۔

جب بھی کسی کے مقابلے میں کچھ لکھنے کی ضرورت پیش آئی یا کوئی استفتاء آیا یہی چاہا کہ اسی صحبت میں وضاحت ہو جائے، کسی مسئلہ کی کئی کئی دفعہ تشریح و تفصیل کا موقع آیا تو اس سے بھی دریغ نہیں کیا اور نہ ہی اپنی دوسری کسی کتاب کے حوالہ پر اکتفا کرنے کی کوشش کی اور اس پر طبیعت آمادہ نہیں ہوئی، کہ جب اسی وقت مخالف کو لاجواب اور سائل کو مطمئن کیا جا سکتا ہے۔

تو کیوں سکوت سے کام لیا جائے ۔ دوسرا سبب خود استطراداً ہو گیا، یعنی کسی جگہ کوئی مسئلہ اگر ضمناً آ گیا اور استطراداً اس کی مناسب وضاحت بھی کر دی گئی ۔ امام صاحبؒ چاہتے ہیں کہ دوسری کسی جگہ کی بجائے یہیں مزید تحقیق و تفصیل ہو جائے [1]

لیکن تکرار بیان و الفاظ و معانی کے باوجود، یہ حقیقت ہے کہ امام صاحبؒ کی تحریروں میں ان کی ایمانی استقامت لفظ لفظ میں جھلکتی ہے، خواہ وہ بر سر غلط ہوں یا بر سر صواب، لیکن اجتہاد کا ثواب ضرور انہیں ملے گا، کیونکہ جو کچھ ان کی زبانِ قلم سے نکلتا ہے وہ صدق و دیانت پر مبنی ہوتا ہے ۔ واللہ سبحانہ ولی التوفیق ۔

---

[1] اس لیے کہ امام صاحبؒ کا مقام دعوت کا تھا جو انبیاء کرام کی صحیح جانشینی ہے۔ نرے مصنف اور مناظر نہیں داعی چاہتا ہے کہ صحیح بات کسی طرح مخاطب کے دل میں اتر جائے اور شبہات دور ہو جائیں۔ وہ بار بار اپنی بات مختلف طریقوں سے کہتا ہے (ع ۔ ح)

(٦٥)

امام ابن تیمیہؒ کے دَور میں ہمیں کوئی ایسا شیخ نظر نہیں آتا جو شاگردوں کی زیادتی میں شیخ تقی الدین ابن تیمیہؒ کا ہم پایہ ہو۔ مصر و شام میں اور پھر مصر کے اندر اسکندریہ اور قاہرہ کے مابین ان کے شاگردوں کی تعداد حدِ شمار سے خارج تھی۔

امام صاحبؒ کے شاگردوں کی دو قسمیں تھیں، کیونکہ ان کا درس بھی دو نوعیتوں کا تھا۔ نوعِ اوّل مجالسِ عامہ میں دروس، تقریریں اور لیکچرز تھے جو جامع مساجد میں ہوا کرتے تھے۔

ان تقریروں میں زیادہ تر وہ اتباعِ سنت اور اس کی حقیقت بیان فرماتے تھے، بدعات سے روکتے تھے، مصر میں، شام میں جہاں کہیں جاتے۔ پھر مصر جاتے ہوئے غزہ میں انہوں نے جو تقریریں کیں وہ اسی موضوع پر تھیں۔ ان کے شاگردوں کا جمِ غفیر ان مواقع پر موجود رہتا اور مستفید ہوتا، بلکہ انہیں شاگرد کے بجائے معتقد اور ارادت کیش کہنا چاہیے، اس لیے کہ ان میں یہ اہلیت نہ تھی کہ پورے طور پر مدارکِ شیخ کا ادراک کر سکیں اور متعارف و متداول معنوں میں تلمیذ بن کر، علم استاذ کے وارث بن سکیں۔

امام صاحبؒ کے درس کی دوسری قسم خاص تھی، یہ درس (معروف معنوں میں) ان شاگردوں کے سامنے دیا جاتا تھا جو اپنے فہم و ادراک کی بنا پر اس کی صلاحیت رکھتے تھے کہ استاذ کے بعد اس کے علم کے وارث ہوں، اس کی جگہ لے سکیں۔ اس کے فکری ترکہ کو قائم رکھیں اور صحیح معنیٰ میں اس کے

جانشین ثابت ہوں، یہ وہ لوگ تھے جن کے سامنے امام صاحبؒ نے اپنی فکر و منہاج کے تمام گوشے بے نقاب کر دیئے تھے۔ شام کے مدرسوں میں اور مصر و شام کے بعض اجتماعاتِ خاصہ میں امام صاحبؒ کے درس و تلقین کا یہی رنگ ہوتا تھا۔

امام صاحبؒ کے ان شاگردوں نے ان کے فکری ترکہ کو قائم رکھا۔ اس گروہ میں زیادہ تر حنابلہ تھے، شافعیہ کا بھی ایک بڑا گروہ تھا۔ اس قسم کے تلامذہ کا شمار مشکل ہے، کیونکہ ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ امام صاحبؒ کی مدتِ درو س و افاداتِ خاصہ کافی طویل ہے۔ تقریباً چھیالیس۴۶ برس تک تدریس و تعلیم کا فرض سرانجام دیتے رہے۔ نہ تھکے، نہ مضمحل ہوتے، نہ ان میں خستگی پیدا ہوئی، جس دن امام صاحبؒ کے والد ماجد کا انتقال ہوا، ان کی عمر صرف اکیس سال کی تھی، پھر سڑسٹھ سال کی عمر تک یعنی جب تک ان کی وفات نہ ہو گئی، ان کے فیوضِ تدریسی کا سلسلہ غیر منقطع طور پر جاری رہا۔

امام صاحبؒ کے ان شاگردوں کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ استاد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہدفِ ستم بنتے رہے۔ یہ لوگ جس طرح حلقۂ درس میں استاد کے دامن سے چمٹے رہے، اسی طرح دورِ ابتلا میں بھی انہوں نے استاد کا ساتھ نہیں چھوڑا!

آخری مرتبہ جب امام صاحبؒ طلاق اور شدِّ رحال کے مسائل پر فتویٰ دینے کے "جرم" میں حوالۂ زنداں ہوئے تو شاگردوں پر بھی نزولِ بلا ہُوا۔ کچھ ادھر اُدھر ہو گئے، لیکن بعض جیل کی کوٹھری میں ڈال دیئے گئے۔ انہی میں ابن قیمؒ بھی تھے، دوسرے شاگردوں کی رہائی کے بعد بھی یہ جیل کی سختیاں سہتے رہے۔ استادؒ سے زیادہ اختصاص کی بنا پر بلا اور مصیبت میں بھی انہیں زیادہ حصہ ملا۔

(۶۶)

حافظ ابن قیمؒ

یہ تو ممکن نہیں ہے کہ ہم امام ابن تیمیہؒ کے تمام شاگردوں کا ذکر کریں، لیکن یہ بھی مشکل ہے کہ ہم ابن قیم[1] کو نظر انداز کر دیں، کیونکہ امام صاحبؒ کے بعد وہی ان کے جانشین اور ترکہ علم کے وارث ہوتے۔ تحریر و تالیف کے لحاظ سے بھی اور مجادلہ و مناظرہ کے اعتبار سے بھی۔ وہ ۶۹۱ھ میں پیدا ہوئے اور ۷۵۱ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے، وہ اپنے استاد ابن تیمیہؒ سے عمر میں تیس سال چھوٹے تھے۔ ابن تیمیہؒ ان کے لیے بہ منزلہ والد مشفق کے تھے، اپنے استاذ ابن تیمیہؒ کی طرح ابن قیم بھی ایسے گھر میں پیدا ہوئے جو علم و فضل کا مرکز تھا، ان کے والد المدرسۃ الجوزیہ[2] کے قیم (مدیر و مہتمم) تھے، اسی مناسبت سے ان کا نام ابن قیم الجوزیہ پڑ گیا، جو بعد میں صرف ابن قیم رہ گیا، اپنے استاذ کی طرح ان کی نشوونما بھی حنبلی ماحول میں ہوئی۔

ابن قیمؒ صحیح معنی میں علم ابن تیمیہؒ کے حامل تھے، اپنے استاذ کے علم کو بڑھانے، پھیلانے اور اس کی توسیع و اشاعت میں انہوں نے غیر معمولی حصہ لیا، اسی کی طرف انہوں نے دعوت دی اسی کی جانب سے دفاع کیا اور اس کی تائید کے لیے تحقیق و تنقیح کی پوری کوشش کی۔ جس چیز کی

---

[1] علامہ محقق شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن ابی بکر بن ایوب الزرعی ثم الدمشقی معروف بہ ابن قیم الجوزیہؒ (بد نا، ح)

[2] دمشق کا ایک مدرسہ جو محی الدین بن الحافظ ابی الفرج بن الجوزی کا بنا کردہ تھا (حاشیہ کتاب "ابن القیم" ص ۵۶)

نشر و دعوت پر انہوں نے بہت زیادہ توجہ کی، وہ فقہ ابن تیمیہؒ تھی۔ مسئلہ طلاق پر انہوں نے ابن تیمیہؒ کے افکار و آرا کی خوب خوب پشت پناہی کی ہے اور ان کے فتاویٰ اور اصول بڑی عرق ریزی سے جمع کیے ہیں۔ ابن قیمؒ نے اپنی دو کتابوں "اعلام الموقعین" اور "زاد المعاد" وغیرہ میں فقہ ابن تیمیہؒ کا ترکۂ زرخیز کثرت کے ساتھ جمع کر دیا ہے[1]۔ لیکن استاذ سے اس شیفتگی اور عقیدت کے باوجود حریتِ فکر و رائے سے بھی بہرہ ور ہیں[2]۔ انہیں متعدد علوم میں دستگاہ کامل حاصل تھی، ان کے دوست اور رفیق درس حافظ ابن کثیرؒ (صاحب البدایہ والنہایہ) اپنی تاریخ میں فرماتے ہیں:

"ابن قیم نے حدیث کی سماعت کی اور زندگی کا بڑا حصہ علمی مشغلہ میں بسر کیا، انہیں متعدد علوم میں کمال حاصل تھا، خاص طور پر علم تفسیر اور حدیث وغیرہ میں غیر معمولی دستگاہ کے حامل تھے[3]۔"

استاذ کا دامن تربیت ۷۱۲ھ میں امام ابن تیمیہؒ مصر سے واپس آئے، تو ابن قیمؒ ان کے حلقۂ درس میں شریک ہونے لگے، اس سے پہلے تک ان میں پختگی نہیں آئی تھی، لیکن اب انہوں نے امام صاحبؒ کا دامن پکڑا، ان سے فقہ حاصل کی، ان کا منہاج اختیار کیا، اور انہی کے ہو رہے، ابن کثیرؒ کہتے ہیں:-

"۷۱۲ھ میں جب شیخ تقی الدین مصر سے واپس آئے، تو ابن قیم ان سے وابستہ ہو گئے، اور ان کی وفات تک انہی کے دامن سے وابستہ رہے، علمی ذوق اور شغل تو پہلے سے رکھتے تھے۔ اب امام ابن تیمیہؒ سے علم بے نہایت حاصل کر لیا۔ دن رات طلبِ علم کی دھن تھی۔ لہٰذا متعدد علوم و فنون میں یگانۂ روزگار بن گئے، ساتھ ہی کثرتِ عبادت اور ابتہال کی صفت سے بھی متصف تھے[4]۔"

خصائصِ گوناگوں ابن قیمؒ گوناگوں خصائص کے حامل تھے، نرم مزاج، قوی الخلق، اچھے

---

[1] اور الصواعق المرسلہ، شفاء العلیل، مفتاح دار السعادہ، حادی الارواح اور الکافیۃ الشافیہ (قصیدہ نونیہ) وغیرہ میں امام ابن تیمیہؒ کے مباحثِ کلامیہ کو منقح و مرتب کر دیا ہے۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ کلامیات میں افکارِ استاذ کی ترجمانی فقہیات سے کسی طرح کم نہیں (ع۔ح) [2] چنانچہ بعض مسائل میں اپنے استاذ سے مختلف رجحان رکھتے ہیں۔ ملاحظہ ہو زاد المعاد ص ۴۲ و ۲۰۸ جلد اول المطبعۃ المصریہ (۱۳۴۷ھ) (ع۔ح) [3] البدایہ والنہایہ ص ۲۳۴ ج ۱۴

استاذ سے انہوں نے علم اخلاص اور ایمان کی دولت حاصل کی، لیکن مزاج کی تیزی نہیں، ابن کثیر اپنے اس رفیقِ درس اور دوست کے بارے میں کہتے ہیں:

"ابنِ قیم بڑی خوبیوں کے آدمی تھے، محبت سب سے، حسد کسی سے بھی نہیں، نہ کبھی کسی کے درپئے آزار ہوئے، نہ کسی کی عیب چینی کی، نہ کسی پر رشک، میں اکثر ان کے ساتھ رہا ہوں وہ مجھ سے بہت محبت کا برتاؤ کرتے تھے مجھے نہیں معلوم کہ ہمارے زمانہ میں کوئی شخص ان سے زیادہ عبادت گزار رہا ہو، ان کی نماز بڑی طویل ہوتی تھی، رکوع اور سجود بھی خاصے لمبے ہوتے تھے، بہت سے دوست اور ساتھی اس پر کبھی کبھی انہیں ملامت بھی کرتے لیکن انہوں نے کوئی جواب دیا نہ اس معمول کو ترک کیا۔ رحمہ اللہ تعالیٰ[1]"

ابن قیم کی تصانیف

ابنِ قیم کو تصوف میں بھی بڑا درک تھا، چنانچہ اس موضوع پر انہوں نے ایک یگانہ اور نادرِ روزگار کتاب لکھی ہے، جس کا نام مدارج السالکین الیٰ منازل ایاک نعبد و ایاک نستعین ہے۔ اس کتاب میں علم حقیقت اور علم شریعت کے اسرار و حِکَم بیان کیے ہیں، یہ ایسی کتاب ہے، جس میں فکرِ حکیم، خلقِ قویم اور تدیّنِ مسلکِ سلف کا صحیح فلسفہ سب کچھ موجود ہے[2]۔

ابنِ قیمؒ نے بہت بڑا علمی ذخیرہ چھوڑا ہے، جو ایک طرف تو استاذ (ابن تیمیہؒ) کے علم کا خلاصہ ہے، دوسری طرف استاذ کی تحقیقات کے نتائج و ثمرات اور تفریعات و توجیہات ہیں۔

ابن قیمؒ نے جو کتابیں لکھی ہیں ان میں سے چند یہ ہیں[3]:

اعلام الموقعین۔ الوابل الصیب فی الکلم الطیب۔ مدارج السالکین۔ زاد المعاد۔ اغاثۃ اللھفان۔ حادی الارواح۔ بدائع الفوائد۔ مفتاح دار السعادۃ۔ روضۃ المحبین۔ الطرق الحکمیہ۔ عدۃ الصابرین۔ الداء والدواء (الجواب الکافی)۔ اجتماع الجیوش الاسلامیہ۔ الصراط المستقیم، الفتح القدسی۔ التحفۃ المکیۃ۔

---

[1] تاریخ ابن کثیر ج ۱۴ ص ۲۳۵۔

[2] اور جابجا اپنے استاذ امام ابن تیمیہؒ کے ملفوظات و معمولات اور تصوفی نکات سے مباحث کتاب کو زینت بخشی ہے۔ (ر۔ ح)

[3] از ۱ تا ۱۲ سب کتابیں طبع ہو کر اہلِ علم میں متداول ہیں۔ آخری چار ابھی تک قالبِ طباعت سے محروم ہیں۔

ان کتابوں کے علاوہ بھی حافظ ابن قیم کی تصانیف مطبوعہ اور غیر مطبوعہ بہت ہیں۔ (ع۔ ح)

زاد المسافرین۔

طرزِ تحریر بدلی نہ تھا

حافظ ابن قیم کی تحریریں، اپنے شیخ ابن تیمیہؒ کی اکثر تصانیف کی طرح جدلی طرز کی نہیں تھیں، بلکہ ان میں نرم خوئی اور سکونِ خاطر کی جھلک موجود ہے، اگرچہ فکر کی گہرائی، استدلال کی قوت اور جوشِ بیان پورے طور پر نمایاں ہے، نیز ابن قیم کی تصانیف، حسنِ ترتیب، خوبی تبویب، نظمِ افکار اور روانیٔ عبارت کی آئینہ دار ہیں، اس لیے کہ انہوں نے جو کچھ لکھا، وہ دل جمعی کے عالم میں لکھا۔ اس امر کی واضح تر مثال میں ان کی تین کتابوں کو پیش کیا جا سکتا ہے یعنی مدارج السالکین، عدۃ الصابرین اور مفتاح دار السعادۃ۔ ان کتابوں میں فلسفہ کی گہرائی بھی ہے، اور جمالِ فنی بھی۔

حقیقت یہ ہے کہ ابن قیمؒ کی تصانیف میں سلف کا نور اور سابقین کی حکمت موجود ہے۔ صحابہ و تابعین کے اقوال سے استشہاد وہ بھی بہت زیادہ کرتے ہیں، لیکن اپنے استاذ سے کم، اگرچہ یہ سارا فیض استاذ ہی کے چشمۂ صافی کا ہے[1]۔

---

[1] اسی لیے حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اس شہادت کا اعلان کیا اور لکھا:

ولو لم یکن للشیخ تقی الدین من المناقب الا تلمیذہ الشہیر الشیخ شمس الدین بن قیم الجوزیۃ صاحب التصانیف النافعۃ السارۃ التی انتفع بھا الموافق و المخالف لکان غایۃ فی الدلالۃ علی عظم منزلتہ۔ (الرد الوافر ص ۷۸)

(۶۷)

چند دیگر تلامذۂ خاص[1]

گذشتہ صفحات سے معلوم ہو گیا کہ امام ابن تیمیہؒ کے علوم و معارف اور ان کے مشن دعوتِ توحید خالص و سنتِ محضہ کی تبلیغ و اشاعت کے سلسلے میں حافظ ابن القیمؒ کا نام اور کام سرِ فہرست ہے۔ تاہم دیگر بعض ایسے تلامذہ بھی تھے جنہوں نے اس سلسلے کی بہت وقیع خدمات سرانجام دی تھیں یعنی امام صاحبؒ کا تذکرہ و سوانح لکھے آپ کے اصولِ خاصہ کو اپنی تالیفات کی بنیاد بنایا، آپ کے افکار کی وضاحت کی اور آپ پر وارد کیے جانے والے اعتراضات کو رفع کیا۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ان بزرگوں کا تعارف بھی حیاتِ امام ابن تیمیہؒ کا ایک جزو ہے۔

نظر بریں آئندہ صفحات میں ان بزرگوں کے تراجم مختصراً پیش کرنے کی سعادت حاصل کی جاتی ہے۔ فان الرحمۃ تنزل عند ذکر الابرار۔

پھر ان میں تین ہستیوں کے تراجم میں قدرے تفصیل ہے، کیوں کہ ان کے کارنامے بہت نمایاں ہیں ـــ حافظ ابن الہادیؒ، حافظ ابن کثیرؒ، حافظ ذہبیؒ ان کے سوا باقی اصحاب کا تعارف نہایت مختصر ہے لیکن شائقینِ تفصیل کے لیے مراجع لکھ دیئے گئے ہیں۔

حافظ ذہبیؒ کا تعلقِ خاطر امام ابنِ تیمیہؒ سے تاریخ کی ایک معلوم حقیقت ہے کہ سب سے

---

[1] یہ باب بھی احقر کی طرف سے اصل کتاب پر اضافہ ہے۔ (ع۔ ح)

زیادہ مناقب انہوں نے لکھے، لیکن مخالفینِ ابنِ تیمیہؒ نے اسی رشید شاگرد کے نام سے ایک دو تحریریں ایسی ڈھونڈھ نکالیں جو ابنِ تیمیہؒ کے مثالب پر مشتمل ہیں۔ حافظ ذہبیؒ کا ذکر آیا تو ان مبینہ رسالوں کا تنقیدی جائزہ لینا ضروری معلوم ہوا واللہ ولی التوفیق۔

حافظ ابن عبدالہادیؒ

حافظ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عبدالہادیؒ ابن قدامہ مقدسی حنبلیؒ سنہ ۷۰۴ھ یا ۷۰۵ھ میں ولادت ہوئی۔ حسبِ معمول اپنے زمانے کے اساتذہ علوم سے سارے علم و فن حاصل کیے اور ان میں کمال پیدا کیا۔ اس دور کے شیوخِ حدیث کے استاذِ اعلیٰ حافظ ابوالحجاج مزیؒ کی خدمت میں دس برس صرف کیے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خاص طور پر فنونِ حدیث و رجال میں اقران پر فائق تر ہو گئے۔ جس کا اندازہ یوں ہو سکتا ہے کہ حافظ ذہبیؒ بلکہ خود حافظ ابوالحجاج مزیؒ بھی علل و رجال میں آپ سے استفادہ کا ذکر کیا کرتے تھے۔

مدت تک امام ابن تیمیہؒ کے فیوض تدریس و تربیت سے فیضیاب ہوتے رہے۔ سنہ ۷۲۱ھ میں علامہ فخرالدین رازیؒ کی کلامی کتاب الاربعین کا کچھ حصہ امام صاحبؒ سے شرح و تحقیق سے پڑھا۔ استاذ نے شاگرد کے لیے اس پر تعلیقات بھی لکھ دیں۔

ابن عبدالہادیؒ کا سنہ ۷۴۴ھ میں انتقال ہوا۔ عمر تو ان کو چالیس سال سے بھی کم ہی ملی، لیکن اس تھوڑی سی عمر میں ستر سے زائد اعلیٰ پائے کی تحقیقی کتابیں لکھ گئے۔ جس سے ان کی کمال ذہانت و قابلیت ظاہر ہوتی ہے۔ مثلاً تنقیح التحقیق فی احادیث التعلیق[1]، المحرر (اختصار الالمام)[2]، الصارم المنکی فی الرد علی السبکی وغیرہ۔ آخرالذکر کتاب علامہ سبکی کے رسالے کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ جس میں زیارتِ قبرِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مسئلہ میں امام ابن تیمیہؒ کے مسلک کی وضاحت اور تائید کی گئی ہے۔

---

[1] عام طور سے فقہ کی کتابوں میں جو احادیث متعلقہ احکام لائی جاتی تھیں حافظ ابن الجوزیؒ نے ان احادیث کا نشان پتہ دے کر ان کو جمع کیا اور اس کا التحقیق فی احادیث التعلیق نام رکھا تھا۔ حافظ ابن عبدالہادی کی یہ تالیف اسی کتاب کی تنقیح، تہذیب، ترتیب اور مزید تحقیق ہے۔ جو اقتباسات اس کے کتابوں میں نظر آئے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ بڑی فاضلانہ اور محققانہ کتاب ہے۔ شیخ احمد شاکر مرحوم نے اسے شائع کرانے کے لیے مرتب کیا تھا۔ معلوم نہیں پھر کیا ہوا۔

[2] الالمام فی احادیث الاحکام از ابن دقیق العید کا بہت عمدہ اختصار۔ حدیث پاک کا جامع مجموعہ جو طبع ہو گیا ہے۔

علامہ تقی الدین سبکیؒ نے امام ابن تیمیہؒ کے رد میں شفاء السقام فی زیارۃ خیر الانام کے نام سے نو فصلوں کا ایک رسالہ لکھا تھا جس کا دوسرا نام شن الغارۃ علی من انکر المزیارۃ بھی تجویز کیا تھا۔ اس رسالہ پر فقہائے شوافع کو بڑا ناز تھا۔ حافظ ابن عبد الہادیؒ نے ۴۳۰ صفحے کی کتاب الصارم میں شفاء السقام کے سب کچے دھرے کی محدثانہ نقد و نظر سے حقیقت کھول کر رکھ دی۔ اس کتاب پر صاحب جلاء العینین کا جچا تلا تبصرہ یہ ہے: ھو کتاب یدل علی کمال اطلاعہ فی الرجال وغزارۃ علمہ یعنی "یہ کتاب مصنف کی رجال میں وسعت نظر اور ان کے غزارت علم پر شاہد عدل ہے"

یہ کتاب مطبوع (۱۳۱۹ھ مطبع خیریہ) اور متداول ہے۔

ابن عبد الہادیؒ کو امام ابن تیمیہؒ سے والہانہ محبت تھی۔ تراجم حفاظ حدیث میں جو کتاب لکھی اس میں امام صاحبؒ کا تذکرہ لکھا۔ اور ۵۱۷ متوسط صفحات کی ایک مستقل کتاب بھی العقود الدریہ فی مناقب شیخ الاسلام احمد ابن تیمیہؒ تحریر کی، جس میں امام صاحبؒ کے حالات و خصائص کے ساتھ ساتھ ان کی دعوت توحید و سنت کو ان کی تحریروں کے ذریعہ نمایاں کیا گیا ہے۔ جس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ امام صاحبؒ کی بعض تحریریں بھی اس کتاب میں محفوظ ہو گئیں[1] تغمدھما اللہ بغفرانہ

حافظ ابن کثیرؒ

حافظ عماد الدین ابو الفداء اسماعیل بن ابی حفص عمر بن کثیر القرشی الشافعیؒ "ابن کثیر" سے شہرت رکھتے ہیں۔ ۷۰۱ھ میں بصری (شام)، کے علاقہ کے ایک گاؤں مجیدل میں پیدا ہوئے اور ۷۰۳ھ میں والد کے سایۂ عاطفت سے محروم ہو گئے۔ ۷۰۶ھ میں بڑے بھائی کمال الدین عبد الوہاب ان کو ساتھ لیکر دمشق چلے آئے۔ نشو و نما، تعلیم اور تربیت یہیں حاصل ہوئی۔ پھر دمشق ہی کے ہو رہے[2]

تعلیم کی ابتداء عبد الوہاب ہی سے کی جو سرپرست اور مربّی بھی تھے، بعدہٗ اس زمانہ کے دستور کے مطابق تفسیر و حدیث، فقہ و اصول فقہ، ادب و لغت۔ عربیت اور کلام وغیرہ سارے علوم، ہر علم و فن کے امام سے حاصل کیے، تفسیر، حدیث، فقہ اور رجال میں آپ کی مہارت تامہ کا

---

[1] مولانا انور شاہ لکھتے ہیں "سبکی کے اس رسالے میں کمزور روایتوں کو بھانے کے سوا کوئی خاص چیز نہیں" (العرف الشذی ص ۱۸۴ الصارم کی تعریف کی ہے)

[2] مصادر ترجمہ: ذیل طبقات الحنابلہ ص ۲۶۴-۲۹۴ ج ۲۔ البدایہ والنہایہ ص ۲۱۰ ج ۱۴۔ الدرر ص ۳۳۱-۳۳۲ ج ۳۔ الرد الوافر ص ۱۵ و ۲۰۔ اتحاف النبلاء ص ۳۷۱-۳۷۲

[3] حافظ ابن کثیرؒ نے اپنے والد محترمؒ کے حالات خود لکھے ہیں، جس میں اپنے نام کی وجہ تسمیہ بتائی ہے اور اپنے برادر معظم عبد الوہاب کا ذکر بڑی محبت اور احسانمندی سے کیا ہے۔ (البدایہ ص ۲۱-۲۳ ج ۱۴)

بڑے بڑے اکابرِ عصر نے اعتراف کیا ہے۔ زندگی تدریس و تصنیف کے لیے وقف کر رکھی تھی۔ برسوں متعدد مدارس میں تعلیم کے فرائض سرانجام دیتے اور تفسیر، حدیث، رجال و تاریخ میں بہترین کتابیں تالیف کیں جن میں سے تفسیر، البدایہ والنہایہ، اختصار علوم الحدیث، الفصول فی اختصار سیرۃ الرسول الاجتہاد فی طلب الجہاد شائع ہو چکی ہیں۔ سب تالیفات قبولیت عامہ کی سند آپ کی زندگی ہی میں حاصل کر چکی تھیں۔

اساتذہ میں سب سے زیادہ خصوصیت آپ کو حافظ ابو الحجاج مزیؒ سے تھی، دوسرے درجے پر امام ابن تیمیہؒ سے۔ حافظ مزیؒ نے قابل شاگرد کو اپنی لڑکی کا رشتہ بھی دے دیا تھا۔ مزی چونکہ امام ابن تیمیہؒ کے بہت گرویدہ اور ہم مسلک ہو گئے تھے، غالباً اسی وجہ سے حافظ ابن کثیر کا امام ابن تیمیہؒ سے تعلق خاطر ہی نہیں سلسلۂ تلمذ بھی قائم ہو گیا اور خوب فیض حاصل کیا۔ قرأ علی شیخ الاسلام ابن تیمیۃ کثیرا ولازمه واحبه وانتفع بعلومه۔ (المنهل الصافی)

حافظ ابن کثیر شافعی المنتسب ہونے کے باوجود امام ابن تیمیہؒ کی تحقیقات عالیہ سے شدید متاثر نظر آتے ہیں۔ مسائل طلاق وغیرہ کئی مسائل میں ابن تیمیہؒ کے ہم نوا تھے، جس کی بنا پر ان کو بھی بلاء و محن اور لوگوں کی ایذاء رسانی سے دوچار ہونا پڑا۔ قاضی ابن شہبہ کا بیان ہے كانت له خصوصية بابن تيمية ومناضلة عنه واتباع له في كثير من آرائه وكان يفتي برأيه في مسئلة الطلاق و امتحن بسبب ذالك (شذرات)

چنانچہ ان کی تالیفات میں بہت سے مسائل کی ابن تیمیہؒ سے ہم نوائی پائی جاتی ہے۔ اور ان کے اصولِ تحقیق کی جھلک نمایاں ہے۔ تفسیر کے دیباچہ کا اکثر حصہ امام ابن تیمیہؒ کے مقدمہ اصولِ تفسیر سے ماخوذ ہے جن کو ساری تفسیر میں ملحوظ رکھا گیا ہے، بلکہ اگر یہ سمجھ لیا جائے تو شاید غلط نہ ہو کہ امام ابنِ تیمیہؒ کے بیان کردہ قرآن فہمی کے سادہ اور صحیح اصول کے بڑی حد تک مطابق۔ اگر کوئی پوری تفسیر لکھی گئی ہے تو وہ حافظ ابنِ کثیر کی تفسیر ہے۔ اس لحاظ سے ابن تیمیہؒ کے تلامذہ میں سے یہ خصوصیت ابن کثیرؒ کے حصے میں آئی۔

ابن کثیرؒ کی استاذ سے عقیدت و محبت معلوم کرنی ہو تو البدایہ والنہایہ کی جلد ۱۳-۱۴ پڑھی جائیں

لہ حافظ ابو الحجاجؒ اپنے تلامذہ کو امام صاحبؒ سے تحصیلِ فیض پر آمادہ کرتے رہتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن سید الناس (متوفی ۷۳۴ھ) کہتے ہیں کہ مجھے ابن تیمیہؒ کی خدمت میں حاضری کا حافظ موصوف نے مشورہ دیا تھا۔ (فوات ص ۴۹)

کہ آپ کے حالات و واقعات کا تذکرہ کس قدر تفصیل سے کیا ہے۔ اس کتاب میں بیشتر وقائع و حوادث اسی تاریخ سے ماخوذ ہیں۔

سنہ ۷۲۸ھ کے حوادث میں امام صاحبؒ کی وفات، تجہیز و تکفین جنازہ اور حالات کے والہانہ ذکر کے بعد اس معتدل اور متوازن راستے پر ان کا تذکرہ ختم کیا ہے۔ و بالجملة کان رحمه الله من کبار العلماء وممن یخطئ ویصیب ولکن خطؤه بالنسبة الی صوابه کنقطة فی بحر لجی وخطؤه ایضا مغفور له کما فی صحیح البخاری اذا اجتهد الحاکم فاصاب فله اجران واذا اجتهد فاخطأ فله اجر، فهو ماجور وقال الامام مالک کل احد یوخذ من قوله ویترک الا صاحب هذا القبر (البدایہ ص ۱۳۹-۱۴۰ ج ۱۴)

سنہ ۷۷۴ھ میں حافظ ابن کثیرؒ بھی عالم جاودانی ہوئے اور حسب وصیت دمشق کے ایک قبرستان میں ابن تیمیہؒ کے جوار میں دفن کر دیئے گئے۔ رحمہما اللہ رحمة واسعة۔

حافظ ذہبیؒ : شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن احمد بن عثمان بن قائماز بن عبداللہ الترکمانی الذہبیؒ دمشق میں سنہ ۶۷۳ھ میں پیدائش ہوئی۔ اٹھارہ برس کی عمر میں حدیث پاک کی طلب و تحصیل میں مصروف ہوئے، اس سلسلہ میں دمشق اور شام کے علاوہ حجاز اور مصر وغیرہ چالیس بلاد اسلامیہ کے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں۔ تقریباً تیرہ سو شیوخ حدیث اور افاضل عصر سے اکتساب فیض کیا جن میں حافظ ابوالحجاج مزیؒ اور علامہ ابن دقیق العید کے اسمائے گرامی نمایاں طور سے ملتے ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ سے بھی بہت کچھ اخذ کیا، چنانچہ مولانا ابوالکلام آزادؒ لکھتے ہیں۔

> "حافظ ذہبیؒ نے معجم شیوخ" میں لکھا ہے کہ مسند امام احمد بن حنبل اور مصنفات قاضی ابویعلیٰ و ابن بطہ و ابن مندہ وغیرہم اکابر حنابلہ اور بعض دیگر صحائف سنہ کی اجازت قراءۃ و سماع کے ساتھ میں نے ابن تیمیہؒ سے لی ہے۔ اس کے علاوہ خود امام موصوف کی تمام مصنفات کی اجازت و اسناد بھی حاصل کی ہیں۔ الفیہ[۲] میں سب سے پہلے امام ابن تیمیہؒ کی اجازت جمیع مصنفات کے لیے مدرج کی ہے۔ ان کا مشہور رسالہ رفع الملام عن الائمة الاعلام ہے۔ اس کو اپنے قلم سے لکھا ہے۔ اس کے خاتمہ میں لکھتے ہیں:۔
>
> سمعت هذا الکتاب علی مؤلفه شیخنا الامام[۳]... الخ۔

---

[۱] مندرجہ ذیل کتابوں سے یہ حالات لیے گئے ہیں۔ الدرر ص ۳۳۶-۳۳۷ ج ۱۔ ذیول التذکرہ ص ۵۷ و ۳۶۱۔ شذرات الذہب ص ۲۳۲ ج ۶۔ جلاء العینین ص ۲۲۔ مقدمہ الباعث الحثیث از شیخ محمد عبدالرزاق حمزہ۔ [۲] الاستجازة الکبیرۃ المعروف بالالفیہ (الرد الوافر ص ۱۵) [۳] تذکرہ مولانا آزاد ص ۱۵۱ طبع اول

حافظہ رشک کے قابل تھا، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے ذہبیؒ جیسے حافظے کے حصول کی بارگاہِ الٰہی میں خاص دعا کی تھی۔[1] حافظہ اور ذہانت کے ساتھ اپنے دور کے ائمہ علم و تحقیق کی صحبت میسر آ گئی بس تھوڑی مدت میں تاریخ و حدیث میں مہارت مسلّم ہو گئی۔ رحل وعنی بهذا الشان وتعب فيه وخدمه الى ان رسخت فيه قدمه (ذیول ۳۴۸) - اور ممتاز محدثین میں شمار ہونے لگے۔

تصنیف و تالیف کا بھی بہت اچھا ملکہ رکھتے تھے۔ فنِ قراءت، فنونِ حدیث، عقائدِ سلف زہد و اخلاق اور تاریخ اسلامی وغیرہ کے موضوعوں پر سَو کے لگ بھگ کتابیں تالیف کیں جن کو آپ کی زندگی میں قبولِ عام حاصل ہو گیا تھا، دُور دراز سے لوگ ان کے نقل و نسخ اور قراءت و سماع کے لیے آپ کی خدمت میں آتے تھے۔ آپ کی تالیفات سے تذکرۃ الحفاظ (۴ جلد) میزان الاعتدال (۳ جلد) کتاب العلو للعلی الغفار، دول الاسلام۔ طبقات القراء، تلخیص المستدرک مشتبه النسبة تجرید اسماء الصحابة۔ کتاب الکبائر اور چند چھوٹے چھوٹے رسالوں کے علاوہ ۱۵ اجزاء تاریخ الاسلام اور ایک جزء صغیر سیر النبلاء بھی ہندوستان و مصر وغیرہ میں طبع ہو گئی ہیں۔

حافظ ذہبیؒ کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان پر حافظ ابو الحجاج مزی اور امام ابن تیمیہؒ کا خاص اثر ہے۔ ان کو حدیث و اہلِ حدیث سے از حد محبت ہے۔ مسلکِ سلف اور مآثرِ محدثین کے احیاء کے جذبہ سے سرشار ہیں۔ ان کی یہ تالیفات گو سابقہ کتابوں کی عموماً تلخیص ہیں لیکن ان میں شانِ استقلال ایسی پیدا کر دی ہے کہ اِس طرزِ تصنیف کے وہ موجد سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے اخلاص اور دل نشین طریقے سے علمائے حدیث کے تراجم کی جو طرح ڈالی، بعد میں آنے والوں نے اسے پسند کیا اور اپنا لیا۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: جمع تاريخ الاسلام فاربي فيه على من تقدم بتحرير اخبار المحدثين خصوصا (الدرر ص ۴۲۶ ج ۳) امام شوکانیؒ تالیفات کا ذکر کر کے لکھتے ہیں ولہ فيها تعبيرات رائقة والفاظ رشيقة غالبا لم يسلكه فيها اهل عصره لامن قبلهم ولا بعدهم وبالجملة فالناس فى التاريخ من اهل عصره فمن بعدهم عيال عليه ولم يجمع احد هذا الفن كجمعه ولا حرره كتحريره (البدر ص ۱۱۱ ج ۲)

حافظ سخاویؒ کہتے ہیں کہ ذہبیؒ کے بعد آنے والے تراجم نویس مصنفین ان ہی کے خوشہ چیں رہے حتیٰ کہ ان پر اعتراض کرنے والے ان کے شاگرد تاج سبکیؒ نے بھی طبقات الشافعیہ میں ان

---

[1] ذیل تذکرۃ الحفاظ از سیوطی (ذیول ص ۳۴۸) ۲؎ الاعلان بالتوبیخ ص ۷۷

بہت کچھ اخذ کیا ہے۔ سبکی کو خود اس کا اعتراف ہے۔ ھوالذی خرجانی ھذہ الصناعۃ (طبقات ص ۲۱۶ ج ۵)

حافظ ذہبیؒ نے تراجم محدثین اور ان کے مسلک کی طرف دعوت کی ضرورت غالباً اس لیے زیادہ محسوس کی کہ فقہاء تے زمانہ تفریعات و تخریجات فقہیہ پر جمود کے باعث نہ محدثین کو در خور اعتناء سمجھتے تھے، نہ ان کے مسلک کو وقعت دیتے تھے۔ ذہبیؒ نے اپنے شیخ ابن تیمیہؒ کی دعوت اصلاح کو قبول کرتے ہوئے مسلکِ محدثین کی تبلیغ و اشاعت کو مقصدِ زندگی بنایا۔ عام فقہاء مروجہ اشعریت کو عین سنت سمجھتے اور اہلِ حدیث کو "حنابلہ" کہہ کر باور کرانا چاہتے تھے کہ وہ کوئی بدعتی فرقہ ہے، چنانچہ تاج سبکیؒ لکھتے ہیں، وکان شیخنا (الذھبی) شدیدا لمیل الی الحنابلۃ (طبقات ص ۲۱۷ ج ۵)۔ پھر اسی وجہ سے اپنے شیخ پر طبقات میں جا بجا بگڑتے ہیں کبھی مختلف قسم کی ناکردہ باتیں ان کے ذمے لگاتے ہیں، کبھی ان کے مسلکِ حق کا نام "بگاڑ" رکھتے ہیں۔ چنانچہ مزی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

"ان رفقاء — مزیؒ، ذہبیؒ، برزالی اور ان کے ماننے والوں کو ابوالعباس ابن تیمیہؒ نے بگاڑ دیا ہے۔" (طبقات ص ۲۵۴ ج ۶)

زیادہ شکایت سبکیؒ کو حافظ ذہبیؒ سے یہ ہے کہ وہ محدثین کے حالات جس تفصیل اور عقیدت سے لکھتے ہیں۔ اس طرز سے فقہاء، متکلمین اور متصوفین کے نہیں لکھتے، بلکہ موخرالذکر پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور اس کو بے انصافی کا نام دیا ہے۔

لیکن یہ بات واقعہ کے خلاف ہے۔ حافظ ذہبیؒ نے ہرگز افراط و تفریط سے کام نہیں لیا۔ تذکرۃ الحفاظ اور میزان الاعتدال جمودِ تقلید کی عینک اتار کر دیکھی جائیں تو اس کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکتا ہے۔ ویسے خطاءِ بشری سے محفوظ ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا، تاہم عموماً انہوں نے تراجم میں ہر شخص کو اس کا حق دیا ہے۔ ہاں مسلکِ محدثین کی خدمت چونکہ ان کا مشن ہے جس کو انہوں نے بہر حال ملحوظ رکھنا تھا اور رکھا ہے، اس میں اعتراض کی کونسی بات ہے؟ کیا علامہ سبکیؒ خود "حزبیت" سے بلند رہ سکے ہیں؟

علامہ سبکیؒ نے حافظ ذہبیؒ پر تنقید ایسے غیر مناسب الفاظ میں کی ہے جس کو معتدل علماء نے سخت ناپسند کیا۔ چنانچہ حافظ سخاویؒ نے اس پر خود بھی اظہارِ ناپسندیدگی کیا اور دوسروں سے بھی نقل کیا ہے[1]۔ امام شوکانیؒ لکھتے ہیں وقد اکثر التشنیع علیہ تلمیذہ السبکی وذکر فی مواضع

---

[1] الاعلان بالتوبیخ ص ۵۶ و ۷۶۔

من طبقاته للشافعية ولم يات بطائل . . . فان الرجل قد ملئ حبا للحديث واهله وغلب عليه فصار الناس عنده كا همرا هله الخ بے انصافی کے الزام کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: مصنفاته تشهد بخلاف هذه المقالة وغالبها الانصاف والذب عن الافاضل[1] الخ حافظ ابن حجر نے ایک فقرے میں بسلسلہ جرح و تعدیل ذہبیؒ کی مجتہدانہ شان بیان کر دی ہے۔ شرح نخبہ میں لکھتے ہیں: هو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال (شرح نخبه ص ۱۱۱ طبع مجتبائی)۔ بہر حال حافظ ذہبیؒ نے اپنے خاص شاگردوں اور دوستوں کی کچھ پروا نہیں کی۔ اپنی روش کو حق سمجھا اور اسی کے مطابق لکھتے چلے گئے۔

تاریخ و تراجم اور کتب رجال کی طرح حدیث اور فقہ الحدیث کی بھی بعض ضخیم کتابوں کے حافظ ذہبیؒ نے جامع ملخص ترتیب دیئے تھے، مثلاً تلخیص سنن بیہقی، تلخیص مستدرک حاکم (جو مطبوع ہو کر متداول ہے) تلخیص محلی ابن حزم وغیرہ، یہ سب بڑے کثیر الفوائد مجموعے تھے۔ صلاح صفدی لکھتے ہیں:

اکثر من التصنیف ووفر بالاختصار مؤنة التطویل فی التالیف[2]

حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: مهر فی فن الحدیث وجمع فیه المجامیع المفیدة الکثیرة حتی کان اکثر اهل عصره تصنیفا[3]۔

حافظ ذہبیؒ کی تالیفات پر مولانا ابو الکلام آزادؒ کا تبصرہ قابلِ دید ہے:۔

« علمائے حدیث متاخرین میں سے کسی مصنف کا بھی ہم اخلاف امت و بیچارگان دورۂ آخر پر اس درجہ احسان نہیں جس قدر حافظ ذہبیؒ کا۔ اور اگر کوئی دوسرا اس وصف میں ان کا شریک ہے تو وہ صرف ان سے متاخر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ ہیں ولیس لهما ثالث یہی وہ دو حافظ و ناقد علوم حدیث ہیں جنہوں نے نہ صرف سلف کے ذخائر و خزائن، خلف کے لیے محفوظ کر دیئے بلکہ تمام مشکلات و معضلات کار کو صاف کر کے اور ضبط و اتقان، تہذیب و ترتیب، و تلخیص و تشریح و نقد رجال و اسناد سے آراستہ و پیراستہ کر کے تمام آنے والی امت کے لیے اتباعِ سنت کی راہ بالکل سہل کر دی۔ علومِ اسلامیہ پر پہلا دور

---

[1] البدر ص ۱۱۱-۱۱۲ ج ۲۔
[2] نکت الهمیان ص ۲۴۱
[3] البدر ص ۳۴۷ ج ۳

تدوین کا گذرا ہے اور دوسرا انضباط و تنقیح اور تہذیب و تنظیم کا سو علم حدیث کے دورِ دوم میں ان دو بزرگوں کی خدمات سب پر فائق اور سب سے انفع واقع ہوئی ہیں[1]"

علامہ صلاح الدین خلیل صفدیؒ (متوفی ۷۶۴ھ) لکھتے ہیں:-

"ذہبی نقیہ النظر مصنف ہیں۔ ہر سنی سنائی روایت نہیں لکھ دیتے۔ نہ جامد نہ کودن، جو لکھتے ہیں تحقیق سے لکھتے ہیں۔ ان کو سلف کے مذاہب اور اہلِ کلام کے مقالات کی پوری پوری خبر ہے۔ ان کا یہ طریقہ مجھے بہت پسند آیا کہ وہ جو حدیث لاتے ہیں، عموماً اس کی استنادی حیثیت بتا دیتے ہیں، یہ خصوصیت دوسری جگہ نظر نہیں آئی[2]"

اس کی بہتر مثال ان کی کتاب العلو للعلی الغفار ہے جو اللہ تعالیٰ کے عرش کے اوپر ہونے اور مسئلہ صفات میں مسلکِ اہلِ حدیث کی تائید میں پُرزور اور مدلّل کتاب ہے۔

امام ابن تیمیہؒ سے گرویدگی کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ انہوں نے فنونِ حدیث میں امام صاحبؒ کو یگانۂ عصر پایا تھا۔ چنانچہ تاریخ الاسلام میں لکھا۔

"ابن تیمیہؒ، رجال، جرح و تعدیل، طبقاتِ رواۃ، عالی و نازل، صحیح و سقیم احادیث کی معرفت پوری مہارت سے رکھتے تھے۔ حفظِ متون میں اپنی نظیر آپ تھے۔ ان کے عہد میں اس پائے کا تو کیا ان کے قریب قریب بھی کوئی شخص نہیں تھا، احادیث کے استحضار پھر ان سے استدلال و استخراج میں اعجوبۂ روزگار تھے۔ صحاح ستہ اور مسند امام احمدؒ کی احادیث کے لیے وہ مرجع کی حیثیت رکھتے تھے۔ بنابریں یہ کہا جا سکتا ہے، جس حدیث کا ابن تیمیہؒ کو پتہ نہیں وہ حدیث ہی نہیں۔ والیہ المنتہیٰ فی عزوہ الی الکتب الستۃ والمسند بحیث یصدق علیہ ان یقال کل حدیث لا یعرفہ ابن تیمیۃ فلیس بحدیث۔ احاطہ تو اللہ تعالیٰ کو ہے مگر یہ ضرور ہے کہ ابن تیمیہؒ دریا ہیں اور دوسرے لوگ ان سے نکلی ہوئی نہریں یا نالیاں[3]"

جیسا کہ اوپر اشارہ ہو چکا ہے، حافظ ذہبیؒ کی کم و بیش سو تالیفات ہیں جن کے ناموں کی زیادہ تفصیل فوات اور شذرات میں ملے گی۔ شعر و سخن کا ذوق بھی بلند رکھتے تھے۔ ان کے خیالات

---

[1] تذکرہ از مولانا آزاد ص ۲۷۱ طبع اول۔ [2] نکت ص ۲۴۲ [3] فوات ص ۸۴ ج ۱

کا ترجمان ایک شعر ہے :-

العلم قال الله وقال رسوله　　ان صح والاجماع فاجهد فيه
وحذار من نصب الخلاف جهالة　　بين الرسول وبين رأى فقيه

۷۴۸ھ میں یہ آفتاب رشد و ہدایت غروب ہو گیا!

دمشق میں مدفون ہوئے۔ البدایہ (ص ۲۲۵ ج ۱۴) میں ہے وقد ختم به شيوخ الحديث وحفاظه۔ تغمده الله بغفرانه۔[1]

حافظ ذہبیؒ اور امام ابن تیمیہؒ ابتدائے کتاب (ص ۶۶ و ۶۹) میں اور ابھی قریب ہی امام صاحبؒ کے متعلق حافظ ذہبیؒ کے تاثرات کا ذکر آ چکا ہے۔

امر واقعہ یہ ہے کہ ابن تیمیہؒ سے ذہبیؒ کو والہانہ محبت ہے، جس کثرت اور پُر عظمت انداز سے حضرت امام کا تذکرہ انہوں نے کیا ہے ان کے معاصرین سے کسی مصنف نے نہیں کیا۔ سات سے زیادہ موقعوں پر مثلاً تاریخ الاسلام، المعجم الشيوخ الكبير، المعجم الشيوخ الاوسط المعجم الشيوخ الصغير، المعجم الشيوخ المختص بالمحدثين تذکرۃ الحفاظ میں ابن تیمیہؒ کا تذکرہ لکھا ہے۔ بلکہ الدرة اليتيميه فى السيرة التيميه مستقل کتاب بھی لکھی (ابجد العلوم ص ۸۱۸)۔ کہیں مختصر کہیں مفصل، جس میں واقعات مصریہ و شامیہ اور پیش آنے والے ابتلاء و محن بسط سے ذکر کر دیئے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ جوش عقیدت اور فرطِ ارادت سے بے خود ہو ہو جاتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ابن تیمیہؒ کی بہت سی مصنفات کی ان پر قراءت کی، انہیں اپنے قلم سے لکھا۔ پھر جہاں کسی کتاب یا رسالہ کی اجازت حاصل کرنے کا ذکر کیا وہیں کچھ نہ کچھ مدحی کلمات اور ترجمہ بھی لکھتے چلے جاتے ہیں، گویا من احب شيئا اكثر ذكره کا صحیح مصداق ذہبیؒ و ابن تیمیہؒ کو کہا جا سکتا ہے۔

یہ سب اقوال العقود الدریہ، فوات الوفیات، الدرر الکامنہ، ذیل طبقات الحنابلہ، الکواکب الدریہ اور الرد الوافر وغیرہ میں یک جا ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔

حافظ ذہبیؒ کی ان تصریحاتِ متواترہ کو سامنے رکھا جائے۔ پھر ان کی طرف منسوب رسالہ زغل العلم والطلب کی بعض عبارتوں کو دیکھا جائے تو باور نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے ایسی کوئی تحریر لکھی ہو گی

---

[1] مصادر ترجمہ: طبقات الشافعیۃ للسبکی ص ۲۱۶-۲۲۱ ج ۵۔ فوات الوفیات ص ۳۲۸ ج ۲۔ نکت الہمیان ص ۲۴۱-۲۴۲۔ الدرر الکامنہ ص ۳۳۶-۳۳۸۔ البدر الطالع ص ۱۱۰-۱۱۲ ج ۲۔ شذرات ص ۱۵۳ ج ۶۔ ذیول التذکرہ وغیرہا

اس رسالہ میں امام ابن تیمیہؒ کے بارے میں چند تعریفی فقرے لکھنے کے بعد کہا یہ گیا ہے کہ "وہ مصر و شام (کے علماء) کی پچھلی صفوں میں ہیں"۔ "وہاں کے لوگوں میں مبغوض و ممقوت ہیں"۔ "لوگ ان کو حقیر سمجھتے اور ان کی تکذیب و تکفیر کرتے ہیں"۔ "ان میں عجب و کبر ہے"۔ "ان میں مشیخت و سیادت کی ہوس مفرط ہے"۔ "بڑوں کی تحقیر کرتے ہیں"۔

ساتھ ہی یہ لکھا کہ "کئی سال کے تجربے کے بعد ابن تیمیہؒ میں ان باتوں کا اندازہ ہوا۔ اور یہی وجہ ان کے مبتلائے مصائب ہونے کی ہے۔ جو ہوا ان کی اپنی غلطیوں کا نتیجہ تھا"۔ وغیرہ وغیرہ۔

رسالہ مذکورہ موجودہ دور کے سب سے بڑے امام ابن تیمیہؒ کے مخالف، مصر کے شیخ محمد زاہد کوثری حنفی نے اپنے حواشی کے ساتھ دمشق میں چھپوایا تھا، اس کے ساتھ امام صاحبؒ کے کسی شدید ترین مخالف کی ایک تحریر بہ حافظ ذہبیؒ کی طرف منسوب کر کے "النصیحۃ الذھبیۃ لابن تیمیۃ" کا عنوان دیکر ٹانک دی گئی۔

لیکن ہمارے نزدیک متعدد وجوہ سے ان "الزامات" کی نہ حافظ ذہبیؒ کی طرف نسبت صحیح ہے اور نہ ہی فی الواقعہ یہ درست ہیں:

اوّلاً: حافظ ذہبیؒ کی جو عبارات امام صاحبؒ کی شان میں ان کی اپنی کتابوں میں موجود پائی گئی ہیں وہ ان بے سروپا "الزامات" کے بالکل برعکس ہیں بلکہ ان کو الزامات کا جواب کہنا چاہیے۔ چند ایک ملاحظہ ہوں:۔

اوذی فی ذات اللہ من المخالفین	"ان کو صرف اللہ کی راہ میں مخالفین نے
واخیف فی السنۃ المحضۃ ...	ایذائیں پہنچائیں اور خالص سنت بیان کرنے
حتیٰ اعلی اللہ منارہ وجمع قلوب	کی وجہ سے ان کو دھمکیاں دی گئیں۔ اللہ تعالیٰ
اھل التقویٰ علی محبتہ ودعائہ	نے ابن تیمیہؒ کا وقار بلند کر دیا اور اہل تقویٰ کو انکی محبت پہ
وکبت اعداءہ .... سائر	جمع کر دیا اور ان کے دشمنوں کی سازشیں ناکام
العامۃ تحبہ لانہ منتصب لنفعھم لیلاً ونہاراً	بنا دیں"... "عوام ان سے محبت کرتے ہیں
بلسانہ وقلمہ ... جبل قلوب	کیونکہ اپنی زبان اور قلم سے ان کو نفع پہنچانے
الملوک والامراء علی الانقیاد لہ	کے لیے ہر وقت رات دن مستعد رہتے تھے۔
وعلی طاعتہ۔ احیا بہ الشام بل	اللہ تعالیٰ نے حکام و امراء کے دلوں کو امام
الاسلام۔ اشتھر عنہ الورع و	صاحب کی اطاعت و انقیاد پر مائل کر دیا تھا

كمال الفكر وسرعة الادراك والخوف	ان کے باعث تمام بلکہ اسلام زندہ ہو گیا۔"
من الله والتعظيم لحرمات الله.	"ابن تیمیہ، زہد وورع، کمال فکر، سرعت
غالب حطه على الفضلاء والمتزهدين	ادراک، خوف الٰہی اور حدود اللہ کی تعظیم میں
فبحق وفي بعضه هو مجتهد -	شہرت رکھتے تھے۔ فضلائے عصر اور متصوفین
ومذهبه توسعة العذر للخلق	پر ان کی تنقید عموماً درست ہے لیکن محل نظر
نظر في العقليات وعرف اقوال	بھی اگر ہے تو جذبہ نفسانی سے نہیں بلکہ اجتہادی
المتكلمين ورد عليهم ونبه	غلطی ہو سکتی ہے۔" امام ابن تیمیہؒ کا مستقل
على خطائهم ونصر السنة باوضح	اصول یہ ہے کہ وہ غلطیوں میں لوگوں کو
حجج واجهر براهين -	معذور سمجھتے ہیں۔" انہوں نے عقلی نظریوں کو
	خوب جانچا۔ متکلمین کے اقوال پہچانے پھر
	سب کے اغلاط کا رد کیا اور دلائل و براہین سے
	سنت کی تائید کی۔"

ہر قسم کی جانب داری سے الگ ہو کر دیکھا جائے تو اس طرح سے لکھنے والے محقق کے قلم سے متذکرہ صدر باتیں کس طرح صادر ہو سکتی ہیں۔ یہ تو صریح تناقض ہے۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ کی طرف منسوب یہ عبارت جب مولانا سید محمد صدیق حسن رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے گزری تو انہوں نے علمی طریقے سے اس پر ان لفظوں میں تبصرہ کیا:

"فانت ترى كلامه في الشيخ خزنه بعقلك فانه ظاهر التناقض" (حاشیہ القول الجلی[1] بر حاشیہ جلاء العینین ص ۶۸) یعنی "ذہبیؒ کے کلام سے یہ عبارت متناقض ہے۔"

مگر اتنی موٹی سی بات جناب زاہد کوثری صاحب کی سمجھ میں نہ آسکی اور حاشیہ میں نواب صاحبؒ کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ "ذہبیؒ آخر میں امام ابن تیمیہؒ سے منحرف ہو گئے تھے۔ مدح و ثنا کی تحریریں پہلے

---

[1] استاذ محمد ابو زہرہ نے القول الجلی کے حاشیہ کے غلط نمبر سے مغالطہ کھا کر اس عبارت کو علامہ سیوطی کی عبارت سمجھ لیا جیسا کہ اوپر ص ۱۸۶ میں آپ نے دیکھا ہوگا۔ اس مقام کی نظر ثانی کرتے وقت میں اصل حوالہ کی طرف مراجعت نہ کر سکا۔ اب جو مراجعت کی تو حقیقت حال کھلی پس متنبہ کرنا ضروری ہوا۔ القول الجلی ص ۱۲۶ (مطبوعہ مجموعۃ الرد الوافر) میں حزۃ پر جو (۱) نمبر پڑا ہے وہ طباعت کی غلطی ہے۔ دراصل یہ نمبر رجل (زغل) العلم پر ہونا چاہیے تھا۔

کی ہیں"۔ لیکن وہ یہ دیکھنے کی تکلیف گوارا نہ کر سکے کہ اگر بعض تحریریں امام صاحبؒ کی زندگی کی ہیں، تو اکثر ان کے انتقال کے بعد کی ہیں جن سے حافظ ذہبیؒ کی بے پناہ عقیدت ہویدا ہے اور وہ ایسے شخص کی ہو ہی نہیں سکتیں جس کے دل میں امام صاحبؒ کا وہ بغض پوشیدہ ہو جو متذکرہ صدر الفاظ سے مترشح ہوتا ہے۔ (دیکھیے الدرر ص ۱۵۱ ج ۱- فوات ص ۸۴- الکواکب ص ۱۴۴) تذکرۃ الحفاظ، حافظ ذہبیؒ کی مطبوعہ کتاب موجود ہے، جس میں صاف صراحت ان کے بعد کے لکھنے کی ہے اس کتاب میں جو فیصلہ دیا ہے کسی شخصیت سے منحرف کوئی شخص کبھی ایسا جچا تلا فیصلہ نہیں دے سکتا۔ ملاحظہ ہو۔ الشیخ الامام العلامۃ الحافظ الناقد المفسر المجتھد البارع شیخ الاسلام علم الزھاد، نادرۃ العصر تقی الدین ابو العباس احمد الخ . . . . کان من بحور العلم و الاذکیاء المعدودین والزھاد الافراد والشجعان الکبار والکرماء الاجواد اثنی علیہ الموافق والمخالف . . . ورئیت لہ منامات حسنۃ ورثی بعدۃ بقصائد وقد انفرد بفتاوی نیل من عرضہ لاجلھا وھی مغمورۃ فی بحر علمہ فاللہ یسامحہ و یرضی عنہ فما رأیت مثلہ وکل واحد یؤخذ من قولہ و یترک فکان ماذا[1] (تعریفی کلمات کے بعد یہ) موافق، مخالف سب شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے ثنا خواں ہیں۔ آپ کے حق میں بہت سے اچھے خواب دیکھے گئے اور بہت سے مرثیے[2] لکھے گئے۔ ان کے بعض فتاویٰ ضرور منفرد سمجھے گئے جن کو انہیں ایذا دینے کا سبب بنا لیا گیا؛ مگر ان کے وسیع علم کے سامنے یہ چند مسئلے کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ ان سے درگزر فرمائے اور ان سے راضی ہو! میں نے ان جیسا شخص کوئی نہیں دیکھا۔ اور بات یہ ہے کہ ہر شخص کا قول و فعل (سوائے نبیؐ کے) قابلِ اخذ و ردّ ہوتا ہے پھر ہوا کیا؟

دوسری جگہ لکھتے ہیں: ان سیرتہ وعلومہ ومعارفہ ومحنہ وتنقلہ تحتمل ان یوضع فی مجلدین، فاللہ تعالیٰ یغفر لہ ویسکنہ اعلیٰ جنتہ فانہ کان ربانی الامۃ وفرید الزمان[3] الخ

ثانیاً: اس عہد کے کسی مصنف نے حافظ ذہبیؒ سے یہ "الزامات" نقل نہیں کیے، حالانکہ ان کی مختلف کتابوں سے متنوع عبارات ابن شاکرؒ، ابن رجبؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے ذکر کی ہیں جس میں وہ بھی ہے جو تفصیلاً ص ۱۹ میں گزر چکی ہے۔ اگر ذہبیؒ نے یہ کچھ بھی کہا ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ ایسے ایسے

---

[1] تذکرۃ الحفاظ ص ۲۷۹ ج ۴ [2] یہ چالیس سے اوپر مرثیے ہیں جن میں حافظ ذہبیؒ کا اپنا مرثیہ بھی ہے۔ العقود کے آخر میں منقول ہیں۔ [3] الکواکب ص ۱۴۴

محقق مصنفین کی نظر سے یہ تحریر اوجھل رہتی۔

انتہا یہ ہے کہ ذہبیؒ کے شاگرد خاص علامہ تاج الدین سبکیؒ نے بھی نہ زغل العلم رسالے کا ذکر کیا نہ "الزامات" کی اس فہرست کا۔ حالانکہ جاننے والے جانتے ہیں کہ سبکیؒ، امام صاحبؒ کی مخالفت کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہیں جانے دیتے، ابن تیمیہؒ کی تردید میں بعض رسالے تک طبقات میں درج کر دیتے ہیں۔ حافظ ذہبیؒ پر بھی وہ اسی باعث برسے ہیں کہ وہ غریب، ابن تیمیہؒ اور اس کے مسلکِ سلفی کی مدح اور اس کا اشاعت کنندہ کیوں ہے؟ ذہبیؒ کے قلم سے اگر مبینہ قسم کی کوئی عبارت نکلی ہوتی تو سبکیؒ اس سے ضرور کام لیتے۔!

ہاں حافظ سخاویؒ (متوفی ۹۰۲ھ) کی کتاب الاعلان بالتوبیخ مطبوعہ میں اس عبارت کو حافظ ذہبیؒ کی طرف ضرور منسوب کیا گیا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ سبکیؒ کو جس تحریر کا پتہ نہ چل سکا حافظ سخاویؒ کے شیخ دمرتی حافظ ابن حجر اس پر مطلع نہ ہو سکے۔ ذہبیؒ کی وہ تحریر سخاوی کو کیسے مل گئی۔

ابن تیمیہؒ کوئی معمولی شخصیت تو تھی نہیں، ڈیڑھ دو صدی عالم اسلام میں ان کا غلغلہ بلند رہا، مخالف موافق دونوں طرف لوگ لکھتے لکھاتے رہے۔ ذہبیؒ جیسے شخص کی یہ تحریر کس کونے میں پڑی رہی۔ کہ کسی کو مل ہی نہ سکی؟ جب تک ان واضح اشکالات کا کوئی حل نہ نکلے اس وقت تک مطبوعہ الاعلان بالتوبیخ میں مندرج عبارت کا کیا وزن ہو سکتا ہے۔!

ثالثاً: حافظ ذہبیؒ اور دوسرے ترجمہ و سوانح نگار فضلاء نے شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے اخلاقِ فاضلہ، تواضع و انکساری اور مخالفین تک سے درگذر و رواداری کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ عُجب و کبر کے مریضوں سے بالکل مختلف ہے جن میں سے بعض کا ذکر کتاب میں اپنی جگہ اوپر آ چکا ہے مزید محولہ کتابوں میں ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔

رابعاً: آٹھویں صدی ہجری کی علمی تاریخ دیکھیے۔ امام ابن تیمیہؒ کے مخالف فقہاء و محدثین علماء و فضلاء کی نسبت بہت کم نظر آتے ہیں، ان کے قدردانوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ گو نظریات و مسائل میں ان سے اختلاف رکھتے ہوں۔

خامساً: کئی کئی مواقع ایسے ملتے ہیں کہ حکومت کے ایوانوں میں امام صاحبؒ کا طوطی بول رہا تھا۔ اگر امام صاحبؒ چاہتے تو کوئی بھی عہدہ ان کے قدموں پر گر سکتا تھا۔ بلکہ جب قاضی القضاۃ کا عہدہ ان پر پیش بھی کیا گیا تو آپ نے انکار کر دیا۔! (ذیل طبقات الحنابلہ ص ۳۹۰ ج ۲)

سادساً: "کبار" سے مراد اگر امام صاحبؒ کے معاصر فقہاء ہیں تو اس بات کے باوجود کہ "معاصرت" میں "مفاخرت" عادۃً ہوتی ہے۔ امام صاحبؒ کے مناظرات علامہ زملکانی، یا ابن المرحل[1] کے ساتھ جو منقول ہیں وہ متانت، سنجیدگی اور علمی انداز کی وجہ سے اس "الزام" کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن جہاں غرض مخالفت برائے مخالفت ہو اور نہ صرف امام صاحبؒ کو بلکہ ان کے شاگردوں، ساتھیوں اور عوام حنابلہ کو تنگ کرنا مقصود ہو وہاں کسی شخص کے زوردار دفاع کو "خود پسندی" کا نام دینے والے کو بھی کہا جا سکتا ہے۔ ان هذا من اعاجيب الزمن۔ اور اگر "کبار" سے مراد پہلے کے اہلِ علم مراد ہیں تو اس کے لیے سب سے بڑا شاہد خود امام صاحبؒ کی اپنی تصانیف سینکڑوں صفحات پر پھیلی ہوئی موجود ہیں۔ اپنی مدح سرائی اور دوسروں کی تحقیر کی کوئی شے ان میں انشاء اللہ آپ کو نہیں ملے گی۔ ان کا مستقل اصولِ تنقید، اقوال کا رد کرنا ہے، قائلین کا نہیں۔ اشاعرہ کے بعض بڑے حضرات کے نظریات کا رد کیا ہے تو خود ان شخصیتوں کی تعریف کی اور انہیں معذور گردانا ہے، معتزلہ پر کڑی تنقید کی ہے تو ان کی جزوی علمی خدمات کو سراہا بھی ہے۔ متصوفین سے شیخ ابن عربی پر رد و قدح سے بعض لوگ ان سے زیادہ ناراض تھے لیکن شیخ موصوف کے فکر و نظر پر تند و تیز نقد و جرح کے باوجود جائز حق ان کو بھی دیا ہے اور کہا ہے واللہ اعلم بما مات علیہ۔

الحاصل ہمارے نزدیک رسالہ زغل العلم حافظ ذہبیؒ کا اگر ہو تو بھی اس کے ان مندرجات کا ذہبیؒ کے قلم سے ہونا ہمارے نزدیک مستبعد ہے۔ رہا النصيحة الذهبيه کا قصہ تو اس کے جعلی ہونے پر اس سے بھی زیادہ شواہد پیش کیے جا سکتے ہیں۔ واللہ يقول الحق وهو يهدي السبيل۔

محمد بن مفلح | قاضی القضاۃ شمس الدین ابو عبداللہ محمد بن مفلح بن محمد المقدسی الصالحی الحنبلی۔ متوفی ۷۶۳ھ۔ متعدد کتابوں کے مصنف تھے۔ کتاب الفروع (فقہ حنبلی)۔ کتاب الآداب الشرعیۃ الکبریٰ، وغیرہ (الدرر الکامنہ ص ۲۶۱ ج ۴۔ شذرات ص ۱۹۹ ج ۶)

ابن قاضی الجبل | قاضی القضاۃ شرف الدین ابوالعباس احمد بن الحسن بن عبداللہ بن ابی عمر محمد بن احمد بن محمد بن قدامۃ الصالحی الحنبلی المعروف بہ ابن قاضی الجبلؒ متوفی ۷۷۱ھ۔ نوجوانی میں امام صاحبؒ سے اکتساب کیا۔ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہے۔ کئی مدارس میں سالہا سال تدریس کے فرائض سرانجام دیئے۔ متعدد مسائل میں امام صاحبؒ کے ہم نوا تھے (الدرر ص ۱۲۰ ج ۱۔ شذرات ص ۲۱۹ ج ۶)

---

[1] محمد بن عمر ابن المرحل الشافعی م ۷۱۶ھ (البدایہ ص ۸۰ ج ۱۴)

ابوحفص البزارؒ شیخ سراج الدین ابوحفص عمر بن علی البزار البغدادی الحنبلیؒ۔ متوفی ۷۴۹ھ۔ حدیث وغیرہ علوم میں کئی کتابوں کے مصنف، جامع خلیفہ بغداد کی خطابت پر بھی فائز رہے۔ حافظ ابن رجبؒ کے شیخ تھے۔ امام صاحبؒ کے مناقب و سوانح میں مستقل کتاب لکھی الاعلام العلیۃ فی مناقب الامام ابن تیمیہؒ۔ جس کے اکثر اقتباسات الکواکب الدریہ وغیرہ میں دیئے گئے ہیں۔ (ذیل ص ۴۴۴ ج ۲۔ الرد الوافر ص ۶۲۔ شذرات ص ۱۶۳ ج ۶)

ابن سعد اللہ حرانیؒ قاضی زین الدین ابوحفص عمر بن سعد اللہ الحرانی۔ متوفی ۷۴۹ھ۔ فاضل شخص تھے۔ قضاء کے علاوہ بعض مدارس کی مشیخت کے عہدہ پر بھی فائز رہے۔

(ذیل ص ۴۴۳ ج ۲۔ شذرات ص ۱۶۲ ج ۲۔ الرد الوافر ص ۶۳)

ابن الوردیؒ علامہ زین الدین عمر بن المظفر بن عمر ابن الوردی المصری الحلبی الشافعیؒ متوفی ۷۴۹ھ لغت، فقہ، نحو اور ادب وغیرہ علوم میں مسلمہ امام۔ تدریس و تصنیف دونوں کے ماہر۔ تتمۃ المختصر فی اخبار البشر تاریخ میں امام صاحبؒ کا عقیدت مندانہ ترجمہ لکھا۔ علاوہ ازیں ایک مرثیہ[1] بھی کہا۔ (شذرات ص ۱۶۱ ج ۶۔ جلاء العینین ص ۴۲۔ ابجد العلوم ص ۸۱۷ - ۸۲۱)

الدباہی الزاہدؒ شیخ شمس الدین ابوعبداللہ محمد بن احمد بن ابی نصر البغدادی الزاہد الدباہیؒ متوفی ۷۱۱ھ۔ پہلے تجارت کرتے تھے پھر علم کی جانب میلان ہوا تو خوب محنت سے حاصل کیا۔ امام ابن تیمیہ کا شہرہ سن کر دمشق آئے تو ان کی صحبت اختیار کر لی۔ اور وہیں کے ہو کر رہ گئے۔ جید ذی علم اور عابد و زاہد تھے۔ (ذیل ص ۳۶۱ ج ۲۔ الدرر ص ۳۷۵ - ۳۷۶ ج ۳)۔

قاضی ابن فضل اللہ قاضی شہاب الدین ابوالعباس احمد بن یحیٰ بن فضل اللہ القرشی العمری الشافعیؒ متوفی ۷۴۹ھ۔ جید عالم، نامور ادیب اور انشا پرداز۔ دوسری کتابوں کے علاوہ ۲۷ جلدوں میں مسالک الابصار فی ممالک الامصار لکھی اس میں اپنے شیخ و امام ابن تیمیہؒ کا ترجمہ تفصیل سے تحریر کیا اور مرثیہ[2] بھی لکھا۔ (فوات ص ۹ - ۱۱ ج ۱۔ شذرات ص ۱۶۰ ج ۶)

احمد ابن مریؒ علامہ احمد بن محمد بن مری البعلی الحنبلیؒ متوفی ...ھ۔ پہلے امام صاحبؒ کے مخالف تھے، جب ملاقات ہوئی تو گرویدہ ہو گئے بلکہ انو سے تلمذ کیا امام صاحبؒ کی مصنفات اپنے ہاتھ سے لکھیں اور دعوتِ ابن تیمیہؒ کی اشاعت کی پاداش میں قید و بند سے بھی دوچار ہوئے۔ (الدرر ص ۳۰۲ - ۳۰۳ ج ۱)

---

[1] دیکھیے الکواکب ص ۲۰۶ والعقود ص ۵۰۷ [2] العقود ص ۵۱۰ - ۵۱۵

آپ نے امام صاحبؒ کی وفات پر ان کے تلامذہ کے نام ایک تعزیتی خط لکھا تھا، جو مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے آخر میں طبع ہوا ہے (ص ۱۴۷-۱۵۴)۔ اس میں مصنفات ابن تیمیہؒ کے جمع و تحفظ پر زور دیتے اور ان کی خصوصیات گنانے ہوئے لکھا ہے :

" فلا تيأسوا من قبول القلوب القريبة والبعيدة لكلام شيخنا فانه ولله الحمد۔ مقبول طوعاً وكرهاً واين غايات قبول القلوب السليمة لكلماته وتتبع الهمم النافذة لمباحثه وترجيحاته ووالله ليقيمن الله سبحانه لنصر هذا الكلام ونشره وتدوينه وتفهمه . . . . رجالاً هم الى الآن فى اصلاب آبائهم . . . وهذه سنة الله الجارية فى عباده و بلاده . . . ومن المعلوم ان البخاري مع جلالة قدره اخرج طريداً ثم مات بعد ذالك غريباً وعوضه الله سبحانه عن ذالك بما لا خطر فى باله . . . . من عكوف الهمم على كتابه وشدة احتفالها به وترجيحها له على جميع السنن وذالك لكمال صحته وعظمة قدره . . . وجميل نية مؤلفه . . . . ونحن نرجوا ان يكون لمؤلفات شيخنا الى العلماء من هذه الوراثة الصالحة نصيب كثير ان شاء الله تعالى — الى آخر ما قال رحمه الله ۔ (مجموعہ رسائل ابن تیمیہؒ ص ۱۵۲)

" ناامید مت ہو جیے! نزدیک و دور کے سب قلوب سلیمہ کو ہمارے شیخ کے افکار، مباحث اور ترجیحات کو قبول کرنا ہوگا طوعاً یا کرہاً۔ اللہ تعالیٰ ان کی دعوت کے تدوین ونشر کا انتظام بھی کرے گا۔ آئندہ نسلوں کے مردانِ کار کے ذریعے یہ کام سرانجام پاتے گا۔ یہ اللہ تعالیٰ کی سنت چلی آتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ حضرت امام محمد بن اسماعیل بخاریؒ بایں جلالتِ قدر شہر بدر کیے گئے، اور سفر کی حالت میں اس جہان سے کوچ فرمایا۔ پھر ان کے حسنِ نیت اور اعلیٰ کردار کی کیا جزا ان کو اس دنیا میں ملی؟ یہ کہ ان کی تصنیف صحیح بخاری کو ساری کتب حدیث پر شرفِ تقدم حاصل ہو گیا، اس کی خدمت کی طرف علمائے اسلام کی توجہات مصروف ہو گئیں پس ہمارے شیخ اور ان کی مؤلفات کو بھی یہ وراثتِ صالحہ ضرور حاصل ہو کر رہے گی ـــ!"

کیا یہ پیشگوئی حرف بحرف پوری نہیں ہوئی؟

(۶۸)

ابنِ تیمیہؒ اپنے زمانہ میں ایک ہلچل اور ایک طوفان بن کر نمودار ہوئے۔ ان کے وفات پا جانے کے بعد بھی نسلوں تک ان کا آوازہ گونجتا رہا۔ ان کی شخصیت علم و فضل، فکر و رائے اور انداز و اسلوب کے بارے میں لوگ کئی قسموں پر منقسم ہو گئے۔

ایک گروہ تو وہ تھا، جو ان کی بڑائی کا گن گاتا اور ان کی بلندیٔ مرتبت کا قصیدہ خواں تھا، ایک دوسری جماعت تھی جو انہیں عقیدۂ تشبیہ و تجسیم کا ملزم ٹھہراتی اور کفر و زندقہ[1] کا فتویٰ ان کے خلاف صادر کرتی تھی۔

ان دونوں انتہا پسند جماعتوں کے مابین ایک اور گروہ تھا جو معتدل اور متوازن رائے رکھتا تھا، یہ گروہ نہ امام صاحبؒ کو حلقۂ اسلام سے خارج کرتا تھا، نہ ان پر الحاد اور زندقہ کا الزام لگاتا تھا، نہ تشبیہ اور تجسیم کا جرم ان پر عائد کرتا تھا۔ گو ان کے کسی کلام میں ایسا وہم پڑتا ہو[2]۔ یہ گروہ امام صاحبؒ کی فکر و تحریر کو نہ تمام تر صواب قرار دیتا تھا، نہ یکسر خطا، بلکہ وہ یہ سمجھتا تھا کہ گو کہیں کہیں امام صاحبؒ سے چوک بھی ہوئی ہے لیکن بہ حیثیتِ مجموعی وہ مرتبۂ اجتہاد و عظمت

---

[1] حافظ ابنِ حجرؒ لکھتے ہیں: "امام ابنِ تیمیہؒ کی مخالفت میں طوفان تو بہت اٹھائے گئے لیکن کسی نے ان پر زندقہ اور حلال الدم ہونے کا فتویٰ نہیں لگایا۔" (تقریظ الرد الوافر ص ۸۰)   (ع-ح)

[2] اور محض غلط فہمی پر مبنی،   (ع-ح)

پر فائز ہیں،

امام صاحبؒ کے زمانہ ہی میں تینوں قسم کے لوگ موجود تھے۔ یہ ضرور ہے کہ ان کی زندگی میں جدل و پیکار کی آوازیں کچھ اس طرح گونج رہی تھیں کہ اس فرقۂ معتدل کی آواز نقارخانہ میں طوطی کی آواز بن گئی اور دونوں انتہا پسند فریقوں کے مابین پوری شدت کے ساتھ حرب و پیکار کا سلسلہ شروع ہو گیا اور اس معرکہ میں خود ابن تیمیہؒ بھی ایک فریق تھے، یعنی مخالفوں اور نکتہ چینیوں سے اُلجھنے اور انہیں ترکی بہ ترکی جواب دینے میں وہ خود بھی کچھ کم نہ تھے۔

لیکن جب امام صاحبؒ کی وفات ہو گئی اور وہ اس دنیا سے رخصت ہو گئے تو ان دونوں انتہا پسند جماعتوں میں بھی وہ دم خم نہ رہا جو شروع میں تھا، بلکہ رفتہ رفتہ ان کی سرگرمیاں ماند پڑتی گئیں، غلو پسند لوگ کم ہوتے گئے۔ اور معتدل رائے رکھنے والے اصحاب کی تعداد میں اضافہ ہونے لگا جو لوگ امام صاحب کے خلاف تعصب رکھتے تھے اور جو حضرات امام صاحب کے بیجا تعصب رکھتے تھے، یہ دونوں فریق کمزور ہوتے چلے گئے اور سب ہی لوگوں نے ان کے علمی ورثہ سے استفادہ شروع کر دیا اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ لوگ یہ باور کرنے لگے کہ امام صاحبؒ ایک بلند پایہ فقیہ تھے، سنتِ رسولؐ کے عاشق اور داعی تھے، نصرتِ دین کے لیے سرگرمِ عمل تھے، ان کی گراں بہا اسلامی خدمات اور اس راہ میں ان کی ناقابلِ فراموش جدوجہد کا اعتراف کیا جانے لگا، ان کے افکار و آراء کو زیادہ سے زیادہ نمایاں اور اُجاگر کیا جانے لگا، اِس گروہ میں زیادہ تعداد حنابلہ کی تھی، لیکن صرف وہی نہیں، دوسرے لوگ بھی تھے، عقائد میں ان کے آراء سے اختلاف رکھنے والے اب بھی بہت سے لوگ تھے، لیکن ان کے موافق اور مخالف اب دونوں اس پر متفق تھے کہ وہ باعظمت انسان تھے، حقیقت کے جویا، دین کے خادم، غلطی اور صواب ہر شخص سے ممکن ہے۔ امام صاحبؒ کی بھی یہی کیفیت تھی لیکن ان کا خلوصِ نیت سب پر بالا تھا۔

---

(۶۹)

امام محمّد بن عبدالوہاب رح کی دعوتِ تجدید و اصلاح

زمانہ گزرتا رہا، سبک روی اور خاموشی کے ساتھ تاریخ کے قدم آگے بڑھتے رہے۔ ابن تیمیہؒ کی یاد، ان کے آثار، اور ان کے علوم کا ذکر اذکار جاری رہا، یہاں تک کہ بارہویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) دیارِ عرب میں بلادِ نجد کے اندر امام محمد بن عبدالوہاب (ولادت ۱۱۱۵ھ / ۱۷۰۳ء، وفات ۱۲۰۶ھ / ۱۷۹۲ء) کا ظہور ہوا۔[1]

فقہ و اعتقاد میں محمد بن عبدالوہابؒ نے، امام ابن تیمیہؒ کے کتب و رسائل کا امعانِ نظر سے مطالعہ کیا، انہوں نے امام صاحبؒ کے افکار و دعوت کو سمجھا اور اپنا لیا، اور اس طرح اپنایا کہ پورے جوش و خروش کے ساتھ اس کی تبلیغ و اشاعت میں لگ گئے۔ اپنے حوالی موالی کو انہوں نے افکارِ ابن تیمیہؒ قبول کر لینے کی دعوت دی، یہ دعوت کچھ ایسے اثر انگیز انداز میں دی کہ لوگوں نے دل کے کانوں سے سنی، رفتہ رفتہ بہت جلد، ایک بڑا گروہ ایسا تیار ہو گیا جن کا مدارِ اعتقاد افکارِ ابن تیمیہؒ

---

[1] مصنف نے ۱۷۸۷ء لکھا تھا جو غلط ہے۔ واضح رہے کہ امام محمد بن عبدالوہابؒ کے حالات ان کی دعوت اور مخالفین سے ان کے ساتھ تعلقات وغیرہ کو الف سے ی تک فی الجملہ واقفیت کے لیے دیکھیے اتحاف النبلا ص ۴۱۳ - ۴۱۶ - ہدایۃ السائل ص ۵۱۱-۵۱۲ ابجد العلوم ۸۷۱ - ۸۷۷ - البدر الطالع ترجمہ مسعود بن عبدالعزیز و ترجمہ غالب بن مساعد - وصیانۃ الانسان (ص ۴۲۴ - ۴۲۰) وغیرہ - (ع - ح)

تھے، یہ لوگ محمد بن عبدالوہابؒ کے معین و مددگار، اور یار و انصار بن گئے، بلکہ ان لوگوں کی ایک چھوٹی سی مملکت بھی وجود میں آ گئی، کیونکہ محمد بن عبدالوہابؒ کے زبردست حامیوں میں ان کے خسر[1] محمد بن سعودؒ بھی تھے، جو موجودہ مملکت سعودیہ کے جدِ اعلیٰ تھے۔

محمد بن سعودؒ[2]، بہادر، جنگجو اور نڈر انسان تھے، انہوں نے اپنی جنگ و پیکار، اور معرکہ آرائیوں کا مقصد اب یہ قرار دے لیا کہ ابنِ تیمیہؒ کے مسلک کی تبلیغ و اشاعت اور تائید و حمایت کے لیے تلوار میان سے نکالیں، کیونکہ ان کے اعتقاد میں یہ سنتِ رسولؐ کی بہت بڑی خدمت تھی۔

حمایتِ دین اور مطمحِ سیاسی

ممکن ہے محمد بن سعود کا مقصد یہ بھی ہو کہ حمایت دینی سے سیاسی اقتدار کے حصول میں آسانی بھی ہوگی[3]۔ چنانچہ دین و سیاست دونوں نے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کیا۔

یہ چھوٹی سی مملکت "سعودیہ" افکارِ ابنِ تیمیہ پر عمل پیرا ہو گئی۔ خصوصاً جن کا تعلق قبروں کی زیارت کے مسئلے سے تھا، جس میں مسئلہ سفر برائے زیارتِ قبرِ نبوی (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی داخل تھا، چنانچہ جہاں بھی ان کو کوئی بدعت نظر آئی اس کے خلاف مورچہ قائم کر دیا گیا۔ اور سنتِ نبوی کا احیاء عمل میں لایا گیا، شیعہ حضرات نے جن مسجدوں کو خصوصی تقدیس دے رکھی تھی۔ وہ ویران کر دی گئیں، اذان کے لیے جو مینار مسجدوں میں بنے ہوئے تھے، ان کو مساجد سے ملحق کمرے سے منع کر دیا گیا۔ تسبیحوں کے استعمال کی ممانعت کر دی گئی[4]۔ اور اس بات کی پوری قوت کے ساتھ کوشش کی کہ صدرِ اوّل میں اسلام کی جو سنجاحت (سادگی) تھی وہ پھر لوٹ آئے، بلادِ عربیہ

---

[1] کسی مستند مؤرخ نے اس رشتۂ مصاہرت کا ذکر نہیں کیا۔ مغرب کے مستشرقین ضرور لکھتے ہیں اور ان کی حیثیتِ استناد معلوم! (ع۔ ح)

[2] متوفی ۱۱۷۹ھ / ۱۷۶۵ء (ع۔ ح)

[3] لیکن ایک علاقہ کا سیاسی اقتدار تو محمد بن سعود کو پہلے بھی حاصل تھا۔ اصل بات یہ ہے کہ توحید کی نشر و اشاعت اور بدعات کے قلع قمع کے لیے اقتدارِ سیاسی کو ذریعہ بنایا گیا اور یہی تاریخ کا بیان ہے۔ (ع۔ ح)

[4] ذکر کردہ امور مبالغہ سے خالی نہیں، لیکن اگر درست بھی ہوں تو بھی روشن پہلو زیادہ تھے۔ مثلاً نماز کے نظام کو نافذ کر دیا گیا، زکوٰۃ کو سنت کے مطابق جمع اور صرف کیا جاتا تھا۔ حدودِ شرعیہ جاری ہو گئیں۔ مسکرات اور اس قسم کی چیزیں ممنوع قرار دے دی گئیں۔ غرض کہ سارے عالمِ اسلام میں صدیوں کے بعد نجد کا چھوٹا سا خطہ خلافتِ شرعیہ کا گویا مختصر نمونہ بن گیا تھا۔ (ع۔ ح)

سے منقل جو بلاد ہیں وہاں تک یہ آواز پہنچے، چنانچہ یہ آواز پہنچی، بہت سے لوگوں نے اسے قبول کر لیا اور اس کی تائید و نصرت پر آمادہ ہو گئے، چنانچہ رفتہ رفتہ، لیکن جلد ہی اتباعِ ابنِ تیمیہؒ کے رقبہ میں اضافہ ہو گیا، اگرچہ یہ لوگ مختلف ممالک میں بکھرے ہوتے تھے، کہیں کم تھے کہیں زیادہ۔

سختی اور تشدد

مخالفین کے ساتھ ان کا معاملہ سختی اور تشدد کا تھا[1]، بعض مباحات پر بھی بدعت کا نام رکھ کر یہ آمادۂ جنگ و پیکار ہو جاتے تھے، اس تشدد اور جنگ جوئی کی وجہ سے بلادِ اسلامیہ میں ان کے مخالفوں کی تعداد بڑھ گئی تھی، خصوصاً اس وقت جب ان کی مسلح قوتوں نے اپنی دعوت کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہر چیز کو پوری قوت کے ساتھ راستہ سے ہٹا دینے کی کوشش کی۔

ترکوں سے جنگ و پیکار

ترکوں کے عہدِ خلافت و حکومت میں بلادِ عرب کی حیثیت ماتحت صوبوں کی تھی، "وہابیوں" نے ترکوں سے بھی جنگ و پیکار کا سلسلہ شروع کر دیا[2]، اور وہ بھی اس شدت کے ساتھ کہ ترکوں کے لیے ان سے سر بر ہونا مشکل ہو گیا، چنانچہ حکومتِ عثمانیہ نے اس سلسلہ میں والیٔ مصر محمد علی پاشا سے مدد حاصل کی۔ محمد علی پاشا کے پاس ایک زبردست لشکر تھا، چنانچہ اس کی مصری فوج "وہابیوں" کی سرکوبی اور قلع قمع کرنے کے ارادہ سے نکلی اور اس میں کوئی شبہ نہیں، اس نے "وہابیوں" کو غیر معمولی نقصان پہنچایا، ان کے بہت سے آدمی قتل کر دیئے اور انہیں سر چھپانا مشکل ہو گیا۔

پہلی جنگِ عظیم کے بعد

حکومتِ عثمانیہ کے ظلم و تشدد، حکومتِ مصریہ کی زیادتی اور سطوت کا سلسلہ قائم تھا کہ پہلی جنگِ عظیم رونما ہوئی، اس جنگ کا نتیجہ یہ نکلا کہ سلطنتِ عثمانیہ پارہ پارہ ہو گئی، بلادِ عربیہ اس کی ماتحتی سے الگ ہو گئے۔ شہنشاہیت عثمانیہ نے دم توڑ دیا۔

اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر شاہ عبدالعزیز آلِ سعود والیٔ نجد نے حرمین شریفین کو خاندان

---

[1] اپنے اطلاق میں اس امر کو اہلِ نجد الزام سمجھتے ہیں اور دفاع کرتے ہوئے اپنے نظریے کی وضاحت کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو اتحاف النبلاء ص ۲۱۴ - ۲۱۶ (ع، ح)

[2] واقعات بتاتے ہیں کہ ترکوں نے محمد علی خدیو مصر سے خود پیکار کا سلسلہ شروع کر لیا یعنی ابتداء حکومتِ سعودیہ سے نہیں، ترکوں کی طرف سے ہوئی۔ ترک توحیدِ خالص کی اشاعت برداشت نہ کر سکے (ع، ح)

ہاشمی (حسین شریف مکہ[1]) کے چنگل سے آزاد کرلیا، اور بیت الحرام کی سدانت و دربانی اپنے ہاتھ میں لے لی اور جزیرۃ العرب کا بڑا حصہ سعودی حکومت کے پرچم تلے آگیا۔

زیارتِ قبور و مساجد کے سلسلہ میں آلِ سعود اسی مسلک پر عامل ہیں جو ابن تیمیہؒ کا ہے، اگرچہ برسرِ حکومت ہونے کے بعد اس خاندان کی شدت کسی حد تک نرمی سے بدل گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ موسم حج میں ہر طرح کے لوگوں سے اختلاط کی صورت پیدا ہوتی ہے، لہٰذا سدانتِ بیت الحرام کا تقاضا یہ ہے کہ مخالف عقیدہ رکھنے والوں سے بھی تسامح اور رواداری کا برتاؤ کیا جائے، چنانچہ اب "وہابیوں" میں وہ شدت نہیں ہے جو پہلے تھی۔

ایک سچی بات ہمیں اس موقع پر ایک سچی بات کہنے سے گریز نہ کرنا چاہیے، وہ یہ کہ آرائِ ابن تیمیہؒ سے تعلق، ان کے افکار پر تشدد اور علماء "وہابیہ" کی تبلیغ و اشاعت کا جذبہ وغیرہ امور کا نتیجہ یہ ہوا کہ اُمیّت و بدویت کے باوجود اسلامی و عربی ثقافت ان میں پیدا ہو گئی۔ عرب کے دوسرے باشندوں پر اس ثقافت کا کوئی اثر نہ تھا۔ دیارِ عرب کے اکثر علاقوں میں "وہابیہ" کی حکومت قائم ہو گئی، تو اپنی ثقافت کو انہوں نے حجاز کے باشندوں میں رواج دینے اور پھیلانے کی کوششیں شروع کر دیں، اب تک یہ لوگ بالکل جاہل اور کم سواد تھے۔ جہالت کا ان پر غلبہ تھا، لیکن اب وقت آیا کہ ان کی عقل کے دروازے کھلیں، اور ان کی فہم میں بیداری پیدا ہو، چنانچہ آلِ سعود نے مکاتب و مدارس کا جال پھیلا دیا ہے اور بلادِ عربیہ میں نشرِ ثقافت کی جد و جہد شروع کر دی، جو بڑی کامیابی سے جاری ہے۔

سعودی حکام مذہباً حنبلی ہیں، وہ امام احمدؒ کے بعد ابنِ تیمیہؒ کو اپنا پیشوا مانتے ہیں۔

بارگاہِ الٰہی میں ہماری عاجزانہ دعا ہے کہ سعودی حکام سنتِ عدل و انصاف کو اپنائیں وہ اسلام کے تقویٰ اور استقامت کا زندہ مظہر ہوں۔ سنن عدل کا احیاء عمل میں لانے کی اللہ تعالیٰ ان کو توفیق دے۔ کیونکہ سب سے مضبوط و محفوظ اور بہتر راستہ یہی ہے سو هو من اشد ما دعا الیه محمد بن عبد اللّٰه صلی اللّٰه علیه و آله وسلم واللّٰه ولی التوفیق!

---

[1] جس نے انگریز کے ساتھ مل کر حکومتِ ترکیہ سے بغاوت اور ملتِ اسلامیہ سے غداری کی اور پھر اس کی سزا چکھ لی۔ والقصۃ بطولھا۔ (غ-ح)

ضمیمہ

www.KitaboSunnat.com

ابن بطوطہ سیاح کی غلط فہمی اور اس کی تحقیق

اسمائے مصنفات ابن تیمیہؒ

مراجع و مصادر

از

محمد عطاء اللہ حنیف

ابن بطوطہ سیاح کی ایک غلط فہمی اور اسکی تحقیق

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے متعلق آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی مسیحی) کے مشہور سیاح ابو عبد اللہ محمد ابن بطوطہ (م ۷۷۰ھ/۱۳۶۹ء) کے سفرنامے میں ایک سراسر غلط بیانی پائی جاتی ہے جس کو یورپ کے مستشرق، پھر ان سے جامد مقلد اور امام صاحبؒ کے مخالف لے اڑے۔ کئی لوگ نادانستہ بھی اس غلطی کا شکار ہو گئے۔ حالانکہ اس میں ذرہ برابر صداقت نہیں۔

امام صاحبؒ کے ساتھ ان کی زندگی سے اب تک ایسا ہی سلوک ہو رہا ہے۔ تاکہ غلط باتیں ان کی طرف منسوب کر کے عوام کو بدگمان اور اہل علم کو شک میں ڈالا جائے۔ پھر لطف یہ کہ جو بات کسی ایک نے آپ کے ذمہ لگا دی بے سوچے سمجھے اس کی نقل در نقل جاری رہی۔ اگرچہ تاریخی واقعات اور خود حضرت امامؒ کی اپنی تصریحات کیسی ہی وضاحت سے اس الزامؒ کے خلاف شہادت دے رہی ہوں۔

قبل اس کے کہ ابن بطوطہ کی اس غلط بیانی کا جائزہ لیا جائے ابن بطوطہ اور ان کے سفرنامے کی اصل حیثیت واضح کر دینا مناسب ہے۔

ابن بطوطہ افریقہ کے ایک شہر طنجہ کے رہنے والے تھے وہ تقریباً ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء میں بغرض سیاحت گھر سے نکلے۔ تقریباً تیس اکتیس برس سیاحت میں صرف کر دیئے جس میں دس سال تو صرف ہندوستان ہی میں قیام کیا۔ بعہد سلطان محمد تغلق م ۷۵۲ھ — سیاحت کے کئی سال بعد انہوں نے روزنامچے کی طرز کا یہ سفرنامہ اپنے حافظے سے املا کرایا اور لکھنے والے نے زیادہ تر اپنے لفظوں میں اسے لکھا۔

آغا مہدی حسن ایم اے پروفیسر آگرہ کالج، آگرہ اپنی کتاب "سلطان الہند محمد شاہ بن تغلق" کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ ابن بطوطہ نے۔

" یہ سفرنامہ ۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء میں لکھا۔ یہ سفرنامہ کیا ہے، ابن بطوطہ کا روزنامچہ ہے جسے اس

نے تیس اکتیس برس کے سفر کے بعد وطن میں بیٹھ کر اطمینان سے لکھا۔ سفر کے دوران میں اس نے کچھ یادداشتیں لکھی تھیں لیکن منبر سے لوٹتے وقت سینور اور مانکور کے درمیان دریائی لٹیرے اس کے جہاز پر ٹوٹ پڑے۔ اس کا سارا اسباب لٹ گیا۔ اسی میں ابن بطوطہ کی یادداشتیں تھیں۔ یادداشتیں نہ ہونے کے سبب ابن بطوطہ نے جو کچھ لکھا حافظہ سے لکھا حافظہ بلا کا تھا۔ خاصی مجلد کتاب لکھ دی۔ اگرچہ بعض جگہ ترتیب کی اور بعض جگہ جغرافیے اور بعض جگہ واقعات کی غلطیاں ہو ہی گئیں۔"

("سلطان الہند محمد شاہ تغلق" ص۹ شائع کردہ ہندوستانی اکیڈیمی الہ آباد ہند ۱۹۳۳ء)

پروفیسر موصوف نے شاید غور نہیں کیا۔ سفرنامے کے دیباچے میں لکھا ہے کہ انہوں نے یہ سفرنامہ خود نہیں لکھا بلکہ محمد بن محمد بن جزی الکلبی نے سلطان ابوعنان کے حکم سے ابن بطوطہ کے سفر کی داستان کو اپنے لفظوں میں مرتب کیا چنانچہ ابن جزی الکلبی لکھتے ہیں کہ

نقلت معانی کلام الشیخ ابی عبد اللہ بالفاظ موفیۃ للمقاصد التی قصدھا موضحۃ للمناحی التی اعتمدھا وربما اوردت لفظہ علی وضعہ واوردت جمیع ما اوردہ من الحکایات والاخبار ولم اتعرض لبحث عن حقیقۃ ذلک والاختبار[1]

میں نے ابن بطوطہ کے بیان کو اپنے لفظوں میں لکھا ہے گو بعض جگہ خود ان کے لفظ بعینہٖ بھی آ گئے ہیں ویسے ان کی باتیں میں نے لکھ دی ہیں۔ میں نے واقعات کے صحت و سقم سے تعرض نہیں کیا۔

پروفیسر آغا مہدی حسن نے جن خامیوں کی طرف اشارہ کیا ہے اس کی وجہ بھی غالباً یہی ہے کہ ایک تو واقعات و حکایات کو سالہا سال کے بعد لکھوایا گیا۔ دوسرے مرتب نے بھی اس کی ترجمانی ہی کی۔ ابن بطوطہ کے الفاظ قلمبند نہیں کئے۔

اس قسم کے اغلاط کی مثالیں اس کتاب میں متعدد ملتی ہیں۔ مگر یہاں اس کی ایسی مثال پیش کی جاتی ہے جس کا زیر بحث موضوع سے قدرے تعلق بھی ہے۔

سفرنامہ میں ہے۔

وصنف فی السجن کتابا فی تفسیر القرآن سماہ بالبحر المحیط فی نحو اربعین مجلدا[2]

اس (ابن تیمیہؒ) نے جیل میں چالیس جلدوں پر مشتمل ایک تفسیر قرآن لکھی جس کا نام "البحر المحیط" رکھا۔

حالانکہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے کامل تفسیر لکھی ہی نہیں۔ جس کی وجہ بھی انہوں نے بعض تلامذہ

---

[1] تحفۃ النظار فی غرائب الامصار معروف بہ رحلۃ ابن بطوطہ کا دیباچہ ص۱ طبع پیرس [2] ایضاً ص۲۱۶

سے بیان کردی تھی۔[۱]

"البحر المحیط" نام کی تفسیر دراصل شیخ الاسلامؒ کے معاصر علامہ ابو حیان نحویؒ کی تصنیف ہے ابن بطوطہ نے مغالطے سے اسے امام ابن تیمیہؒ کی تصنیف سمجھ لیا۔

علاوہ ازیں محقق مورخوں کے نزدیک ابن بطوطہ اپنے بیانوں میں محتاط نہیں سمجھے گئے بلکہ ان کو غلط گو تک کہا گیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ابن بطوطہ کے تذکرے میں مغرب کے ایک بڑے مشہور مالکی عالم علامہ ابو البرکات محمد بن ابراہیم ابن بلفیقی (متوفی ۷۷۱ھ) کے متعلق لکھا کہ رماہ بالکذب[۲] "انہوں نے ابن بطوطہ کو غلط گو کہا ہے"۔ گویا شیخ سعدیؒ کے اس مقولہ "جہاں دیدہ بسیار گوید دروغ" کی تصدیق ہو گئی۔ خلاصہ یہ کہ سفرنامہ ابن بطوطہ اور اس کے مصنف دونوں کی استنادی حیثیت کوئی ایسی قابل اعتماد نہیں۔

سنا سنایا افسانہ! اب اس الزام کا جائزہ لیا جاتا ہے جو ابن بطوطہ نے حضرت امامؒ پر لگایا ہے۔ ویسے تو حضرت امامؒ کے متعلق ابن بطوطہ کے بیان کا اکثر حصہ خلافِ واقعہ امور پر مشتمل ہے لیکن ہم یہاں صرف ایک ہی بات سے بحث کریں گے۔

ابن بطوطہ کہتے ہیں کہ امام ابن تیمیہؒ کے ساتھ معرکہ آرائیوں کے

کنت اذ ذاک بدمشق فحضرته یوم	دنوں میں دمشق میں موجود تھا۔ جمعہ کے دن
الجمعۃ وھو یعظ الناس علی منبر	جامع مسجد دمشق میں گیا تو ابن تیمیہؒ منبر پر وعظ
الجامع ویذکرھم فکان من جملۃ	کہہ رہے تھے دوران وعظ یہ کہنے لگے کہ اللہ
کلامہ ان قال ان اللہ ینزل الی السماء	تعالیٰ پہلے آسمان (رات کے آخری حصے میں)
الدنیا کنزولی ھذا ونزل درجۃ من	پر اترتا ہے۔ پھر منبر کی اوپر کی سیڑھی سے ایک
درج المنبر[۳]	سیڑھی نیچے اتر کر کہا کہ یوں اترتا ہے جیسے میں اترا ہوں

یہ ہے وہ سنا سنایا افسانہ جسے ایک دوسرے کی دیکھا دیکھی نقل کیا جاتا رہا ہے لیکن واضح رہے کہ یہ بیان متعدد وجوہ سے غلط ہے۔

۱۔ ابن بطوطہ ۹ رمضان ۷۲۶ھ جمعرات کے دن دمشق پہنچے ہیں[۴] جب کہ امام ابن تیمیہؒ ۱۶ شعبان ۷۲۶ھ سوموار کے دن یعنی ابن بطوطہ کے پہنچنے سے ۲۲ دن قبل قلعہ دمشق میں محبوس ہو چکے

---

[۱] دیکھئے العقود الدریہ لابن عبدالہادی ص ۲۷ نیز زیر نظر کتاب صفحہ ۱۱۵-۱۲۰ [۲] دررکامنہ ص ۴۸۱ جلد ۳ [۳] رحلۃ ابن بطوطہ ص ۱۷۰ جلد ۱ طبع پیرس [۴] ایضاً ص ۱۰۸ جلد ۱ [۵] البدایہ والنہایہ ص ۱۲۳ جلد ۱۴۔

تھے اور خود اسی کے بقول اسی قید ہی میں ۷۲۸ھ میں آپ کا انتقال ہوا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ابن بطوطہ نے امام صاحبؒ سے نہ کوئی بات سنی نہ اس کو امام صاحبؒ کے ساتھ کسی جگہ جمع ہونے کا اتفاق ہوا۔

۲ ابن بطوطہ کے بیان سے مترشح ہوتا ہے کہ امام صاحبؒ جامع مسجد کے منبر پر خطبہ جمعہ دے رہے تھے۔ حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ ابن بطوطہ نے خود ہی لکھا ہے کہ جامع مسجد دمشق کے خطیب وامام قاضی القضاۃ جلال الدین قزوینی تھے[1] اور یہ معلوم ہے کہ محکمۂ قضا سے حضرت امامؒ کا جھگڑا چل رہا تھا ایسے حالات میں امام جامع نے کب ہے کو امام صاحبؒ کو منبر پیش کیا ہوگا خصوصاً جب کہ قزوینی کا شمار بھی امام صاحبؒ کے مخالفین میں ہوتا ہے[2]۔

۳ ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ امام صاحبؒ کے اس فقرے پر ایک فقیہ کے اعتراض کرنے پر شور ہو گیا۔ جو امام صاحبؒ کی قید پر منتج ہوا۔ لیکن اس سلسلے میں محکمۂ قضا نے جو فرد جرم امام صاحبؒ پر لگا کر ان کو جیل میں مقید کیا۔ ان میں نزول الٰہی کے مسئلہ کا ذکر نہ ابن بطوطہ نے کیا ہے اور نہ ہی کسی دوسری جگہ اس کا نشان ملتا ہے[3]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ افسانہ طرازی اگر عمداً نہیں کی گئی ہے تو سفرنامہ کے مرتبین کی چوک کو ضرور اس میں دخل ہے۔

۴ جتنی اہمیت ابن بطوطہ نے اس واقعہ کو دی ہے اگر واقعی وقوع میں آیا ہوتا تو دوسرے واقعات نگار اس کا ذکر ضرور کرتے حالانکہ کہیں اس کا نشان نہیں ہے حتیٰ کہ مخالفین تک خاموش ہیں۔

۵ اندازہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے مخالفین نے یہ شاخسانہ ان کے خلاف اٹھایا ہوا تھا۔ ابن بطوطہ نے سنی سنائی بات ذکر کر دی۔ اس کی تائید حافظ ابن حجرؒ کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ امام صاحبؒ کے مشہور مخالف بلکہ دشمن نصر منبجی (صوفی) اور ان کے ساتھیوں نے

ضبطوا علیہ کلمات فی العقائد	چند عقائد اپنی طرف سے اول بدل کر کے
مغیرۃ وقعت فی مواعظہ وفتاویہ	امام صاحبؒ کے ذمے لگا دیئے اور یہ
فذکروا انہ ذکر حدیث النزول فنزل	مشہور کر دیا کہ انہوں نے منبر کی اوپر کی
عن المنبر درجتین فقال کنزولی ھذا	سیڑھی سے اتر کر "کنزولی ہذا" کہا اور یوں
فنسب الی التجسیم[4]	انہیں "مجسمہ" بنانے کی ناکام کوشش کی۔

---

[1] رحلۃ ابن بطوطہ ص۱۰۶ جلد اطبع پیرس [2] دررکامنہ ص۱۵۴ جلد ۱ اور اس کتاب میں یہ واقعات آگئے ہیں۔ [3] وہ شلے دو تھے مسئلہ طلاق اور مسئلہ زیارت قبر نبوی (رحلۃ ابن بطوطہ ص۲۱۷) بلکہ البدایہ ص۱۲۳ جلد ۱۴ سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ زیارت ہی اس فتنہ کا باعث ہوا تھا [4] دررکامنہ ص۱۵۴ جلد ۱۔

اور یہ واقعہ ان کے قیام مصر کے زمانہ کا ہے بس وہی بات کہیں سے ابن بطوطہ نے سن پائی اور دمشق کی بنا ڈالی۔

۶ ابن بطوطہ سے ایسا سہو (اگر عمداً نہیں کیا گیا) ہرگز مستبعد نہیں اس لئے کہ وہ واقعہ بتاتا ہے ۷۲۶ھ کا اور لکھ رہا ہے ۷۵۶ھ میں تقریباً اکتیس برس بعد بہت سے ممالک کی سیر و سیاحت سے فارغ ہو کر، پھر وہ بھی صرف حافظے سے، کیونکہ تحریری یادداشتیں تو وہ مدتوں پہلے ضائع کر چکا ہے۔ ان حالات میں معلوم نہیں اسے کیونکر درست باور کیا جا سکتا ہے۔

۷ ابن بطوطہ عقائد میں امام ابن تیمیہؒ سے دوسری سمت پر ہے جیسا کہ اسی سفرنامہ میں بیان کردہ بعض واقعات سے پتہ چلتا ہے اور زیر بحث افسانہ کے انداز بیان سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ علامہ تاج سبکیؒ (م ۷۷۱ھ) لکھتے ہیں کہ

لا ینبغی ان یقبل قول مخالف فی	عقیدے میں مخالف شخص کی بات اس کے
العقیدة علی الاطلاق الا ان یکون	مخالف کے بارے میں نہیں قبول کرنی چاہیے
ثقة وقد روی شیئاً مضبوطاً	الا یہ کہ وہ قابل اعتماد ہو اپنا دیکھا یا تحقیق
عاینه او حققه[1]	کردہ واقعہ بیان کرے۔

اور یہ اوپر معلوم ہو چکا کہ ابن بطوطہ قابلِ اعتماد بھی نہیں۔ نہ اس نے دیکھا نہ ہی تحقیق کی ہے

۸ حضرت امامؒ کی اپنی تصریحات سراسر اس کے خلاف ہیں۔ نزولِ الٰہی کے مسئلہ پر انہوں نے متعدد جگہ بحث کی ہے بلکہ مستقل کتاب تصنیف فرمائی ہے۔ دوسرے مقامات کے علاوہ اس کتاب میں انہوں نے صراحت سے لکھا ہے کہ نزولِ الٰہی بلاکیف ہے اور وہ ہرگز ہرگز انسانوں کے نزول جیسا نہیں، انسانوں جیسے نزول کو وہ گمراہی اور بدعت تصور کرتے ہیں۔ کتاب مذکور میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

ونزوله واستواءه لیس کنزولنا	اللہ تعالےٰ کا نزول اور استواء ہم انسانوں
واستوائنا[2]	جیسا ہرگز نہیں۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں۔

والذی یجب القطع به ان الله	یہ قطعی بات ہے کہ اللہ تعالےٰ اپنی کسی
لیس کمثله شیئاً فی جمیع ما یصف	بھی صفت میں کسی شے کے مشابہ نہیں

---

[1] طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ص ۱۹۰ جلد ۱ [2] شرح حدیث النزول ص ۱۵ طبع امرتسر

به نفسه ممن وصفه بمثل صفات	جو کوئی اللہ تعالےٰ کو اس کی کسی مخلوق
المخلوقين في شيء من الاشياء فهو مخطي	سے کسی صفت میں مماثل ثابت کرتا ہے
قطعاً كمن ظن ان الله ينزل فيتحول و	وہ یقیناً غلط کار ہے۔ مثلاً اگر کوئی یہ
ينتقل كما ينزل الانسان من السطح	کہتا ہے کہ اللہ تعالےٰ انسانوں کی طرح
الى اسفل الدار فهذا باطل يجب	نزول کرتا ہے اور اوپر سے نیچے کو آتا
تنزيه الرب عنه وهذا هو الذى	ہے تو اس کی بات سراسر باطل ہے۔
تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه	اللہ تعالےٰ اس سے منزہ اور پاک ہے اولہ
الادلة الشرعية والعقلية[1]	شرعیہ وعقلیہ کا مقتضا یہی ہے۔

اس کتاب میں ایک مقام پر یہ صراحت ہے

الماثور عن سلف الامة وائمتها	سلف امت اور اس کے ائمہ کرام سے
انه لا يزال فوق العرش ولا يخلوا	یہ مروی ہے کہ اللہ تعالےٰ ہمیشہ سے
منه العرش مع دنوه ونزوله	عرش پر مستوی ہے۔ آسمان دنیا کے قرب
الى السماء الدنيا ولا يكون	اور نزول کے باوجود عرش اس سے خالی
العرش فوقه وليس نزوله كنزول	نہیں ہوتا کہ عرش اس سے اوپر ہو جائے
اجسام بني آدم من السطح الى	حاصل یہ کہ اللہ تعالےٰ کا نزول ایسا نہیں
الارض[2]	جیسا اجسام چھت سے زمین کی طرف نیچے
	اترتے ہیں۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی یہ صراحتیں ابن بطوطہ کی صاف تکذیب کر رہی ہیں۔ اللہ تعالےٰ اس شخص کی اس عظیم الشان لغزش کو معاف فرمائے جو ایک مجدد اسلام اور امت کے مصلح امام کے متعلق غلط فہمیاں پیدا کرنے کی باعث بن گئی۔

---

[1] شرح حدیث النزول ص۱۳ طبع امرت سر [2] ایضاً ص ۳۶۔

اسمائے مصنفات امام ابن تیمیہؒ

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی عمر سترہ سال کی تھی، جب انہوں نے قلم سنبھالا۔ اس کے بعد انہیں پے در پے ہنگامہ خیز واقعات اور رستخیز پرور معرکے پیش آتے رہے تاہم پینتالیس سال تک یہ قلم پورے زور سے رواں دواں رہا۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں غیر معمولی حافظہ، محیر العقول ذکاوت اور ندرت افزا فہم سے نوازا تھا۔ دماغ حاضر اور دل دردمند پایا تھا۔ سرعت تحریر کا یہ عالم تھا کہ بعض اوقات ایک ایک دن میں علمی اور تحقیقی رسالہ قلم برداشتہ مرتب کر دیا۔ لوگ مشکل مسئلے لے کر آجاتے اور امام موصوف جواب میں بیس بیس، چالیس چالیس، پچاس پچاس، ساٹھ ساٹھ صفحے تک لکھ جاتے۔ کوئی شخص تبییض کے لئے موجود ہوتا تو نقل کر دیتا۔ اور اصل محفوظ رکھ لیتا۔ تبییض کے لئے کوئی موجود نہ ہوتا تو اصل جواب ہی سائل کو دے دیا جاتا۔ ان حالات میں کیونکر صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ زندگی میں آپ نے کیا کچھ لکھا اور اسے بہ شکل کتب مرتب کیا جائے تو کتنے ہزار صفحات بن جائیں گے۔

یہی اور اس قسم کی دوسری ممتاز خصوصیات تھیں جن کی بنا پر آپ اپنے عہد میں مرجع عالم شخصیت قرار پائے تھے۔ اور اگرچہ وفات پر نویں صدی گذر رہی ہے تاہم آپ کی ہر تحریر کو آج بھی جو بلند مقام حاصل ہے۔ اس کی مثالیں نہ پہلے عام تھیں اور نہ اب عام ہیں۔

آپ کا دور ایسا دور تھا جب دنیائے اسلام کو فلسفیوں کی حیرت افزائیوں، جمود فقہی کی سنگینیوں نے فکری اور عملی پریشان حالیوں میں مبتلا کر رکھا تھا۔ علمی و عملی اور سیاسی و معاشرتی مشکلات کے اندھیرے میں کتاب و سنت اور طریق سلف کی روشنی کے طلب گار آپ ہی کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ آپ نے سب کی رہنمائی فرمائی — اتنا لکھا اور اس درجہ مدلل

۱؎ العقود ص ۲۴ ۲؎ ایضاً ص ۶۱ ۵؎ ایضاً ص ۱۶۸ ۳؎ کتاب ہذا ۴؎ دیکھیے عنوان "امام ابن تیمیہؒ کے صفات و کمالات"

۶؎ الکواکب ص ۱۲۷ ۸؎ ایضاً

پر مغز اور انقلاب انگیز لکھا کہ بقول حافظ محمد بن عبد الہادی کسی متقدم و متاخر صاحب علم کے ہاں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ حافظ ذہبیؒ نے امام موصوف کی زندگی ہی میں ایک مرتبہ تحریر فرمایا کہ آپ کی تصانیف کی تعداد پانچ سو تک جا پہنچی ہو تو بعید نہیں [۱]۔ اس کے بعد — غالباً بعد از وفات — لکھا کہ ہزار سے اوپر تعداد ہو گئی ہے [۲]۔

امام موصوف عمر بھر جن حالات سے دوچار رہے یقیناً ان کے پیش نظر آپ کی مصنفات و نگارشات کا حصر و انضباط حد درجہ مشکل تھا۔ مثلاً بارہا ایسا ہوتا کہ ایک استفتاء کا جواب لکھ کر سائل کے حوالے کر دیتے اور اس کی نقل بھی نہ رکھی جا سکتی۔ اس قسم کے فتاویٰ جا بجا بکھر گئے۔ حافظ ابو حفص عمر البزار نے جو یہ لکھا ہے کہ کوئی شہر ایسا نہ رہا جہاں آپ کی کوئی تصنیف موجود نہ ہو وھی منتشرۃ فی البلدان فقل بلد نزلتہ الا ورأیت من تصانیفہ [۳] تو ظاہر ہے کہ عام تصانیف کے علاوہ یہ متفرق فتاویٰ ہی تھے جو مختلف شہروں میں پھیلے ہوئے تھے اور یقین کی بنا پر کون کہہ سکتا ہے کہ ان سب کی نقلیں رکھ لی گئی تھیں یا نہیں؟

پھر ایک اور بڑا حادثہ یہ پیش آیا۔ آخری اسیری میں بہت سی تصانیف حکومت یا ان فقہاء کے قبضے میں چلی گئیں [۴]۔ جو امام موصوف کے سخت مخالف تھے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے بہ زمانہ اسارت بعض دوسری کتابوں کے علاوہ ایک کتاب مالکی قاضی اخنائی کے رد میں بھی لکھی تھی۔ جس میں قاضی صاحب کے علم و فضل کا جائزہ لیتے ہوئے ایسے الفاظ بھی بے اختیار زبان قلم پر آ گئے تھے جن میں قاضی صاحب نے اپنی سبکی اور ہتک قرار دیتے ہوئے حکام کے پاس شکایت پہنچائی۔ اس وقت قاضی القضاۃ کے منصب پر جلال قزوینی فائز تھے۔ ان کے زیر اہتمام فیصلہ کے مطابق امام ابن تیمیہؒ کی تمام کتابیں بحق سرکار ضبط کر لی گئیں۔ اور ان میں سے کچھ قاضیوں اور مفتیوں نے آپس میں تقسیم بھی کر لیں [۵]۔

یہ ماہ رجب ۷۲۸ھ (مئی ۱۳۲۸ء) کا واقعہ ہے اور اس سے تقریباً چار ماہ بعد (۲۰ ذی قعدہ ۷۲۸ھ ۲۶ ستمبر ۱۳۲۸ء) کو امام ابن تیمیہؒ رحمتِ الٰہی کے جوار میں پہنچ گئے گویا ضبط شدہ کتابوں کی واپسی کیلئے

---

[۱] العقود ص ۲۳ – ۲۵ [۲] الرد الوافر ص ۱۸ [۳] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو العقود ص ۶۵ – ۶۶ اور الکواکب ص ۱۵۲، ۱۵۴ [۴] جن کا زیادہ حصہ تفسیر قرآن حکیم سے متعلق تھا۔ وہ کتابیں بہت سے دقیق نکات نفیس و گران قدر معانی اور حل مشکلات قرآنی پر مشتمل تھیں۔ الرد علی الاخنائی اور مسئلۂ طلاقِ حلف سے متعلقہ کتابیں بھی اس دور کی مصنفہ ہیں دالعقود ص ۲۶۱) [۵] البدایہ والنہایہ ص ۱۳۴ جلد ۱۴

مطالبے اور تقاضے کا معاملہ بھی خفطے میں پڑ گیا۔

بلاشبہ امام ابن تیمیہؒ کے ایک بھائی شیخ زین الدین عبدالرحمٰن موجود تھے اور امام کے تلامذہ بھی بے شمار تھے جن میں سے تقدم حافظ ابن القیمؒ کو حاصل تھا لیکن حافظ موصوف خود امام ممدوح کے ساتھ قید تھے اور اس وقت تک حکام کی سختیوں کا یہ حال تھا کہ کتابوں کی واپسی کے لئے کوئی مطالبہ پیش کرنا تو درکنار جو کتابیں لوگوں کے پاس موجود تھیں انہیں کو اخذ و ضبط سے بچائے رکھنا غنیمت سمجھا جاتا تھا۔

چنانچہ معلوم ہے کہ آخری اسیری میں اکثر تلامذہ جا بجا منتشر ہو گئے اور حضرت امامؒ کی تحریرات و نگارشات میں سے جو کچھ بھی کسی کے پاس تھا، اسے ساتھ لے گیا چونکہ حکام کی طرف سے دار و گیر کا خوف بدستور لگا ہوا تھا۔ اور اندیشہ تھا کہ اگر کسی کو پتہ چل گیا تو مخالفین شور مچا کر انہیں بھی ضبط کرا دیں گے۔[۱] اس وجہ سے تلامذہ کوئی بھی چیز باہر نہیں نکالتے تھے۔ یہ صورت حال بھی تصانیف کی فوری فراہمی اور ضبط و ترتیب کی مساعی میں خلل انداز ہوئی اور یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ کسی اہلِ قلم کی وفات کے بعد اس کی تصانیف یکجا کرنے اور خاص ترتیب سے منضبط کر دینے میں تھوڑی سی تاخیر بھی ہو جائے تو بعض حصے یقیناً ضائع ہو جانے کا خطرہ لاحق رہتا ہے امام ابن تیمیہؒ کی زندگی کے آخری دور اور وفات کے وقت جو حالات تھے ان میں تو یہ خطرہ بہت بڑھا ہوا تھا۔

چودہ سال اس طرح گزر گئے حکام اور برسرِ اقتدار اصحاب کے جوش مخالفت میں کوئی کمی نہ آئی آخر کار ۷۴۲ھ میں سیف الدین قطلوبغا فخری (متوفی ۷۴۴ھ) دمشق میں نائب السلطنت (گورنر) مقرر ہو کر آیا تھا۔ صورتِ حال میں تغیر پیدا ہوا، سیف الدین، امام ابن تیمیہؒ کا عقیدت مند تھا۔ اس کے ذریعے سے کتابوں کی واپسی کے لئے کوشش کی گئی۔ تو اس زمانے میں علامہ تقی الدین سبکیؒ قاضی القضاۃ تھے۔ سیف الدینؒ نے قاضی موصوف سے کہا کہ امام مرحوم کی کتابیں ورثا کے حوالے کر دی جائیں۔ قاضی نے پس و پیش کی بلکہ مسئلہ زیارت میں حضرت امام پر نکتہ چینی شروع کر دی۔ جب سیف الدین نے سختی سے حکم دیا اور بصورت عدول عہدہ قضا سے معزولی کی دھمکی بھی دے دی تو قاضی سبکی مجبور ہو گئے۔ چنانچہ کتابیں واپس ہوئیں۔ نائب السلطنت نے ایک رات انہیں اپنے پاس رکھا۔ پھر امام کے بھائی زین الدین عبدالرحمٰن اور امام کے تلمیذ رشید حافظ ابن القیمؒ کو بلا کر سارا ذخیرہ ان کے حوالے کر دیا۔ چونکہ حافظ ابن القیمؒ امام کے ساتھ اسیر رہے تھے۔ اور غالباً ذخیرے کے مختلف نوادر سے براہ راست آگاہ تھے نیز انہوں نے اس ذخیرہ کی واپسی

---

[۱] العقود ص ۳۰۵۔

کے لئے سب سے بڑھ کر کوششیں کی تھیں۔ اس لئے اس کامیابی پر سیف الدین نے انہیں مبارکباد بھی دی[1] تاہم یہ حقیقت محتاج توضیح نہیں کہ کون وثوق سے کہہ سکتا ہے کہ جو ذخیرہ چودہ سال پیشتر ضبط ہوا تھا اس میں سے ایک ایک ورق واپس مل گیا۔ ضبطی کے وقت کوئی فہرست تو مرتب نہیں ہوئی تھی کہ اسے سامنے رکھ کر سب کچھ وصول کیا جاتا۔ یہ سمجھنا چاہیئے کہ جو کچھ ۷۱۲ھ میں محفوظ تھا اور قاضی سبکی کے ذریعے سے جو کچھ نائب السلطنت کے پاس پہنچ گیا وہ واپس مل گیا۔

یہی حالات تھے جن کی بنا پر خیال پیدا ہوتا ہے کہ شاید امام موصوف کی بعض تصانیف و نگارشات مخالفوں کے ہاتھوں میں پہنچ کر ضائع ہوگئی ہوں اور اس خیال کو بے بنیاد نہیں کہا جاسکتا۔

ان گوناگوں مشکلات و موانع کے باوجود جو کچھ امام موصوف کے تلامذہ یا عقیدت مندوں کے پاس پہنچ گیا۔ محفوظ رہا اور خاص تلامذہ کی انتہائی خواہش یہی رہی کہ اپنے شیخ کے تمام افکار و تصانیف جمع کر دیں۔ نیز ان کی فہرست مرتب ہو جائے اس کے چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

۱ حافظ محمد ابن عبدالہادی نے "العقود" میں بہت سی کتابوں کے نام گنوائے ہیں، پھر لکھا ہے

لقد رایت من خرق العادة فی	میں نے عجیب شان الٰہی دیکھی کہ کس طرح
حفظ کتبہ وجمعها واصلاح ما	امام ابن تیمیہؒ کی تصانیف کی خرق عادت
فسد منها ورد ما ذهب منها ما	کے طور پر حفاظت، ترتیب اور اس
لو ذکرته لکان عجبا یعلم به کل	سلسلہ کی بے احتیاطیوں کی اصلاح کی
منصف ان لله عنایة به وبکلامه	گئی، ہر منصف تسلیم کرے گا کہ اس کی اور
لانه یذب عن سنة نبیه صلی الله	کیا وجہ بجز اس کے ہو سکتی ہے کہ امام
علیه وسلم تحریف الغالین و	صاحب شریعت محمدی اور سنت نبوی کو
انتحال المبطلین وتاویل	اندرونی فتنوں، فکری گمراہیوں اور خارجی
الجاهلین[2]	حملوں سے محفوظ رکھنے کی کوششوں میں

۲ ایک اور شاگرد علامہ احمد بن محمد بن مری البعلی الدمشقی متوفی ۔۔۔ نے امام کی تعزیت میں جو خط لکھا اس میں مکتوب الیہم کو بطورِ خاص اسی طرف متوجہ کیا کہ امام کی تمام تصانیف جمع و ترتیب کے بعد منظرِ عام پر لائی جائیں اور ان کی زیادہ سے زیادہ اشاعت کی جائے۔

الاجتهاد العظیم علی کتابة مؤلفاته الصغار والکبار علی جلیتها من غیر تصرف فیها ولا اختصار ولو وجد فیها کثیر من التکرار ومقابلتها وتکثیر النسخ بها واشاعتها الخ۔۔۔!

---

[1] البدایہ ۱۹ ... ۲ ... ص ۷۶

آخر میں لکھتے ہیں کہ اس کام کے لئے موزوں ترین شخصیت حافظ ابن القیمؒ کی ہے۔ انہیں کے زیر اہتمام یہ کام انجام پانا چاہیئے کیونکہ وہ سب سے بڑھ کر اس کے اہل ہیں۔ دوسروں کو ان کا ہاتھ بٹانا چاہیئے۔[1]

یہ مکتوب بجائے خود اس امر کی دلیل ہے کہ امام موصوف کی تصانیف منتشر تھیں یکجا نہ تھیں ورنہ اس پہلو پر خاص زور دینے کی کون سی ضرورت تھی؟

(۳) حافظ ابن القیمؒ کو اس سلسلے میں موزوں ترین قرار دینے کا سبب یہ تھا کہ حافظ موصوف نے سولہ سال (۷۱۲ھ - ۷۲۸ھ) تک امام کے فیوض صحبت سے استفادہ کیا تھا اور آخری قید و بند میں بھی ساتھ رہنے کی سعادت سے وہ بہرہ ور ہوئے تھے۔ امام کے علمی کارناموں کی اہمیت کا جیسا علم و احساس انہیں تھا کسی دوسرے کو نہیں ہو سکتا تھا۔

چنانچہ انہوں نے امام کے مختلف علمی مباحث کو موقع بہ موقع اپنی تصانیف میں بھی محفوظ کر دیا اور جابجا ملفوظات بھی درج کرتے گئے، ساتھ ہی ان کی جن مطول و مختصر تصانیف و تحریرات کا انہیں علم ہو سکا ان سب کی فہرست ایک رسالے کی شکل میں مرتب کر دی۔ یہ رسالہ ایک شامی عالم صلاح الدین المنجد نے منقح کر کے مختصر تعلیقات کے ساتھ دمشق کے مجلۃ المجمع العلمی العربی میں شائع کر دیا تھا۔[2]

(۴) اللہ تعالیٰ نے معارف ابن تیمیہؒ کی حفاظت کا ایک اور ذریعہ یوں بنا دیا کہ امام صاحبؒ کے ایک صدی بعد دمشق کے ایک حنبلی عالم حافظ علی بن حسین بن عروہ ابن زکنون (متوفی ۸۳۷ھ) نے ۱۲۵ جلدوں میں ایک کتاب الکواکب الدراری فی ترتیب مسند الامام احمد علی ابواب البخاری تالیف کی جس کا طریق یہ رکھا کہ ترتیب کے ساتھ احادیث کی شرح بھی کرتے چلے گئے اور اس سلسلے میں زیر شرح حدیث کے متعلق جس کسی شخص کی کوئی تحقیق یا تصنیف ملی اسے پوری کی پوری نقل کر دیا اس طرح وہ حافظ ابن القیم اور امام ابن تیمیہؒ کی کئی کتابیں بھی اس کتاب میں لے آتے ہیں۔ اس الہامی طرز تصنیف کے مہمات فوائد سے یہ ہے کہ بعض دوسری مصنفات سلف کی طرح امام ابن تیمیہؒ کی بھی بہت سی تصانیف و تحریرات، دستبرد زمانہ سے محفوظ ہو گئیں۔

موجودہ صدی کے اندر امام صاحبؒ کی جس قدر کتابیں اور فتاوی طبع ہوئے ہیں۔ دو چار بڑی کتابوں کو چھوڑ کر وہ زیادہ تر الکواکب الدراری ہی سے حاصل کئے گئے ہیں جس کی ۴۳ جلدیں

---

[1] مجموعہ رسائل علمیہ ص ۹۹ ۱۰۰، ۱۰۱ [2] الدرر ص ۱۰۴ جلد ۳ [3] شمارہ ۲۰ جلد ۲۸ مجریہ شوال ۱۳۷۲ھ

دارالکتب الظاہریہ دمشق میں اور چند متفرق جلدیں دارالکتب المصریۃ الکبریٰ مصر میں موجود ہیں[1]۔
اس تمہید کے بعد جو ذرا طویل ہوگئی ہے میں نے امام موصوف کی مصنفات اور جوابات وفتاویٰ کی زیادہ سے زیادہ جامع فہرست اصحابِ ذوق وتحقیق کی خدمت میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے اس میں حافظ ابن القیمؒ کا مذکورہ بالا رسالہ بھی پورے کا پورا لے لیا گیا ہے[2] اور العقود الدریہ، فوات الوفیات اور نواب صدیق حسنؒ کی ذاتی فہارس[3] سے اس پر خاصا اضافہ کیا گیا ہے۔ اصل فہرست سے قبل چند تصریحات پر ایک نظر ڈال لیجئے جو صحیح نتیجے پر پہنچنے میں معاون ہوں گی۔

(۱) امام صاحبؒ کی تصانیف وتحریرات کی مختلف نوعیتیں ہیں۔ بعض تصانیف کسی کتاب کی شرح یا تعلیق کی صورت میں مستقل حیثیت رکھتی ہیں۔ یا "قاعدة" اور "فصل" کے عنوان سے کسی مسئلہ کی تحقیق مستقلاً لکھ ڈالی ہے۔ بعض کتابیں مخالفینِ اسلام یا مخالفِ حق فرقوں کی کتابوں کے جواب میں لکھی گئیں۔ بعض مکتوبات ومراسلات کی شکل میں تھیں جو وقتاً فوقتاً لوگوں کو لکھے گئے لیکن عظیم اکثریت سوالوں کے جوابات اور فتاویٰ کی تھی۔ جن میں تفسیر واصولِ تفسیر، حدیث و اصولِ حدیث، عقائد وکلام بہمہ اقسام، تصوف واخلاق، فقہ واصولِ فقہ وغیرہ مسائل ومباحث شامل ہیں۔ مختصر سے مختصر بھی اور طویل سے طویل بھی۔

(۲) معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف نے عام مصنفات کے نام خود نہیں تجویز کئے تھے، خارقِ عادت حافظے کی بنا پر سرعت کے ساتھ لکھتے چلے جاتے تھے۔ آپ کی زندگی میں یا بعد وفات لوگوں نے موضوع سے متعلقہ، مناسب نام خود رکھ لئے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض کتابوں

---

[1] المدخل ص ۲۴۶-۲۴۷ وانموذج من الاعمال الخیریہ ص ۴۹۳-۴۹۴ [2] حافظ ابن القیمؒ ابتداء میں لکھتے ہیں:
امّا بعد:۔ محبینِ سنت وعلم کی ایک جماعت نے مجھ سے کہا کہ میں ان کو یکتائے عصر یگانۂ زمانہ امام تقی الدین ابوالعباس احمد ابن تیمیہؒ کی مؤلفات کی فہرست لکھ دوں۔ میں نے ان سے اپنے عجز وقصور کا عذر کیا کیونکہ بعض ایسے اسباب پیدا ہوگئے، جن کو دوسرے کسی وقت میں ان شاء اللہ ذکر کروں گا کہ ان کی تعداد اور حصر بہت مشکل ہے مگر انہوں نے میرا عذر قبول نہیں کیا اور کہا جتنی آپ کو معلوم ہیں اتنی ہی لکھ دیجئے کہ مالا یدرک کلہ لا یترک جلہ بالآخر مجھے تسلیم کے بغیر چارۂ کار نہ رہا چنانچہ توفیق الٰہی سے قدرے لکھے دیتا ہوں اس سے زائد کا جس کو پتہ ہو وہ ان کی کس رسالہ سے ملحق کر دے واللہ المستعان۔
حافظ ابن القیمؒ کے رسالہ میں مذکورہ مؤلفات کی تعداد تقریباً ۳۵۰ ہے۔ جب کہ ہماری پیش کردہ فہرست میں ۵۵۰ سے زائد تصانیف اور تحریریں جمع کر دی گئی ہیں۔ یعنی جن جن کتابوں، رسالوں، تحریروں اور فتاویٰ کا ہمیں تلاش وجستجو سے پتہ چلا ان کا حسبِ ارشاد حافظ ابن القیمؒ الحاق کر دیا گیا۔ وللہ الحمد۔
[3] یعنی سلسلۃ العسجد والعلم الخفاق۔

اور رسالوں کے متعدد نام ملتے ہیں جیسا کہ فہرست سے معلوم ہوگا یعنی جس شخص کو جو نام بہ اعتبار مطالب موزوں معلوم ہوا اس سے کتاب موسوم کر دی گئی۔

(۳) مسلمانوں کے عقائد اور عملی زندگی کے سلسلے میں جن گوشوں کی اصلاح بہ طور خاص امام موصوف کے پیش نظر تھی ان سے متعلقہ مباحث و مسائل میں آپ کو کئی مرتبہ لکھنا پڑا، کبھی بالقصد اور کبھی استطراداً، اس وجہ سے بعض موضوعات کے متعلق ان کی تصانیف متعدد ہوگئیں۔ مگر عجیب بات ہے کہ ایسی ہر تحریر میں زائد علمی نکات و فوائد بہت ہیں اور تکرار سے۔ علم و بصیرت اضافے کا سبب بن کر قاری پر وجد کی سی حالت طاری ہوجاتی ہے خاص مسائل یہ ہیں مباحث صفات الٰہی خصوصاً مسائل علو و کلام باری تعالیٰ، افعال اختیاریہ، کیا ادلۂ نقلیہ سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا؟ عقل و نقل کا تعارض، نبوت و معجزات، حلول و اتحاد، بدعات تصوف، زیارت قبور، اجتہاد و تقلید، مسائل طلاق، مسلمانوں کے تحزب و تشتت سے تشویش، آپس کے اتحاد کی شدید ضرورت وغیرہ۔

(۴) امام صاحبؒ کی مصنفات و تحریرات بعض علیحدہ علیحدہ ہیں بعض مختلف مجموعوں میں طبع ہوئی ہیں۔ جن کے حوالے اس فہرست میں دیئے گئے ہیں اس وجہ سے ان کے مختصر کوائف بتا دینا مناسب ہے۔

★ **مجموعۃ الفتاوی** پانچ ضخیم جلدوں میں ۱۳۲۶ھ سے ۱۳۲۹ھ تک مطبعہ کردستان علمیہ مصر سے شائع ہوا۔ اس مجموعہ میں پانچ مستقل کتابیں بھی ہیں یعنی اقامۃ الدلیل صفحات ۲۲۶ (جلد ۳)، الاختیارات العلمیۃ صفحات ۲۰۴ (جلد چہارم) السبعینیہ صفحات ۲۲۸، سبعینیہ صفحات ۱۴۲، شرح عقیدۃ الاصفہانیہ صفحات ۱۵۲ (پوری پانچویں جلد) معاملات بیوع، نکاح و طلاق اور وقف سے متعلقہ چند عظیم قواعد (جلد ثالث از صفحہ ۲۶۷ - ۴۹۰) ان کے سوا باقی تیرہ سو صفحات میں کم و بیش آٹھ سو مسائل کا بیان ہے جو عقائد، اجتہاد و تقلید، طہارت، نماز، ادعیہ و اذکار، زکوٰۃ، حج، لباس، بیوع و ربا، اطعمہ و اشربہ، غصب، مساقات و مزارعت، اجارات، وقف و وصایا، فرائض، نکاح و طلاق، حدود و قصاص، جہاد و سیر، ہبہ، ایمان و نذور، دعاوی و قضا، عتق وغیرہا سے متعلق ہیں۔

★ **مجموعۃ مختصر الفتاوی المصریہ**۔ ایک جلد صفحات ۶۸۶۔ شیخ محمد حامد فقی مرحوم کے اہتمام سے ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء میں مطبعۃ السنۃ المحمدیہ نے چھاپا۔ اس مجموعہ میں صفحہ ۶۱۲ تک فتاوی اور مباحث ہیں یہ فتاوی اور مباحث بھی ان ہی مسائل پر مشتمل ہیں جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ اس کے بعد صفحہ

۶۱۳ - ۶۵۱ تک دو رسالے ہیں جن کے عنوان فہرست میں مناسب جگہ ذکر ہوں گے۔

امام صاحبؒ نے مصر کے ہفت سالہ قیام میں جو فتاوی لکھے تھے وہ تیس جلدوں میں پھیلے ہوئے تھے جنہیں حافظ ابن القیم نے بھی دیکھا تھا۔[1] ان فتاوی کو کسی صاحب علم و ذوق نے الدرۃ المضیئۃ فی الفتاوی المصریہ کے نام سے یکجا مرتب کر دیا تھا۔ اس کے بعد علامہ بدر الدین محمد بن علی البعلی الحنبلی متوفی ۷۷۸ھ نے ترتیب و تبویب کے ساتھ اس کے بعض حصوں کا اختصار کیا تفصیل دلائل اور تکرار و مباحث استطرادیہ کو حذف کر دیا جس سے یہ فائدہ ہوا کہ صدہا مسائل اس ایک مجموعے میں فراہم ہو گئے۔

- مجموعۃ الرسائل الکبریٰ متوسط تقطیع کے آٹھ سو پچپن[۸۵۵] صفحات اور دو جلدوں کا یہ مجموعہ مطبعۃ الشرفیہ مصر (۱۳۲۳ھ) میں طبع ہوا جس میں انتیس چھوٹے بڑے رسالے ہیں۔
- مجموعۃ الرسائل الصغریٰ صفحات ۲۱۰، اس میں نو رسالے ہیں۔ متعدد بار مصر میں طبع ہوا۔
- مجموعۃ الرسائل والمسائل تین جلد تقطیع بڑی، مجموعی صفحات نو سو چون[۹۵۴] جو ۲۳ رسائل، فتاوی اور قواعد وغیرہ پر مشتمل ہے۔ مطبعۃ المنار مصر، جلد اول ۱۳۴۱ھ میں اور باقی دونوں ۱۳۴۹ھ میں طبع ہوئیں۔ دوسری جلد میں ایک ہی کتاب احکام السفر ہے لیکن جلد ثالث تین قسموں پر منقسم ہے۔ قسم اول میں دو۔ دوسری میں تین، تیسری میں نو رسالے ہیں جن کے نام متعلقہ مقامات پر فہرست میں ملیں گے۔
- ایک مجموعہ مطبعہ حسینیہ (مصر) میں طبع کیا گیا (۱۳۲۳ھ) جس میں رسالۃ التدمریہ اور الوصیۃ الصغریٰ دو رسالے امام صاحبؒ کے تھے۔
- مجموعۃ الرسائل للمنیریہ مصر کے ایک اہل حدیث عالم شیخ محمد منیر دمشقی مرحوم نے مختلف علمائے متقدمین و متاخرین کے ۴۲ رسائل کا یہ مجموعہ تین جلدوں میں طبع کیا تھا (۱۳۴۳ھ تا ۱۳۴۶ھ) جس کی ہر جلد میں امام ابن تیمیہؒ کے تین رسالے شامل ہیں۔
- دو تحریریں اجتماع الجیوش الاسلامیۃ للحافظ ابن القیم مطبوعہ امرتسر ۱۳۱۴ھ سے ملحق طبع ہوئی تھیں الرسالۃ المدنیۃ اور ایک حدیث کی شرح۔
- ۱۳۲۸ھ میں امام غزالی، شیخ ابن عربی وغیرہ کے تینتیس رسالوں کا ایک مجموعہ مطبعہ کردستان علمیہ مصر سے شائع ہوا تھا۔ اس میں بھی امام ابن تیمیہؒ کا ایک رسالہ البعلبکیہ (۳۸۹-۴۲۶) نام کا تھا۔

---

[1] فوات ص ۷۵ جلد ۱ [2] ہدایۃ الحیاری ص ۱۲۱

★ مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ اس میں امام صاحبؒ کے چار رسالے ہیں شیخ محمد نصیف مدظلہ العالی (جدہ) کی ہمت واہتمام سے ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا صفحات ۶۴۔

★ مجموعہ رسائل ثلث چھوٹی تقطیع ۴۲ صفحات مطبوعہ القاہرہ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۶ء اس میں امام صاحبؒ کے دو فتوے شائع ہوئے۔

★ تفسیر جامع البیان مطبوعہ (۱۲۹۶ھ) فاروقی دہلی کے آخر میں چند رسالے بھی مطبوع تھے۔ ان میں تفسیر سورۂ نور کے علاوہ چھ رسالے امام صاحبؒ کے اور بھی تھے۔

★ مجموعہ شذرات البلاتین من طیبات کلمات سلفنا الصالحین جلد اول ۔ ۱۴ صفحات طبع ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۶ء مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مصر۔ اس مجموعہ میں دو تصنیفیں امام احمدؒ کی اور سات تحریریں امام ابن تیمیہؒ کی ہیں۔

★ مجموعہ علمیہ - چار رسالوں کا مجموعہ۔ جس میں ابن تیمیہؒ کے دو رسالے ہیں مطبوعہ ۱۳۷۲ھ / ۱۹۵۲ء

(۵) فہرست کی کتابوں، قواعد اور رسالوں میں سے جو طبع ہو چکے ہیں حاشیہ میں ان کی نشاندہی اور بعض جگہ ضروری وضاحت کر دی گئی ہے۔

(۶) ایسی مثالیں بھی اس فہرست میں ملیں گی کہ اگر کسی رسالے کے طبع ہونے کا علم نہیں ہو سکا یا طبع ہوا ہی نہیں لیکن متعلقہ موضوع پر کم یا زیادہ بحث کسی مطبوعہ فتوی یا کتاب میں مل گئی تو حاشیہ میں اس کا ذکر کر دیا گیا ہے تاکہ اہل ذوق کو اس معاملہ کے متعلق امام موصوف کا نقطۂ نگاہ کسی نہ کسی حد تک ہی معلوم ہو جائے۔

(۷) فہرست میں مندرج بعض رسالے اور فتاوی ایسے ہیں جو کلاً یا جزءً ایک سے زائد مجموعوں میں طبع ہو چکے ہیں۔ حاشیہ پر نشان دہی عموماً ایک ہی جگہ کی گئی ہے۔

(۸) دو باتیں اور بھی ذہن میں رہیں ایک یہ کہ یہ فہرست حافظ ابن القیمؒ کے رسالے کے علاوہ بھی متعدد مواضع سے مرتب کی گئی ہے جیسا کہ ہم ابتدا میں بتا چکے ہیں اس لئے ممکن ہے کہ ایک ہی فتوی کا مختلف عنوانوں سے ایک سے زائد جگہ ذکر آ گیا ہو اور ایسا عموماً فتاوی میں ہو گا دوسری یہ کہ غالباً ناسخوں یا طباعت کی اغلاط کی وجہ سے بعض رسالوں کے نام پورے سمجھ میں نہیں آ سکے لہذا ان کو بھی متفرقات کے تحت لکھ دینا مناسب معلوم ہوا۔

فہرس التصانیف

تفسیر

۱ مقدمۃ فی اصول التفسیر[1]

۲ فضائل القرآن

۳ اقسام القرآن

۴ امثال القرآن

۵ قاعدۃ فی تحزیب القرآن وما یتعلق بذالک وما ورد فی ذالک من الآثار

۶ جواب اہل العلم والایمان فی ان قل ھو اللہ احد تعدل ثلث القرآن[2]

۷ التبیان فی نزول القرآن[3]

۸ قاعدۃ فی الاستعاذۃ

۹ قاعدۃ فی البسملۃ والکلام علی الجھر بھا[4]

۱۰ قاعدۃ فی الفاتحۃ وفی الاسماء التی فیھا

۱۱ قاعدۃ فی ایاک نعبد وایاک نستعین

(سورۃ البقرۃ)

۱۲ قاعدۃ فی تفسیر اول البقرۃ

۱۳ تفسیر قولہ تعالیٰ ومن الناس من یقول آمنا باللہ وبالیوم الآخر (۲: ۸) تقریباً تیس ورق

۱۴ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ مثلھم کمثل الذی استوقد نارا (۲: ۱۷)

۱۵ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ یا ایھا الناس اعبدوا ربکم الآیۃ (۲: ۲۱) تقریباً ۷۰ ورق[5]

۱۶ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ الا من سفہ نفسہ (۲: ۱۳۰)

۱۷ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ومن حیث خرجت فول وجھک شطر المسجد الحرام (۲: ۱۴۹)

۱۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ فمن اضطر غیر باغ ولا عاد (۲: ۱۷۳)

۱۹ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج (۲: ۱۹۶)

۲۰ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ والوالدات یرضعن اولادھن[6] (۲: ۲۳۳) تقریباً بیس ورق

---

[1] مطبوع ۱۳۵۵ھ دمشق صفحات ۳۶ [2] مطبوع۔ مطبع التقدم مصر ۱۳۲۲ھ ص ۱۲۲ [3] مطبوع در مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۱۸ — ۲۲۰ جلد ۱ [4] بسم اللہ جزوِ قرآن ہے یا جزوِ سورت، نماز میں اس کا جہر و خفا وغیرہ مباحث مجموعۃ الفتاوی وغیرہ کے متعدد مقامات میں ہیں۔ [5] مطبوع در مجموعۃ الفتاوی ص ۴۰ — ۲۴۶ جلد دوم [6] نیز دیکھئے مجموعۃ الفتاوی ص ۲۴۱ — ۲۴۸ جلد دوم۔

۲۱ رسالۃ فی تفسیر آیۃ الکرسی (۲ : ۲۵۵) بیس ورق[1]

۲۲ رسالۃ فی تفسیر آیات الربا وتکلم فیہا علی تحریم ربا الفضل تقریباً تیس ورق

(سورۃ آل عمران)

۲۳ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وما یعلم تاویلہ الا اللہ[2] (۳ : ۷) تقریباً ایک جلد

۲۴ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ فیہ آیات محکمات[3] (۳ : ۷)

۲۵ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ شہد اللہ انہ لا الہ الا ھو[4] (۳ : ۱۸)

۲۶ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ افغیر دین اللہ یبغون (۳ : ۸۳)

۲۷ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وکاین من نبی قاتل معہ ربیون کثیر[5] (۳ : ۱۴۶) تقریباً دس ورق

(سورۃ النساء)

۲۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ما اصابک من حسنۃ فمن اللہ[6] (۴ : ۷۹)

۲۹ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ واذا حییتم بتحیۃ (۴ : ۸۶) تقریباً ۱۰۰ ورق

۳۰ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ومن یقتل مومنا متعمداً (۴ : ۹۳)

۳۱ تفسیر سورۃ المائدۃ (مجلد لطیف)

۳۲ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوۃ الآیۃ تیس ورق

(سورۃ الانعام)

۳۳ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ فلما جن علیہ اللیل الآیۃ (۶ : ۷۶)

۳۴ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ لا احب الآفلین (۶ : ۷۶)

۳۵ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وکیف اخاف ما اشرکتم (۶ : ۸۱)

۳۶ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ لا تدرکہ الابصار (۶ : ۱۰۳)

(سورۃ الاعراف)

۳۷ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ لنخرجنک یا شعیب (۷ : ۸۸)

۳۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ واختار موسیٰ قومہ (۷ : ۱۵۵)

۳۹ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ واذ اخذ ربک من بنی آدم (۷ : ۱۷۲) وہی ثلاثۃ قواعد تحریباً ستر ورق

(سورۃ الانفال)

۴۰ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ یا ایہا النبی حسبک اللہ[7] (۸ : ۶۴)

(سورۃ براءۃ)

۴۱ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ فاتموا الیہم عہدہم (۹ : ۴)

۴۲ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وان احد من المشرکین استجارک (۹ : ۶)

۴۳ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء الآیۃ (۹ : ۶۰)

۴۴ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وما کان المومنون لینفروا کافۃ (۹ : ۱۲۲)

(سورۃ ھود)

۴۵ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ احکمت آیاتہ (۱۱ : ۱)

---

[1] نیز جواب اہل العلم ص ۲۹ ، ۶۰ [2] اس آیت کی تفسیر اور بھی کئی جگہ امام صاحب نے کی ہے [3] ایضاً [4] نیز ملاحظہ ہو مجموعہ شذرات البلاتین ص ۲۵۰ ـ ۲۶۳ [5] مطبوع ـ در مجموعہ شذرات البلاتین ص ۱۲۵ ـ ۲۹۲ جلد ۱ [6] ایضاً ص ۱۲۷ ـ ۱۶۳ [7] نیز منہاج السنۃ ص ۵۵ جلد ۴

۴۶ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ افمن کان علیٰ بینۃ من ربہ ویتلوہ شاھد منہ (۱۱ : ۱۷)

۴۷ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ خالدین فیھا ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربک (۱۱ : ۱۰۸ - ۱۰۹) وتکلم علیٰ ھذا الاستثناء

۴۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولا یزالون مختلفین الا من رحم ربک ولذلک خلقھم (۱۱ - ۱۱۹)[۱]

(سورۃ یوسف)

۴۹ تفسیر سورۃ یوسف (ایک جلد)

۵۰ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولقد ھمت بہ وھم بھا لولا ان رای برھان ربہ (۱۲ : ۲۴)[۲]

۵۱ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وما ابرئ نفسی (۱۲ : ۵۳)[۳]

۵۲ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ قل ھذہ سبیلی ادعوا الی اللہ علیٰ بصیرۃ (۱۲ : ۱۰۸)[۴]

۵۳ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ حتی اذا استیأس الرسل (۱۲ : ۱۱۰)

(سورۃ الرعد)

۵۴ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ویسبح الرعد بحمدہ (۱۳ : ۱۴)

۵۵ تفسیر قولہ تعالیٰ افمن یعلم انما انزل الیک من ربک الحق کمن ھو اعمیٰ (۱۳ : ۱۶)

(سورۃ الحجر)

۵۶ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ھذا صراط علیّ مستقیم (۱۵ : ۴۱)[۵]

۵۷ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولقد اتینٰک سبعا من المثانی (۱۵ : ۸۷)

(سورۃ النحل)

۵۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون ۔ لآیات لقوم یعقلون ۔ لآیۃ لقوم یذکرون (۱۶ : ۱۱ - ۱۳) الآیات[۶]

۵۹ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ضرب اللہ مثلا عبدا مملوکا (۱۶ : ۷۵)

۶۰ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولقد نعلم انھم یقولون (۱۶ : ۱۰۳)

(سورۃ الانبیاء)

۶۱ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ لا الٰہ الا انت سبحانک (۲۱ : ۸۷)[۷]

۶۲ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ انکم وما تعبدون من دون اللہ الآیۃ (۲۱ : ۹۸) واعتراض ابن الزبعری وجوابہ

(سورۃ الحج)

۶۳ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی (۲۲ : ۵۲)[۸]

۶۴ تفسیر قولہ تعالیٰ ومن عاقب بمثل ما عوقب (۲۲ : ۶۰)

(سورۃ النور)

۶۵ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ الزانی لا ینکح الا زانیۃ (۲۴ : ۳) فی قاعدتین[۹]

---

[۱] قرآن مجید کی اصطلاح اختلاف اور متعلقہ مباحث کے لئے ملاحظہ ہو منہاج السنۃ ص ۶۵ - ۶۷ جلد ۳ [۲] نیز دیکھئے مجموعۃ الفتاوی ص ۲۸۵ - ۲۸۶ جلد دوم [۳] ایضاً [۴] مختصر الفتاوی المصریہ ص ۳۱۰ - ۳۱۴ [۵] مجموعۃ تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۱۶۷ - ۱۹۲ [۶] مطبوع در مجموعۃ الفتاوی ص ۲۵۶ - ۳۰۴ جلد ۲ [۷] مطبوع در مجموعۃ الرسائل الکبریٰ (بعنوان الاکلیل فی المتشابہ والتاویل) ص ۱ - ۳۵ جلد ۲ - نیز مجموعۃ الفتاوی ص ۲۸۲ جلد ۲ [۸] مطبوع اور ملحق تفسیر جامع البیان طبع فاروقی دہلی بہ عنوان فوائد مستنبطہ من تفسیر سورۃ النور شائع شدہ ۱۳۴۳ھ المنیریہ مصر صفحات ۴۲

۶۶ تفسیر قولہ تعالیٰ قل للمومنین یغضوا من ابصارھم (۲۴ : ۳۰)[1] پانچ ورق

(سورۃ القصص)

۶۷ رسالۃ فی حمو موسیٰ ھل ھو شعیب اوغیرہ۔ فی کواستہ

۶۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ انما اوتیتہ علی علم (۲۸ : ۷۸)

۶۹ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ تلک الدار الآخرۃ نجعلھا للذین لا یریدون علوا فی الارض (۲۸ : ۸۳)

(سورۃ العنکبوت)

۷۰ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ الٓمّٓ احسب الناس الآیۃ (۲۹ : ۱، ۲)

۷۱ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر (۲۹ : ۴۵)

۷۲ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولا تجادلوا اھل الکتاب الا بالتی ھی احسن (۲۹ : ۴۶)

(سورۃ لقمان)

۷۳ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ان الشرک لظلم عظیم (۳۱ : ۱۳)

(سورۃ السجدۃ)

۷۴ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وجعلنا منھم ائمۃ یھدون بامرنا لما صبروا۔ (۳۲ : ۲۴)

(سورۃ الاحزاب)

۷۵ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ یا ایھا الذین اٰمنوا اذکروا نعمۃ اللہ علیکم (۳۳ : ۹) وذکر فیھا قصۃ الخندق

(سورۃ سبا)

۷۶ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ لا تسألون عما اجرمنا ولا نسئل عما تعملون (۳۴ : ۲۵)

(سورۃ الفاطر)

۷۷ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا (۳۵ : ۳۲)

۷۸ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ والذین کفروا لھم نار جھنم لا یقضی علیھم فیموتوا (۳۵ : ۳۶)

(سورۃ الغافر)

۷۹ رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ رفیع الدرجات (۴۰ : ۱۵)

۸۰ رسالۃ فی تفسیر اواخر السورۃ افلم یسیروا فی الارض (۴۰ : ۸۲ - ۸۵) الآیات

۸۱ (سورۃ الشوریٰ) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ لیس کمثلہ شیئ (۴۲ : ۱۱) ۵۰ ورق۔

۸۲ (سورۃ الدخان) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ولقد اخترناھم علی علم (۴۴ : ۳۲)

۸۳ (سورۃ الجاثیۃ) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ واضلہ اللہ علی علم (۴۵ : ۲۳)

۸۴ (سورۃ الذاریات) در الرزنی تفسیر قولہ تعالیٰ وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون (۵۱ : ۵۶) ۷۰ ورق

[1] ایضاً

۸۵ (سورۃ النجم) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ وان لیس للانسان الا ما سعی (۵۳ : ۳۹)[1]

۸۶ (سورۃ الواقعۃ) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ فلولا اذا بلغت الحلقوم (۵۶ : ۸۳)[2]

۸۷ (سورۃ المجادلۃ) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ ما یکون من نجوی ثلاثۃ الآیۃ والکلام علی المعیۃ فی جمیع مواردھا[3]

۸۸ (سورۃ الممتحنۃ) رسالۃ فی تفسیر قولہ تعالیٰ یا ایھا الذین آمنوا اذا جاءکم المؤمنٰت مہاجرات فامتحنوھن الآیۃ

۸۹ تفسیر سورۃ القدر

۹۰ تفسیر سورۃ الاعلیٰ[4]

۹۱ تفسیر سورۃ الفجر

۹۲ تفسیر سورۃ البلد

۹۳ تفسیر سورۃ الشمس[5]

۹۴ تفسیر آیۃ من سورۃ اللیل[6]

۹۵ حل مشکلات سورۃ التین[7]

۹۶ تفسیر اول سورۃ العلق[8]

۹۷ تفسیر سورۃ البینۃ[9]

۹۸ تفسیر سورۃ الکوثر[10]

۹۹ تفسیر سورۃ قل یا ایھا الکفرون[11]

۱۰۰ تفسیر سورۃ تبت

۱۰۱ تفسیر سورۃ الاخلاص[12]

۱۰۲ تفسیر سورتی المعوذتین[13]

حدیث شریف

امام صاحب ضمناً بہت احادیث کی شرح کر جاتے ہیں۔ مستقل طور پر آپ نے بعض احادیث کی شرحیں کی تھیں۔ جن کے بعض مسودات نے مبیضات کی شکل اختیار کر لی بعض نے نہیں۔ اگر سب جمع کر لی جائیں تو کئی جلدوں کا مجموعہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً مسند امام احمد وغیرہ پر فقہی انداز سے بہت کچھ لکھا تھا

۱ الکلم الطیب[1] من اذکار النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذکار مسنونہ سے متعلقہ احادیث جس میں جمع کی گئی ہیں۔

۲ اربعون حدیثا روایۃ شیخ الاسلام ابن تیمیہ[2]

۳ المأۃ المنتقاۃ من صحیح البخاری[3]

---

[1] معیت الٰہی پر سیر حاصل اور فیصلہ کن مبحث کے لئے نیز ملاحظہ فرمایئے منہاج السنۃ ص ۲۲۰-۲۲۱ ج ۲ و شرح حدیث النزول ص ۲۲ - ۲۷ [2] مطبوع در مجموعۃ تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۱ - ۱۴۹ مطبوعہ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۴ء المطبعۃ القیمۃ بمبئی ہند [3] مطبوع در مجموعہ تفسیر ص ۱۵۰ - ۱۷۵ [4] مجموعہ تفسیر ص ۱۷۶ - ۱۹۲ [5] مجموعہ تفسیر ۲۱۹ - ۲۳۱ [6] مجموعہ تفسیر ص ۱۹۳ - ۲۹۰ [7] مجموعہ تفسیر ص ۲۹۱ - ۴۲۱ [8] مطبوع در مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۲۲۴ - ۲۸۰ جلد ۱ [9] مجموعہ تفسیر ص ۴۲۲ - ۴۸۰ [10] مطبوع اولاً ۱۳۲۲ھ الحسینیہ مصر ص ۱۴۰ ثانیاً ۱۳۵۲ھ منیریہ مصر ص ۱۹۲ [11] مطبوع در مجموعۃ الرسائل الکبری ۱۸۱ - ۲۰۲ جلد ۲ [12] مطبوع المطبعۃ القیمۃ بمبئی ۱۳۶۹ھ ص ۱۰۴ [13] مطبوع المطبعۃ السلفیۃ القاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۴۰ [14] اس کا ذکر الرد الوافر ص ۵۹ میں آتا ہے۔

۴ شرح حدیث ابی ذر یا عبادی انی حرمت الظلم علی نفسی الحدیث[1]

۵ شرح حدیث انما الاعمال بالنیات[2]۔

۶ شرح حدیث بدء الاسلام غریباً[3]

۷ شرح حدیث لا یرث المومن الکافر

۸ شرح حدیث الدعاء الذی علمہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ اللھم انی ظلمت نفسی ظلما کثیرا[4]

۹ شرح حدیث لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن (متعدد جگہ)

۱۰ شرح حدیث جبریل فی الایمان والاسلام ایک جلد۔ یہ کتاب الایمان سے الگ کتاب ہے

۱۱ شرح حدیث انزل القرآن علی سبعۃ احرف[5] (اور بھی متعدد جگہ اس کی شرح آگئی ہے)

۱۲ شرح حدیث نزول الرب تعالیٰ کل لیلۃ الی السماء الدنیا و الجواب عن اختلاف وقتہ باختلاف البلدان والمطالع (ایک جلد)

۱۳ شرح حدیث صحیح البخاری من عادی لی ولیا فقد بارزنی بالمحاربۃ، شرح عبارات تارۃ یبتل من مجموعہ وتارۃ عن التردد فیہ[6]

۱۴ شرح حدیث حکیم بن حزامؓ اسلمت علی ما اسلفت من خیر

۱۵ شرح حدیث ابن مسعودؓ فی دعاء الھم

۱۶ شرح حدیث معاذ وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تدع عن دبر کل صلوٰۃ[7]

۱۷ شرح حدیث بریرۃ وقول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعائشۃ اشترطی لھم الولاء

۱۸ شرح حدیث فحج آدم موسیٰ[8]۔

۱۹ شرح حدیث ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقۃ[9]۔

۲۰ شرح حدیث من قال انا خیر من یونس بن متی فقد کذب۔

۲۱ رسالۃ فی قولہ امرت ان اخاطب الناس علی قدر عقولھم ھل ھو من کلام النبی صلی اللہ علیہ وسلم؟

۲۲ شرح حدیث اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی آل ابراھیم

۲۳ رسالۃ فی قولہ کما صلیت علی ابراھیم وفی ان المشبہ بہ اعلی من المشبہ[10]

۲۴ قاعدۃ فی قولہ علیہ السلام استحللتم فروجھن

---

[1] مطبوع در مجموعۃ الفتاوی صفحہ ۲۳۶-۲۷۴ و مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۲۰۵ - ۲۴۶ جلد ۳ [2] مطبوع۔ المطبعۃ المنیریہ مصر صفحات ۴۰ تقطیع خورد [3] نیز ضمناً مجموعہ تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۱۳۲ - ۱۴۹ [4] نیز دیکھئے مختصر الفتاوی المصریہ ص ۱۰۹-۱۱۲ [5] مطبوع در مجموعۃ الفتاوی ص ۳۱۲ - ۳۲۰ جلد ۱ [6] مطبوع اولاً امرتسر ۱۳۱۵ھ صفحات ۱۱۶ تقطیع کلاں ثانیاً مصر ۱۳۶۶ھ صفحات ۲۲۷ [7] مطبوع در آخر اجتماع الجیوش ص ۱۴۴ [8] دیکھئے مجموعۃ الفتاوی ص ۳۹۱ جلد ۲۔ [9] مطبوع در مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۴۰۰ - ۴۰۹ جلد ۱ [10] نیز دیکھئے منہاج ص ۱۰۲ - ۱۰۵ جلد ۲ [11] نیز ملاحظہ ہو مجموعۃ الفتاوی ص ۱۵۹ - ۱۶۶ جلد

۲۵ بكلمة الله فاعلاة فيمن بكر وابتكر وغسل واغتسل،

۲۵ اجازة لاهل سبتة ذكر فيها مسموعاته

۲۶ اجازة كتبها لبعض اهل تبريز

۲۷ اجازة لاهل غرناطة

۲۸ اجازة لاهل اصبهان

۲۹ مسئلة فى اجازة على كتاب المصابيح للبغوى

۳۰ ومسئلة اخرى على كتاب المصابيح ايضاً

۳۱ حديث عمران بن حصين جئنا

۳۲ نسألك عن اول هذا الامر الحديث[1]

۳۳ فائدة فى قوله تعالىٰ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون وقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم لن يدخل احد منكم الجنة بعمله

۳۴ معنى الوقت فى قوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال الصلوٰة لوقتها۔[2]

۳۴ معنى حديث اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر[3]

۳۵ الكلام على احاديث القصاص[4]

۳۶ ذكر احاديث يحتج بها بعض الفقهاء وهى باطلة[5]

۳۷ جواب عن جملة احاديث دائرة على الالسنة[6]

۳۸ شرح ماروى عن عمر انه قال نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه والكلام على لو[7]

۳۹ شرح قول على لا يرجون عبد الاذنبه ولا يخافن الا ذنبه

۴۰ عوالى البخارى[8]

۴۱ شرح حديث لا تسبوا الدهر[9]

فقہ و فتاوىٰ

۱ مجموعة الفتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية[9]

۲ مختصر الفتاوى المصرية[10]

۳ الاختيارات العلمية من اختيارات شيخ الاسلام ابن تيمية[11]

۴ القواعد الفقهية النورانية[12][13]

---

[1] مطبوع در مجموعۃ الرسائل و المسائل ص ۱۶۷ - ۱۹۵ جلد ۳ [2] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۶ جلد ۱ [3] ایضاً ص ۲۷۔
[4] مطبوع در مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۳۴ - ۲۴۴ جلد ۲ [5] مجموعۃ الفتاوی ص ۴۱۵ جلد ۱ [6] مجموعۃ الفتاوی ص ۱۹۵ - ۱۹۸ جلد ۲ [7] مطبوع در کتاب الاشباہ والنظائر فی النحو از حافظ سیوطیؒ ص ۲۸۷-۲۹۲ ج ۳۔
[8] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۸۷ - ۲۸۹ جلد ۱ [9] کیفیت تفصیل اوپر گزری۔ [10] ایضاً۔
[11] جمع کردہ علامہ علاء الدین ابو الحسن علی بن محمد البعلی الحنبلیؒ متوفی ۸۰۳ھ ملحق مجموعۃ الفتاوی کی جلد چہارم ص ۲۴۶ حال ہی میں الگ سے بھی چھپ گئی ہے [12] فقہی اصطلاح میں اصول فقہ کے کسی اصل پر متعدد مسائل متفرع ہوتے ہیں۔ تو اس کو قاعدہ کہا جاتا ہے (المدخل ۲۳۶) امام صاحبؒ کی مراد غالباً اس سے وسیع مفہوم میں ہو۔ آپ کے قواعد میں کسی ایک مسئلہ کے اطراف و جوانب سے نقلاً و قیاساً بسط و تفصیل سے بحث ہوتی ہے [13] مطبوع ۱۳۷۰ھ ۱۹۵۱ء مطبعۃ السنۃ المحمدیۃ القاہرہ ص ۲۷۳ یہ کتاب سات اصول و قواعد پر مشتمل ہے متعلقہ طہارت نجاست، مواقیت واذان، صفۃ الصلوٰۃ، زکوٰۃ، صیام، حج، عقود و معاملات یعنی بیوع و زراعت، نکاح و طلاق اور ایمان و نذور وغیرہ عہ الرسالۃ المستطرفۃ ص ۱۳۵ میں اس کا ذکر ہے۔

۵ الرسالۃ المار دینیۃ[1]

۶ المسائل المردانیات[2]

۷ شرح العمدۃ[3] (چار جلد)

۸ شرح المحرر[4] (متعدد جلدیں)

۹ السیاستہ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ[5]

۱۰ قواعد فی الاستجمار وتطہیر الارض بالشمس والریح۔

۱۱ قاعدۃ فی طہارۃ ما یوکل لحمہ وروثہ[6] (ستر ورق۔ تیس دلائل)

۱۲ قاعدۃ نواقض الوضوء

۱۳ قاعدۃ فی عدم نقض الوضوء بلمس النساء[7]

۱۴ قاعدۃ فیما یشترط لہ الطہارۃ[8]

۱۵ جواب فی التسمیۃ علی الوضوء

۱۶ قاعدۃ فی المسح علی الخفین وہل یجوز علی المقطوع وعلی المتخرق والجوربین[9]

۱۷ قاعدۃ فی غسل الرجلین[10]

۱۸ قاعدۃ فی المائعات اذا وقعت فیہا نجاسۃ او میتۃ[11]

۱۹ قاعدۃ فی حدیث القلتین وعدم رفعہ

۲۰ قاعدۃ فی ذم الوسواس[12]

۲۱ قاعدۃ فی الاقراء ہل ہی الحیض او الاطہار واختار انہا الحیض۔

۲۲ قواعد واجوبۃ فی النیۃ فی الصلوٰۃ وغیر ذلک من العبادات[13]

۲۳ کراہیۃ التلفظ بالنیۃ وتحریم الجہر بہا[14]

۲۴ قاعدۃ فی مواقیت الصلوٰۃ

۲۵ رسالۃ فی مسئلۃ الزوال واختلاف وقتہ باختلاف البلدان

۲۶ رسالۃ فی ذوات الاسباب ہل تصلی فی وقت النہی

۲۷ قاعدۃ فی الجمع بین الصلوتین[15]

۲۸ تیسیر العبادات لارباب الضرورات (یعنی قاعدۃ تضمن مسائل من التیمم والجمع بین الصلاتین)

---

[1] مطبوعہ ۱۳۲۷ھ مطبعۃ انصار السنۃ مصر ص ۱۴۳، ماردین سے آئے ہوئے ۳۴ مختلف فروعی سوالوں کے جوابات۔ [2] مطبوعہ ۱۳۲۳ھ دمشق صفحات ۲۲ (معجم المطبوعات ص ۵۹) [3] العمدۃ، فقہ حنبلی میں موفق ابن قدامہ کا مؤلفہ متن۔ شیخ الاسلام نے اپنے اسلوب خاص سے یہ شرح لکھی (المدخل ص ۲۱۹) [4] المحرر فقہ حنبلی کا ایک متن مؤلفہ امام عبدالسلام ابن تیمیہ [5] مطبوعہ ۱۳۲۲ھ مطبعۃ الخیریہ مصر۔ اس رسالہ کا نام فوات وغیرہ میں لکھا ہے۔ مصر کا مطبوعہ جو رسالۃ الجامع فی السیاسۃ الالٰہیۃ کے عنوان سے ہے وہ یہی ہے [6] مجموعۃ الفتاوی ص ۹۰ - ۱۲۳ ج ۲ وغیرہ [7] ایضاً ص ۳۵۷ - ۳۵۹ ج ۲ [8] ایضاً ص ۴۵۷ - ۴۵۰ ج ۲ [9] ایضاً ۲۵۷ - ۲۵۶ جلد ۱ نیز ص ۱۰۸ جلد ۲ [10] ایضاً ص ۵۷ - ۶۰ جلد ۲ نیز منہاج ص ۱۵۱ - ۱۵۳ جلد ۲ [11] مجموعۃ الفتاوی ص ۱۲۹ - ۱۴۱ و ص ۴۳۴ - ۴۳۶ جلد ۲ [12] نیز دیکھئے مجموعۃ الفتاوی ص ۱۸ - ۲۲ جلد ۲ [13] مطبوعہ در مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۴۱ - ۲۵۳ ج ۱ [14] مجموعۃ الفتاوی ص ۲ - ۴ جلد وغیرہ [15] ایضاً ص ۲۲۲ - ۲۲۵ جلد ۱

۲۹ قاعدۃ فیما یختلف حکمہ بالسفر والحضر

۳۰ قاعدۃ فی احکام السفر[1]

۳۱ رسالۃ فی تارک الصلوٰۃ وتفصیل القول فیہ[2]

۳۲ اجوبۃ فی صلوٰۃ بعض اصحاب المذاہب خلف بعض وانہ جائز[3]

۳۳ جواب عن اہل البدع ہل یصلی خلفہم[4]

۳۴ قاعدۃ فی الجہر بالبسملۃ[5]

۳۵ قاعدۃ فی القراءۃ خلف الامام[6]

۳۶ قاعدۃ فی ترک الطمانیۃ فی الصلوٰۃ[7]

۳۷ قاعدۃ فی الاستفتاحات فی الصلوٰۃ

۳۸ رسالۃ تنوع العبادات[8]

۳۹ مسئلۃ فیما یشتبہ علی الطالب للعبادۃ من جہۃ الافضلیۃ[9]

۴۰ الفتح علی الامام فی الصلوٰۃ

۴۱ اجوبۃ فی الصلوات المبتدعۃ کصلوٰۃ الرغائب ونصف شعبان ونحو ذلک[10]

۴۲ کراہیۃ بسط سجادۃ المصلی قبل مجیئہ[11]

۴۳ جواب فی صلوٰۃ الرکعتین جالسا بعد الوتر

۴۴ القنوت فی الصبح والوتر[12]

۴۵ قاعدۃ فی مواضع الائمۃ فی مجامع الامۃ وھی اماکن الطاعات والجماعات[13]

۴۶ العبادات الشرعیۃ والفرق بینہا وبین البدعیۃ[14]

۴۷ قاعدۃ فی الرکعتین تصلی قبل الجمعۃ[15]

۴۸ قاعدۃ فی الجمعۃ ہل یشترط لہا الاستیطان[16]

۴۹ قاعدۃ فی الصلوٰۃ بین الاذانین یوم الجمعۃ[17]

۵۰ جواب فی ساعۃ الجمعۃ ہل ھی مقدرۃ بالدرج

۵۱ تحریم دخول النساء بلا مئزر فی الحمام والاغتسال

۵۲ فیمن لا یعطی اجرۃ الحمام

۵۳ جواب مبسوط فی السجادۃ التی تفرش فی المسجد قبل الجمعۃ قبل مجیئ المصلی۔

۵۴ قاعدۃ واجوبۃ فی النجوم ہل لہا تاثیر عند الاقتران والمقابلۃ وفی الکسوف ہل یقبل قول المنجمین فیہ وفی رویۃ الہلال (ایک جلد)[18]

۵۵ بیان الہدی من الضلال فی امر الہلال[19]

---

[1] مطبوع در مجموعۃ الرسائل والمسائل جلد ۲ صفحہ ۱۰۸ [2] مختصر الفتاوی ص ۴۲ - ۱۲۷ [3] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۸۰ - ۲۸۳ ج ۲ [4] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۹۷ - ۲۰۶ جلد ۵ [5] مجموعۃ الفتاوی ص ۴۷ - ۸۰ جلد ۱ [6] ایضا ص ۱۴۱ - ۱۵۰ ج ۲ [7] مطبوع در القواعد الفقہیہ ص ۲۳ - ۴۷ [8] مطبوع در مجموعہ رسائل صغری ص ۱۲۳ - ۱۳۶ [9] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۹۰ - ۲۹۳ جلد ۲ [10] ایضا ص ۱۲۶ - ۱۴۹ جلد ۱ [11] ایضا ص ۴۶ - ۴۰ جلد ۲ [12] ایضا ص ۱۸۰ - ۱۹۳ جلد ۱ [13] ایضا ص ۵۰ جلد ۲ [14] مطبوع در مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۸۱ - ۱۰۴ ج ۳ قسم ۴ [15] مطبوعہ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۱۷۶ - ۱۸۰ جلد ۲ و مجموعۃ الفتاوی ص ۱۳۶ - ۱۴۳ جلد ۱ [16] ایضا [17] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۴۲ - ۲۵۶ ج ۱ [18] مطبوع مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۵۲ - ۹۳ ج ۲

۵۶ مسئلة فی من نطق بالشہادتین[1]

۵۷ مسئلة فی رؤیة الہلال[2]

۵۸ قاعدة فی مفطرات الصائم

۵۹ قاعدة فی الاطعمة وما یحل منہا وما یحرم وغیرہا الکلام علی الطیبات والخبائث[3]

۶۰ قاعدة فی زکوٰة مال الصبی

۶۱ جواب فی نصرانیة ماتت وفی بطنہا ولد مسلم، وجواب فی امرأة مسلمة ماتت وفی بطنہا اذ ذاک ولد حی متحرک

۶۲ رسالة فی مناسک الحج[4]

۶۳ قاعدة فی حلق الراس ہل یجوز فی غیر النسک لغیر عذر

۶۴ قاعدة فی العمرة المکیة وہل الافضل للمجاور واہل مکة الاعتمار او الطواف (۴۰ ورق)

۶۵ قاعدة فی فضل عشر ذی الحجة وذکر نحو عشرین فضیلة

۶۶ طواف الحائض والجنب والمحدث[5]

۶۷ رسالة فی زیارة القدس یوم عرفة للتعریف۔

۶۸ رسالة زیارة بیت المقدس[6]

۶۹ رسالة جبل لبنان کامثالہ من الجبال لیس فیہ رجال الغیب ولا ابدال[7]

۷۰ رسالة فی اہل الصفة والفقراء الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم[8]

۷۱ قاعدة فی وجوب التسمیة علی الذبائح والصید

۷۲ قاعدة فی الاشربة والمسکرات[9]

۷۳ قاعدة فی لعب الشطرنج[10]

۷۴ قاعدة فی السکر واسبابہ واحکامہ

۷۵ رسالة فی تحریم الحشیشة وتنجیسہا وبیان حکم آکلہا وماذا یجب علیہ[11]

۷۶ رسالة فی ذبائح اہل الکتاب[12]

۷۷ قاعدة فی النہی عن اعیاد النصاریٰ[13]

۷۸ قاعدة فی الجہاد والترغیب فیہ[14]

۷۹ قاعدة فی قتال الکفار ہل ہو لاجل کفرہم او دفاعاً عن الاسلام[15]

۸۰ قاعدة فی معاہدة الکفار المطلقة والمقیدة

۸۱ قاعدة فی الکنائس وما یجوز ہدمہ منہا (دو جلد)

۸۲ فتوی شیخ الاسلام فیما استحقتہ النصاریٰ

---

[1] مجموعہ رسائل ثلاث صفحات ۲ [2] ایضاً [3] مط۔ مجموعة الرسائل الکبری ص ۳۵۵ ــ ۴۰۰ جلد ۲ [4] مط۔ مجموعة الفتاوی ص ۴۳۶ ــ ۵۶۴ جلد ۲ [5] مط۔ مجموعة الرسائل الکبری ص ۵۳ ــ ۶۳ ج ۲ [6] مختصر الفتاوی المصریة ص ۵۹۷ ــ ۶۰۰ [7] نیز دیکھئے مختصر الفتاوی المصریہ ص ۱۷۵ [8] مجموعة الفتاوی ص ۲۵۴ ــ ۲۶۰ جلد ۴
[9] مجموعة الفتاوی ص ۵ ــ ۱۰ جلد ۲ [10] مجموعة الفتاوی ص ۲۶۳ ــ ۲۶۴ و ۲۷۳ جلد ۴ [11] ایضاً ص ۱۴۳ ــ ۱۵۶ جلد ۲ [12] ایضاً ص ۷۴ ــ ۹۷ [13] العقود ص ۱۲۰ ــ ۱۷۵ [14] مط۔ مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۱۲۲

من الکنائس فی بلاد الاسلام[1]

۸۳ رسالۃ فی بیان اقامۃ المصلی من ترک الصلوٰۃ

۸۴ رسالۃ فی حکم حمام النساء

۸۵ مسائل واجوبتھا فی قتال التتار الذین قد مواعم قازان وغیرہ، وفی قتال اھل البیعات من النصاری ونصاری ملطۃ وقتال الاحلاف والمحاربین (ایک جلد)

۸۶ جواب فی الکفار من التتر وغیرھم وھل تھم مخصوا(؟) تقلوبھم بھم تاثیر

۸۷ قاعدۃ فی العقود اللازمۃ والجائزۃ[2]

۸۸ قواعد فی الوقف وشروط الواقف وفی ابدالہ یا جود منہ وفی بیعہ عند تعذر الانتفاع[3]

۸۹ قاعدۃ فی ارض الموات اذا احیاھا ثم عادت ھل تملک اخری

۹۰ قاعدۃ فی تعلیق العقود والفسوخ بالشروط[4]

۹۱ قواعد فی سباق الخیل ورمی النشاب

۹۲ قواعد فی المغالبات وما یحل من الرھن

وھل یفتقر الی محلل[5] (ایک جلد)

۹۳ رسالۃ المظالم المشترکۃ واحکامھا[6]

۹۴ قاعدۃ الحسبۃ فی الاسلام[7]

۹۵ قواعد فی رجوع المغرور علی من غرہ وفی استقرار الضمان وفی بیع الضرور والشروط والبیع والنکاح وغیر ذلک

۹۶ قواعد فقھیۃ فی مسائل من النسل ورد الایمان ونکاح الشغار وما یستقر بہ المھر ونحو ذلک (ایک جلد)

۹۷ قواعد فی مسائل من النذور والضمان

۹۸ قاعدۃ فی مقدار الکفارۃ والیمین[8]

۹۹ تحریر الکلام فی حادثۃ الاقسام — او التحریر فی مسئلۃ خفیر

۱۰۰ رسالۃ من اوقع العقود المحرمۃ ثم تاب عنھا[9]

۱۰۱ المذھب الصحیح الواضح فی مسئلۃ وضع الجوائح[9]

۱۰۲ مسئلۃ فی بیع المسلم فیہ قبل قبضہ ھل یجوز

۱۰۳ قاعدۃ فی توریث ذوی الارحام[10]

۱۰۴ مسئلۃ فی ان الجد ھل یسقط الاخوۃ[11]

---

[1] مط۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۵ جلد ۳ قسم ثالث [2] عقود سے متعلقہ چند اہم قواعد کے لئے ملاحظہ ہو۔ مجموعۃ الفتاوی ص ۲۲۶ ـ ۳۴۹ جلد ۳ ـ والقواعد الفقہیۃ النورانیہ ص ۱۰۴ ـ ۲۷۲ [3] مجموعۃ الفتاوی ۳۸۷ ـ ۳۹۰ جلد ۳ ومختصر الفتاوی المصریہ ص ۳۹۰ ـ ۴۰۷ [4] مختصر الفتاوی المصریہ ص ۵۲۵ ـ ۵۳۵ [5] مجموعۃ الرسائل الصغری ص ۲۱۵ ـ ۲۲۸ [6] مطبوع ـ اولاً مجموعۃ الرسائل الصغری ص ۲۲۹ ـ ۳۱۰ وثانیاً ۱۳۲۸ھ مطبعۃ المؤید مصر صفحات ۹۳ [7] مجموعۃ الفتاوی ص ۶۹ ـ ۸۱ جلد ۲ [8] مط۔ مجموعۃ الفتاوی ص ۷۶ ـ ۷۵ ومجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۰۳ ـ ۲۱۲ جلد ۲ [9] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۰۷ ـ ۲۲۲ جلد ۳ قسم ۳ [10] نیز دیکھئے مختصر الفتاوی المصریہ ص ۴۲۱ [11] نیز ملاحظہ ہو منہاج ص ۱۵۲ ج ۳

۱۰۵ جواب عمن سئل عن اکل الحلال اهو متعذر ام لا[1]

۱۰۶ قاعدة فی بیع العینة والتورق ونحوهما من البیعات

۱۰۷ قاعدة فی ضمان البساتین هل یجوز ام لا[2]

۱۰۸ اقامة الدلیل علی ابطال التحلیل[3]

۱۰۹ قاعدة نکاحیة تحتوی علی فروع ضروریة[4]

۱۱۰ قاعدة فیما یحل ویحرم من النسب والصهر والرضاع

۱۱۱ الرد الکبیر علی من اعترض علیه فی مسئلة الحلف بالطلاق (تین جلد)

۱۱۲ تحقیق الفرقان بین التطلیق والایمان (ایک جلد)

۱۱۳ الفرق المبین بین الطلاق والیمین

۱۱۴ لمحة المختطف فی الفرق بین الیمین والحلف[5]

۱۱۵ الاجتماع والافتراق فی الحلف بالطلاق[6]

۱۱۶ قاعدة فی الجد هل یجبر البکر علی النکاح وفی الاستئذان من الاب هل یجب؟

۱۱۷ قاعدة فی الکلام علی العدد

۱۱۸ قاعدة فی ان المطلقة ثلاثة لا تحل الا بنکاح زوج ثان[7]

۱۱۹ الطلاق البدعی لا یقع

۱۲۰ بیان الحلال والحرام فی الطلاق

۱۲۱ جواب من حلف لا یفعل شیئا علی المذاهب الاربعة ثم طلق فی الحیض

۱۲۲ جمیع ایمان المسلمین مکفرة۔

۱۲۳ جواب فی المخلوقة من ماء الزانی هل له ان یتزوج بها[8]

۱۲۴ رسالة فی حرمة نکاح الزانیة[9]

۱۲۵ جواب فی الرد علی المسئلة السریجیة[10]

۱۲۶ قاعدة فی حضانة الولد[11]

۱۲۷ قواعد واجوبة فی تحریم السماع (دو جلد)

۱۲۸ قاعدة فی تحریم السماع[12] (۲۰ ورق)

۱۲۹ قاعدة فی تحریم الشبابة[13]

۱۳۰ قاعدة تحریم المحرمین بالعزائم المعجمة

۱۳۱ فتیا فی استلحاق من ولد لستة اشهر[14]

۱۳۲ رسالة فی ابطال الکیمیا وتحریمها[15]

---

[1] مطبوعہ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۳۶ - ۵۲ جلد ۲ [2] نیز ملاحظہ ہو مختصر الفتاوی المصریہ ص ۳۷۰ - ۳۷۵ [3] ملحق مجموعۃ الفتاوی جلد ثالث [4] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۲۱ - ۲۲۵ جلد ۱ [5] مطبوعہ مجموعۃ الفتاوی ص ۲ - ۷ جلد ۳ [6] مطبوعہ ۱۳۴۲ھ المنار مصر ص ۲۴ [7] مجموعۃ الفتاوی ص ۷ - ۸ جلد ۳ [8] مجموعۃ الفتاوی ص ۱۹۰ - ۱۹۱ جلد ۲ [9] ایضا ص ۴۰ - ۴۷ جلد ۲ [10] ایضا ص ۱۰۳ - ۱۰۴ جلد ۴ و نیز ملاحظہ ہو کتاب الرد علی المنطقیین ص ۲۵۷ [11] ملحق مختصر الفتاوی المصریہ ص ۶۱۳ - ۶۲۸ [12] ملاحظہ ہو مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۷۸ - ۳۱۵ جلد ۱ و مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۱۶۲ - ۱۹۱ جلد ۳ [13] نیز مختصر الفتاوی المصریہ ص ۳۸۸ - ۳۸۹ [14] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۱۷ جلد ۵ [15] مجموعۃ الفتاوی المختصر ص ۳۲۷ - ۳۲۸

۱۳۳ اجوبۃ فی مسائل وردت من اصبہان

۱۳۴ جواب عن مسائل وردت من الاندلس

۱۳۵ جواب عن سؤال ورد من الرحبۃ

۱۳۶ جواب عن سؤال ورد من ماردین

۱۳۷ مسائل وردت من زرع

۱۳۸ جواب مسائل وردت من الصلت

اصول الفقہ و متعلقاتہ

۱ مسودۃ فی اصول الفقہ[۱] (ایک جلد)

۲ قاعدۃ کبیرۃ فی اصول الفقہ غالبہا نقل اقوال الفقہاء (دو جلد)

۳ قاعدۃ فی الاجتہاد والتقلید[۲] وفی الاسماء التی علق الشارع بہا من الاحکام (ایک جلد)

۴ قاعدۃ فیما شرعہ اللہ تعالیٰ بلفظ العموم والاطلاق وھل یکون مشروعاً بلفظ الخصوص والتقیید

۵ قاعدۃ فی شمول النصوص للاحکام[۳]

۶ قاعدۃ فی تقلید مذہب معین ھل یجب علی العامی ام لا؟

۷ جواب فی ترک التقلید فیمن یقول مذہبی مذہب النبیؐ ولست انا محتاج الی تقلید المذاہب الاربعۃ[۴]

۸ قاعدۃ فی المخطی فی الاجتہاد ھل یاثم وھل المصیب واحد؟[۵]

۹ رسالۃ فی فضائل الائمۃ الاربعۃ وما امتاز بہ کل امام من الفضیلۃ۔

۱۰ قاعدۃ فی تفضیل مذہب احمد وذکر محاسنہ (ایک جلد)

۱۱ قاعدۃ فی تفضیل مذہب اھل المدینۃ وتسمی المالکیۃ[۶] (پچاس ورق)

۱۲ رسالۃ تبصرۃ اھل المدینۃ۔

۱۳ رفع الملام عن الائمۃ الاعلام[۷]

۱۴ رسالۃ ھل کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الوحی متعبد بشرع من قبلہ

۱۵ قاعدۃ فیما یظن من تعارض النص والاجماع

۱۶ قاعدۃ فی الاجماع وانہ ثلاثۃ اقسام

۱۷ مراخذۃ علی ابن حزم فی الاجماع[۸]

---

[۱] امام عبدالسلام ابن تیمیہؒ نے اصولِ فقہ میں ایک رسالہ لکھا تھا۔ امام صاحبؒ کے والد نے اس پر اضافہ کیا۔ اس پر پھر آپ نے مزید اضافے کئے۔ گویا یہ مسودہ دادا اور والد کی کتاب کا ایک طرح سے تکملہ ہے۔ (المدخل ص ۲۰۹) [۲] اجتہاد و تقلید کا مختصر مبحث (مختصر الفتاوی المصریہ ص ۵۵۴-۵۵۶) [۳] مجموعۃ الفتاوی ص ۴۱۰-۴۱۵ جلد ۱ [۴] اس موضوع پر جامع و مختصر بحث کے لئے دیکھئے مجموعۃ الفتاوی ص ۳۸۳-۳۸۷ جلد ۲ [۵] مط مطبعۃ النہور بغداد ۱۳۳۲ھ صفحات ۱۲۶ تقطیع متوسط [۶] مط۔ مجموعۃ الرسائل الصغری ص ۸۱-۱۲۲۔ اس کے علاوہ بھی مصر و ہند میں متعدد مرتبہ [۸] حافظ ابن حزمؒ کی کتاب مراتب الاجماع مطبوعہ ۱۳۵۷ھ القاہرہ کے ساتھ امام ابن تیمیہؒ کے چند نوٹ طبع ہوئے ہیں شاید یہ وہی ہوں [۷] نیز دیکھئے اقامۃ الدلیل ص ۱۷۶-۱۸۲۔

۱۸ جواب فی الاجماع والخبر المتواتر[1]

۱۹ قاعدۃ فی کیفیۃ الاستدلال علی الاحکام بالنص والاجماع

۲۰ قاعدۃ فی تقریر القیاس فی مسائل عدۃ والرد علی من یقول ھی خلاف القیاس[2]

۲۱ جواب تقلید الحنفی الشافعی فی المطر والوتر[3]

۲۲ قاعدۃ فی لفظ الحقیقۃ والمجاز والبحث مع الآمدی (اسی ورق)

۲۳ رسالۃ اتباع الرسول لجمیع العقول[4]

۲۴ معارج الوصول فی ان الاصول والفروع قد بینھا الرسول[5]

۲۵ رسالۃ فی الکلام علی رفع الامام الحنفی یدیہ فی الصلوٰۃ[6]

۲۶ قاعدۃ کبیرۃ فی ان جنس فعل المامور بہ افضل من جنس ترک المنھی عنہ

۲۷ قواعد فی النھی ھل یقتضی فساد المنھی عنہ۔

۲۸ قاعدۃ جلیلۃ فی وجوب الاعتصام بالرسالۃ وان کل خیر فی العالم فاصلہ متابعۃ الرسل وکل شر فمن مخالفتھم اما جھلاً واما عناداً

عقائد و کلام

۱ عقیدۃ الحمویۃ الکبریٰ[7] (رسالہ ۵ ورق)

۲ جواب الاعتراضات المصریۃ علی الفتیا الحمویۃ (چار جلد)

۳ الحمویۃ الصغریٰ

۴ موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول - اور تعارض العقل والنقل[8]

---

[1] مختصر بحث کے لئے ملاحظہ ہو مجموعۃ الفتاوی ص ۴۰۶ – ۴۱۰

[2] مط۔ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۲۱۷ – ۲۷۶ جلد ۲۔ یہ رسالہ حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ کے سوال کے جواب میں تحریر ہوا تھا۔ (اعلام ص ۳۳۵ج۱) [3] ملاحظہ ہو مجموعۃ الفتاوی ص ۱۸۷ جلد دوم۔

[4] مط۔ مجموعۃ الفتاوی ص ۲۱۹ – ۲۳۱ جلد ۲۔

[5] مط۔ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۱۸۰ – ۲۱۷ جلد ۱ و مجموعۃ الرسائل الصغریٰ ص ۱۸۱ – ۲۱۴

[6] مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۳۴۶ – ۳۵۴ جلد ۲۔ و مجموعۃ الفتاوی ص ۳۷۵ – ۳۸۰ جلد ۲

[7] وہی رسالہ جس کا ذکر ص ۱۶۸ پر آچکا ہے۔ مطبوعہ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۴۱۴ – ۴۶۹ جلد ۱

[8] اس نام سے مطبوع اولاً برحاشیہ منہاج السنۃ بر چار جلد، ثانیاً مستقل در دو جلد ــــ لیکن امام صاحبؒ نے خود اس کا نام دوسرا ذکر کیا ہے۔ (مجموعہ تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیہ ص ۳۵۳)

۵ الجواب عما اوردہ کمال الدین الشریشی علی کتاب درء تعارض العقل والنقل (دو جلد)

۶ کتاب فی محنتہ بمصر[1] (جس میں متکلمین کی کلام نفسی کو ۸۰ وجوہ سے باطل کیا گیا ہے)

۷ مذھب السلف القویم فی تحقیق مسئلۃ کلام اللہ الکریم[2]

۸ الکیلانیۃ[3] (ایک جلد)

۹ البغدادیہ (مسئلہ کلام پر)

۱۰ القادریہ (دس ورق) "

۱۱ الازھریہ (۲۰ ورق) "

۱۲ المصریہ (۴۰ ورق) "

۱۳ البعلبکیۃ[4] (بیس ورق) "

۱۴ جواب مسئلۃ القرآن ھل ھو حرف و صوت ام لا؟ (۳۰ ورق)

۱۵ رسالۃ فی القرآن وما وقع فیہ من النزاع و بیان الحق وما دل علیہ الکتاب والسنۃ و الاجماع[5] (قرآن کے حرف وصوت ہونے اور نقط و شکل پر بحث)

۱۶ قاعدۃ نافعۃ فی صفۃ الکلام[6]

۱۷ رسالۃ فی حقیقۃ الکلام الالٰھی

۱۸ جواب من حلف بالطلاق الثلاث ان القرآن حرف وصوت

۱۹ رسالۃ فی المسئلۃ الحرفیۃ

۲۰ مسئلۃ فی ضلال من یقول ان اللہ لم یکلم موسیٰ بل کان خلقا فی شجرۃ وانکر تکلم اللہ جبریل وقال ان جبریل اخذہ من اللوح المحفوظ[7]

۲۱ رسالۃ فی القرآن ھل کان حرفا وصوتا؟[8]

۲۲ مسئلۃ فی ان الکلام غیر المتکلم ام لا؟[9]

۲۳ قاعدۃ فی القرآن وکلام اللہ[10]

---

[1] غالبا یہ وہی کتاب ہے جو التسعینیہ کے عنوان سے مجموعۃ الفتاوی جلد پنجم کی پہلی کتاب ہے ص ۲۴۰ تقطیع کلاں۔ آغاز کتاب میں امام صاحبؒ نے "محنۃ مصر" کا اجمالاً ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "۷۲۶ھ میں امراء و فقہا کی طرف سے دو مطالبے میرے پاس آئے" چنانچہ پہلے مطالبہ پر گفتگو ص ۳ تا ۳۰، تیرہ وجوہ سے اور دوسرے پر آخر کتاب تک اکثر وجوہ سے کلام نفسی پر تنقید کی گئی ہے [2] مجموعۃ الرسائل والمسائل جلد ۳ قسم اول ص ۱۲۶ - دراصل یہ عنوان ہے مسئلہ کلام باری تعالےٰ سے متعلقہ امام صاحبؒ کی بعض تحریروں اور فتاوی کا جنہیں الکواکب الدراری اور منہاج اور موافقہ سے جمع کیا گیا ہے [3] مطبوعہ (مختصراً) بہ ضمن مذہب السلف القویم ص ۴۳ - یہ اختصار علامہ احمد بن محمد بن مری کا تحریر کردہ ہے جیسا کہ اس کے شروع میں مذکور ہے [4] مجموعہ ۲۳ رسائل مختلفہ مطبوعہ کردستان مصر از ص ۳۸۹ - ۴۳۶ [5] ملحق تفسیر جامع البیان ص ۴۳ - ۴۹ نیز مذہب السلف القویم ص ۱۴۶ - ۱۶۲ و شذرات البلاتین ص ۳۹۳ - ۴۰۶ [6] مطبوعہ مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۳۱ - ۴۳ جلد ۲ [7] ملحق تفسیر جامع البیان ص ۲۳ - ۲۹ و مجموعۃ الفتاوی ص ۲۴۲ - ۲۵۲ جلد ۱ [8] ایضاً ص ۲۹ - ۳۱ و مجموعۃ الفتاوی ۲۵۳ - ۲۵۶ جلد ۱ [9] ملحق تفسیر جامع البیان ۴۸ - ۴۹ و شذرات البلاتین ص ۴۰۷ - ۴۰۹ [10] حاشیہ تفسیر ... ملحق تفسیر جامع البیان ص ... ۲۳

۲۴ مسائل فی الشکل والنقط

۲۵ شرح العقیدۃ الاصفہانیۃ[1]

۲۶ التدمریۃ۔ او تحقیق الاثبات الاسماء والصفات وبیان حقیقۃ الجمع بین القدر والشرع[2]

۲۷ رسالۃ فی عقیدۃ الاشعریۃ وعقیدۃ الماتریدی وغیرہ من الحنفیۃ۔

۲۸ الحمویۃ (نفائد کا ایک رسالہ ۵ ورق)

۲۹ تناسی الشدائد فی اختلاف العقائد۔

۳۰ الفرقان بین الحق والبطلان[3] (رسالہ مختصر)

۳۱ اعتقاد الفرقۃ الناجیۃ المنصورۃ الی قیام الساعۃ اھل السنۃ والجماعۃ۔ الشہیر بالعقیدۃ الواسطیۃ[4]

۳۲ المناظرۃ فی العقیدۃ الواسطیۃ[5]

۳۳ بیان تلبیس الجہمیۃ فی تاسیس بدعہم الکلامیۃ ۔ او تخلیص التلبیس من کتاب التاسیس[6] - (علامہ فخر الدین رازیؒ کی کتاب تاسیس التقدیس کا جواب) چھ جلد

۳۴ شرح اول المحصل للرازی (دو جلد)

۳۵ شرح بضعۃ عشر مسئلۃ من الاربعین للرازی (دو جلد)

۳۶ قاعدۃ فی بیان طریقۃ القرآن فی الدعوۃ و الہدایۃ النبویۃ وما بینہا وبین الطریقۃ الکلامیۃ والطریقۃ الصوفیۃ

۳۷ شرح رسالۃ ابن عبدوس فی اصول الدین یعنی شرح کلام الامام احمد فی العقائد۔

۳۸ کتاب الاستقامۃ (دو جلد)

۳۹ منہاج السنۃ النبویۃ فی نقض کلام الشیعۃ والقدریۃ[7] (چار جلد)

---

[1] مطبوعہ مجموعۃ الفتاوی جلد پنجم صفحات ۱۵۲ ۔ رسالہ عقیدہ اصفہانیہ مؤلفہ علامہ محمد بن محمود الاصفہانی (متوفی ۶۸۸ھ) کی شرح مکتوبہ ۷۱۲ھ [2] مطبوعہ ۱۳۲۵ھ المطبعۃ الحسینیہ مصر صفحات ۱۳۲ ۔ اس رسالہ کے دونوں نام امام صاحبؒ نے خود ذکر کئے ہیں (مجموعۃ تفسیر ص ۳۵۰) [3] مطبوعہ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۱۷۹ جلد اول لیکن البطلان کے بجائے الباطل مطبوعہ ہے [4] مطبوعہ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۳۸۷ – ۴۰۶ جلد ۱ [5] مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۴۰۷ – ۴۱۳ جلد ۱ ۔ العقود ص ۲۰۲ – ۲۴۸ [6] کتاب کے یہ دونوں نام خود امام صاحبؒ کے ذکر کردہ ہیں ۔ (التعیینیہ ص ۱۲) ابن عبد الہادی نے اس کتاب کی بہت تعریف کی ہے (العقود ص ۲۸) [7] دوسرا نام منہاج الاعتدال فی نقض کلام اھل الرفض و الاعتزال ہے جواب منہاج الکرامۃ فی معرفۃ الامامۃ لابن مطہر الحلی الرافضی مطبوعہ ۱۳۲۲ھ بولاق مصر صفحات ۱۲۱۲ چار جلد ضخیم ۔

علامہ حلی کی اس کتاب کو شیعہ وہی حیثیت دیتے تھے جو عیسائیوں نے اپنی کتاب کو دے رکھی تھی کہ لاجواب سمجھ کر رفض اور عیسائیت کو فروغ دینے کے لئے ان کتابوں کا پروپاگنڈہ کرتے تھے ۔ امام صاحبؒ نے الجواب الصحیح کی طرح منہاج السنۃ کو بھی اس جوش اور اس زور سے لکھا کہ بحمدہ تعالیٰ آج تک لاجواب ہے!

(باقی اگلے صفحہ پر)

۴۰ الرد علی کسروان الرافضۃ (دو جلد)

۴۱ قاعدۃ فی النصیریۃ وحکمہم

۴۲ الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح۔ (چار جلد)

۴۳ رسالۃ فی احتجاج الجہمیۃ والنصاریٰ بالکلمۃ

۴۴ شرح اول کتاب الغزنوی فی اصول الدین (ایک جلد)

۴۵ رسالۃ فی اصول الدین للعدویۃ (تقریباً ۴۰ ورق)

۴۶ رسالۃ فی اصول الدین لاھل جیلان (پچاس ورق)

۴۷ رسالۃ لاھل قبرص تتضمن قواعد دینیۃ

(بقیہ صفحہ گذشتہ) حلی صاحب نے شیعی متمسکات اور معتزلہ کے عقلی مغالطات کا ملغوبہ بنا دیا تھا۔ حضرت امام رحمہ نے ہر ہر چیز پہ پوری تفصیل و تحقیق سے بحث کی ہے۔

ذکر اس پری وش کا اور پھر بیان اپنا

مختصر یہ کہ کتاب منہاج السنۃ حضرت امام کی تمام خصوصیات کی مظہر ہے اور بیسیوں مباحث نقلیہ و عقلیہ پر مشتمل منہاج میں بھی حسب معمول استطرادی اور خالص عقلی مباحث بکثرت آ گئے تھے۔ بنا بریں اس کا فائدہ عام کرنے کے لئے اسی دور میں اس کے دو اختصار عمل میں لائے گئے تھے۔

ایک غالباً امام صاحبؒ کی زندگی میں حافظ ذہبیؒ نے المنتقی من منہاج الاعتدال کے نام سے کر دیا جو استاذ محب الدین الخطیب مصری کی بہترین تعلیقات و تحقیق کے ساتھ ۱۳۷۴ھ میں شائع ہو گیا ہے۔ المطبعۃ السلفیۃ القاہرہ صفحات ۵۹۲

دوسرا اختصار دو جلدوں میں المطالب العوالی لتقریب منہاج الاستقامۃ والاعتدال نام سے حافظ صفی الدین عبدالمومن بن عبدالحق البغدادی حنبلیؒ (متوفی ۷۳۹ھ) نے کیا تھا (الرد الوافر ص ۵۸ و شذرات ص ۱۲۱ جلد ۶)

الجواب الصحیح کی طرح منہاج السنۃ کا بھی موافق و مخالف ہر حلقے میں خیر مقدم کیا گیا اور حضرت امامؒ کی خدمت میں اس دینی خدمت کے لئے سارے عالم اسلام نے خراج تحسین ادا کیا۔

شاید ایک قاضی تقی سبکیؒ ہی ایسے نکلے جو ایک نظم میں منہاج کی مدح کرنے پر مجبور تو ہوئے لیکن اپنے مخصوص مخالفانہ رجحانات کے باعث امام صاحبؒ پر کڑی نکتہ چینی بھی کر گئے لیکن ان کے اس طرز عمل کو دوسرے علماء نے ناپسند کیا اور نظم ہی میں موصوف کو جواب دیئے۔

یہ نظمیں منہاج السنۃ کے اول میں چھپ گئی ہیں۔ پہلی علامہ یوسف بن محمد بن مسعود (متوفی ۷۷۶ھ) کی اور دوسری محمد بن جمال الدین الشافعیؒ کی ہے۔ دونوں نظمیں بہت خوب ہیں۔

ملہ مطبوعہ مجموعۃ الفتاوی ص ۲۰۹ - ۲۱۶ جلد ۳ و مجموعۃ الرسائل الصغری ص ۱۳۷ - ۱۴۹ مطبوع ۱۳۲۳ھ مطبعۃ الفضل مصر

اصولیۃ (۲۰ ورق)

۴۸ قاعدۃ فی ان کل آیۃ یحتج بہا مبتدع نفیہا دلیل علی فساد قولہ وان کل دلیل عقلی لیستدل بہ مبتدع فیہ دلیل علی بطلان قولہ

۴۹ کتاب تنبیہ الرجل العاقل علی تمویہ الجدل الباطل۔

۵۰ الاکلیل فی المتشابہ والتاویل[1]

۵۱ رسالۃ فی الفرق بین ما یتاول وما لا یتاول من النصوص

۵۲ الاکملیۃ فی اثبات صفات الکمال مما لیستحقہ الرب سبحانہ۔ (۲۰ ورق)

۵۳ فوائد شریفۃ فی الافعال الاختیاریۃ[2]

....

۵۴ الرد علی من قال ان الادلۃ اللفظیۃ لا تفیید الیقین[3] (متعدد کتابیں)

۵۵ رسالۃ تفصیل الاجمال فیما یجب للہ من صفات الکمال[4]

۵۶ رسالۃ الارادۃ والامر[5]

۵۷ رسالۃ مراتب الارادۃ[6]

۵۸ رسالۃ القضاء والقدر[7]

۵۹ رسالۃ الاحتجاج بالقدر[8]

۶۰ رسالۃ امر و نہی وقضاء و قدر

۶۱ رسالۃ فی الاستطاعۃ ھل ھی مع الفعل او قبلہ[9]

۶۲ رسالۃ فی العدم و استطاعۃ

۶۳ رسالۃ فی القدریۃ وانہم علی ثلاثۃ اقسام

۶۴ رسالۃ فی الرد علی مدعی الجبر علی لسان الاشعریۃ

۶۵ تفسیر القدر و ھو منظومۃ فی القدر[10]

۶۶ جواب فی تعلیل الافعال (۶۰ ورق)

۶۷ کتاب الکلام علی ارادۃ الرب وقدرتہ (۱۰۰ ورق)

۶۸ اقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقضاء والتعلیل وبطلان الجبر والتعطیل[11]

۶۹ رسالۃ عرش الرحمٰن[12]

۷۰ رسالۃ فی العرش والعالم ھل ھو کروی الشکل ام لا؟ وفی قصد القلوب العلو ما سببہ[13]؟

۷۱ رسالۃ فی المباینۃ بین اللہ وخلقہ (۴ ورق)

۷۲ مسئلۃ فی صفات اللہ تعالی وعلو خلقہ بین

---

[1] مط: مجموعۃ الرسائل الکبری صفحات ۲ جلد [2] مطبوع برحاشیہ ملحق تفسیر جامع البیان ص ۲۰–۵۲ [3] نیز کتاب موافقۃ صریح المعقول کا اصل موضوع یہی مبحث ہے [4] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۳۸–۸۰ ج ۳ قسم ثالث [5] مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۳۱۴–۸۲ جلد ۱ [6] ایضاً ص ۶۲–۷۴ جلد ۲ [7] ایضاً [8] ایضاً [9] نیز دیکھئے منہاج ص ۲۲۴–۲۷۲ جلد ۱ [10] مطبوع العقود ص ۲۸۲–۲۹۳ ایک سو پانچ شعر پر مشتمل تقدیر پر ایک شخص کے منظوم اعتراضات کے جوابات (الدرر ۱۵۶/۱) [11] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۱۲–۱۸۰ جلد ۳ قسم ثالث یہ رسالہ اس موضوع سے متعلقہ متفرق فتاوی سے جمع کیا گیا ہے [12] مط۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل صفحات ۳۴ ج ۳ قسم اول [13] مط۔ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۵۷–۲۶۱ جلد ۱۔

النفی والاثبات[1]

۷۳ الاربلیة فی ان الاستواء والنزول هل هو حقیقة ام لا؟

۷۴ رسالة فی الاستواء وابطال قول من تاوله بالاستیلاء من نحو عشرین

۷۵ فتیا فی مسئلة العلو (علو باری کا اثبات ۵۰ ورق)

۷۶ المراکشیة (مسئلہ علو باری و دیگر صفات کے متعلق ۵۰ ورق)

۷۷ جواب السؤال عن العرش

۷۸ رسالة فی قرب الرب من عابدیه و داعیه[2]

۷۹ جواب کون الشئی فی جهة العلو مع کونه لیس بجوهر ولا عرض معقول مستحیل

۸۰ اثبات الصفات والعلو والاستواء (دو جلد)

۸۱ الحلبیة فی الصفات وهل هی زائدة علی الذات ام لا؟

۸۲ رسالة الی اهل طبرستان وجیلان فی خلق الروح والنور

۸۳ کتاب الایمان[3]

۸۴ رسالة فی الایمان هل یزید وینقص (ایک جلد)

۸۵ قاعدة فی الایمان المقرون بالاحسان و فی الاحسان المقرون بالاسلام۔

۸۶ قاعدة فی الایمان والتوحید وبیان ضلال من ضل فی هذا الاصل

۸۷ قاعدة فی ان الایمان والتوحید یشتمل علی مصالح الدنیا والآخرة

۸۸ قاعدة فی اقتران الایمان بالاحتساب

۸۹ قاعدة فی ان مخالفة الرسول علیه الصلوٰة والسلام لا تکون الا عن ظن واتباع هوی

۹۰ قواعد فی السنة والبدعة وفی ان کل بدعة ضلالة

۹۱ قاعدة فی رجوع البدع الی شعبة من شعب الکفر

۹۲ رسالة فی حق الله وحق رسوله وحقوق عباده وما وقع فی ذلک من التفریط

۹۳ رسالة فی الشهادتین وما یتبع ذلک (ایک جلد)

۹۴ رسالة فی فضل علم السلف علی الخلف فی العلم

۹۵ رسالة فی ان مبدء العلم الالٰهی عند النبی صلی الله علیه وسلم هو الوحی وعند اتباعه هو الایمان

۹۶ رسالة فی ان کل حمد وذم للمقالات والافعال لا بد ان یکون بکتاب الله ورسوله

---

[1] مجموعة الرسائل والمسائل ص ۱۸۵ ـــ ۲۱۶/۱ نیز دیکھئے شرح حدیث النزول ص ۲۰

[2] مطبوع اولاً ۱۳۱۱ھ مطبع انصاری دہلی ـــ ثانیاً ۱۳۲۵ھ مطبعة السعادة مصر۔ صفحات ۱۹۰ تقطیع کلاں۔

۹۷ اجوبۃ فی عصمۃ الانبیاء علیہم السلام فیما یبلغونہ

۹۸ رسالۃ فی انکار عصمۃ الانبیاء ھل ھی من الصغائر وھل یکفر المنازع فی تجویز الصغائر علیہم (۳۰ ورق)

۹۹ الصارم المسلول علی شاتم الرسول [1]

۱۰۰ ایضاح الدلالۃ فی عموم الرسالۃ [2]

۱۰۱ قاعدۃ فی رسالۃ النبی صلی اللہ علیہ و سلم الی الانس والجن [3]

۱۰۲ قاعدۃ فی شمول الی الکتاب والسنۃ و الاجماع امر الثقلین الجن والانس وما یتعلق بھما الخ [4]

۱۰۳ رسالۃ فی ان اسماعیل ھو الذبیح [5]

۱۰۴ رسالۃ ھل کان النبی صلی اللہ علیہ و سلم قبل الرسالۃ نبیا وھل یسمی من صحبہ اذ ذاک صحابیا؟

۱۰۵ ثبوت النبوات عقلا ونقلا والمعجزات والکرامات - اور کتاب النبوات [6]

۱۰۶ القسعینیۃ - یعنی کتابہ فی محنتیہ بمصر [7]

۱۰۷ اقتضاء الصراط المستقیم فی الرد علی اصحاب الجحیم [8]

۱۰۸ کتاب الرد علی البکری وھو تلخیص کتاب الاستغاثۃ [9]

۱۰۹ زیارۃ القبور والاستنجاد بالمقبور [10]

۱۱۰ قاعدۃ جلیلۃ فی التوسل والوسیلۃ [11]

۱۱۱ الدر المنثور فی زیارۃ القبور

۱۱۲ کتاب الرد علی الاخنائی واستحباب زیارۃ خیر البریۃ الزیارۃ الشرعیۃ [12]

۱۱۳ الجواب الباھر فی زوار المقابر [13]

۱۱۴ الواسطۃ بین الخلق والحق [14]

۱۱۵ الاستغاثۃ [15]

۱۱۶ قاعدۃ فیما یتعلق بالوسیلۃ بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم والقیام بالحقوق الواجبۃ علی امتہ

---

[1] مطبوعہ ۱۳۲۲ھ دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن صفحات ۶۰۰ [2] مجموعۃ الرسائل المنیریہ ص ۹۹ - ۱۹۲ جلد ۲ - [3] ایضاً [4] ملحق مختصر الفتاوٰی المصریہ ص ۶۳۹ - ۶۵۰ [5] نیز مختصر الفتاوی المصریہ ص ۵۲۲ - ۵۲۵ و منہاج ص ۸۸ - ۸۹ جلد ۳ [6] مطبوعہ بعنوان "کتاب النبوات" ۱۳۴۶ھ منیریہ مصر صفحات ۳۰۰ [7] تفصیل کیلئے دیکھئے عنوان نمبر ـــ [8] مطبوعہ اولاً ۱۳۱۱ھ برحاشیہ الدین الخالص جلد ۲ مطبوعہ انصاری دہلی ثانیاً ۱۳۲۵ھ ۱۹۰۷ء المطبعۃ الشرفیہ مصر ص ۲۲۴ کلاں [9] مطبوعہ ۱۳۴۶ھ المطبعۃ السلفیہ مصر صفحات ۴۰۰ [10] مجموعۃ الرسائل الصغری ص ۱۵۰ - ۱۸۰ [11] مط۔ المنار مصر (متعدد مرتبہ) صفحات ۱۶۰ [12] مطبوعہ اولاً ۱۳۴۶ھ برحاشیہ کتاب الرد علی البکری وثانیاً ملحق الجواب الباہر ص ۲۲۰ [13] مطبوعہ المطبعۃ السلفیہ مصر ۱۳۴۶ھ ص ۸۰ [14] مجموعۃ الرسائل الصغری ص ۶۲ - ۸۰ اور اس کے بعد متعدد دفعہ [15] مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۴۷۰ - ۴۷۵ جلد ۱ -

في كل زمان ومكان وبيان خصائص التي امتاز بها على جميع العالمين وبيان فضل امته على جميع الامم

۱۱۷ رسالة في الشفاعة الشرعية والتوسل الى الله بالاعمال وبالاشخاص[1]

۱۱۸ مسئلة في العقل والروح[2]

۱۱۹ رسالة في اثبات وجود النفس بعد الموت

۱۲۰ رسالة في عرض الاديان عند الموت[3]

۱۲۱ مسئلة هل يعذب الجسد مع الروح في القبر؟

۱۲۲ مسئلة في المقربين هل يسألهم منكر ونكير؟

۱۲۳ قاعدة في بقاء الجنة والنار وفي فنائهما ردا على مولانا قاضي القضاة تقي الدين السبكي[4]

۱۲۴ مصنف في فناء النار وابديته[5]

۱۲۵ قاعدة في اثبات الرؤية والرد على نفاتها[6]

۱۲۶ جواب في رؤية النساء ربهن في الجنة

اخلاق اور زہد و تصوف

۱ التحفة العراقية في الاعمال القلبية[7] (رسالہ ورق)

۲ الفرقان بين اولياء الشيطان واولياء الرحمان[8] (۲۰ ورق)

۳ جواب في الرضا على كلام ابي سليمان الداراني[9]

۴ قاعدة كبيرة في الرضا[10]

۵ قاعدة في التوحيد والاخلاص

۶ قاعدة في الاخلاص والتوكل (۵۰ ورق)

۷ قاعدة في الاخلاص وتقديره بالعقل.

۸ قاعدة في الشيوخ الاحمدية وما يظهرونه من الاشارات الشيطانية (پچاس ورق)

۹ قاعدة في محبة الله للعبد ومحبة العبد لله

۱۰ قاعدة في الخلوات والفرق بين الخلوة الشرعية والبدعية

۱۱ قاعدة في الصبر والشكر (رسالہ ورق)

۱۲ قاعدة تتعلق بالصبر المحمود والمذموم

۱۳ قاعدة في الشكر لله وانه يتعلق بالافعال الاختيارية

۱۴ قاعدة في الصراط المستقيم في الزهد والورع (۲۰ ورق)

۱۵ قاعدة في العلم والحلم (۲۰ ورق)

۱۶ قاعدة في تزكية النفوس (۳۰ ورق)

---

[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۰ - ۴۲ جلد ۱ [2] مطبوعہ مجموعۃ الرسائل المنیریۃ ص ۳۰ جلد ۲۔ [3] مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۲۷ - ۲۲۹ جلد ۱ [4] حافظ ابن القیمؒ نے اس تصنیف کا پتہ دیا ہے۔ (شفاء العلیل ص ۲۶۴) [5] نیز ملاحظہ ہو منہاج السنۃ ص ۷۵ - ۸۰ جلد ۲ [6] مطبوعہ اولاً امرت سر ثانیاً المنیریہ مصر۔۔۔ صفحات ۹۰ [7] مصر ولاہور میں متعدد مرتبہ طبع ہوا [8] مطبوعہ مجموعۃ الفتاوی ص ۱۹۸ - ۲۱۸ جلد اول [9] نیز دیکھیے منہاج ص ۴۰ - ۴۱ ج ۲۔

۱۷ قاعدۃ فی ان اللہ تعالیٰ خلق الخلق لعبادتہ

۱۸ قاعدۃ فی التسبیح والتحمید والتہلیل

۱۹ قاعدۃ فی الصفح الجمیل والھجر الجمیل والصبر الجمیل[1]

۲۰ قاعدۃ فی امراض القلوب وشفاءھا (۲۰ ورق)

۲۱ درجات الیقین[2]

۲۲ فتیا فی الغیبۃ[3]

۲۳ قاعدۃ فی السیاحۃ ومعناھا فی ھذہ الامۃ

۲۴ قاعدۃ فی انسیاحۃ والعزلۃ وفی الفقر والتصوف وھل ھما اسمان شرعیان۔

۲۵ قاعدۃ فی غض البصر وحفظ الفرج وما یتعین علیہ

۲۶ قاعدۃ فی العین والقلب واحوالہ

۲۷ مسئلۃ فی القلب وانہ خلق لیعلم بہ الحق[4]

۲۸ قاعدۃ فی الاحسان

۲۹ قاعدۃ فی الاستغفار وشرحہ واسرارہ

۳۰ جواب فی العزم علی المعصیۃ ھل یعاقب العبد علیہ

۳۱ قاعدۃ فی تطہیر العبادات النفس من الفواحش والمنکرات

۳۲ رسالۃ فیمن عزم علی فعل محرم ثم مات

۳۳ قاعدۃ فی الاختصاص من الظالم بالدعاء وغیرہ وھل ھو افضل ام العفو

۳۴ قاعدۃ فی شرح اسماء اللہ الحسنیٰ

۳۵ رسالۃ فی الاشتغال بکلام اللہ واسمائہ وذکرہ ای ذلک افضل

۳۶ قاعدۃ فی ان جامع الحسنات العدل والسیئات الظلم ومراتب الذنوب فی الدنیا

۳۷ قاعدۃ فی تفضیل صالحی الناس علی سائر الاجناس

۳۸ قاعدۃ فی المفاضلۃ بین الغنی الشاکر والفقیر الصابر

۳۹ قاعدۃ فی الخلطۃ والعزلۃ[5]

۴۰ رسالۃ الحجج النقلیۃ فیما ینافی الاسلام من بدع الجھمیۃ والصوفیۃ الخ[6]

۴۱ قاعدۃ فی وصیۃ لقمان لابنہ

۴۲ قاعدۃ فی من امتحن فی اللہ وصبر

۴۳ قاعدۃ فی خلۃ ابراہیم علیہ السلام وانہ الامام المطلق

۴۴ قاعدۃ فی الخلۃ والمحبۃ وایھما افضل (ایک جلد)

۴۵ قاعدۃ فی اثبات کرامات الاولیاء[7] (۲۰ ورق)

---

[1] مطبوع۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲ ۔ ۲۲ جلد اول [2] مطبوع ۔ مجموعۃ الرسائل الکبریٰ ص ۱۴۴ ۔ ۱۵۱ جلد ۲ [3] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۰۵ ۔ ۱۱۲ جلد ۳ قسم ۳ [4] مجموعۃ الفتاوی ص ۲۷۶ ۔ ۲۸۶ جلد ۱ [5] ایضاً ص ۳۲۴ ۔ ۳۴۴ جلد ۲ [6] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۴۵ جلد ۳ قسم ثانی [7] مطبوع قاعدۃ فی المعجزات والکرامات وانواع خوارق العادات در مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲ ۔ ۳۶ ج ۳ قسم ۲۔

۴۶ قاعدة فی ان خوارق العادات لاتدل علی الولایۃ[1]
۴۷ رسالۃ فیمن قال ان بعض المشائخ احیی میتا
۴۸ قاعدة فی کلام الجنید لما سئل عن التوحید فقال "افراد الحدوث عن القدم"
۴۹ قاعدة فی الغناء والاصطلام
۵۰ رسالۃ فی ابطال وحدۃ الوجود[2]
۵۱ قاعدة فی الرد علی اهل الاتحاد وهی جواب الطوفی
۵۲ رسالۃ فی حال الحلاج ودفع ما وقع بین الحجاج
۵۳ مؤلف فی الرد علی ابن عربی
۵۴ حقیقۃ مذهب الاتحادیین او وحدۃ الوجود
۵۵ ماتضمنہ فصوص الحکم
۵۶ الرد الاقوم علی ما فی فصوص الحکم[3]
۵۷ قاعدة فی الذوق والوجد الذی یذکرہ الصوفیۃ
۵۸ قاعدة فیما احدثہ الفقراء المجردون
۵۹ قاعدة فی مشائخ العلم ومشائخ الفقراء ایهما افضل
۶۰ قاعدة فی ان الشریعۃ والحقیقۃ متلازمتان
۶۱ قاعدة فی اهل الصفۃ ومراتبهم واحوالهم[4]
۶۲ قاعدة فی لباس الخرقۃ والاقطاب ونحوهم
۶۳ قاعدة فی الفتوۃ الاصطلاحیۃ وانہ لیس لها اصل فی الاحکام الشرعیۃ[5]
۶۴ قاعدة فی کلام ابن العریف فی التصوف
۶۵ قاعدة فی کفر فرعون والرد علی من لم یکفرہ
۶۶ رسالۃ فی الخضر هل مات ام هو حی[1]
۶۷ رسالۃ فی حزب الشاذلی وما یشبهہ
۶۸ قاعدة او کلام علی المرشدۃ التی الفها ابن تومرت واجوبۃ تتعلق بها ایضا
۶۹ قاعدة فی احوال الشیخ یونس القتبی والشیخ احمد الرفاعی۔
۷۰ ما یقولہ اهل بیت الشیخ عدی
۷۱ تعلیقۃ علی فتوح الغیب لسیدی عبد القادر الکیلانی
۷۲ الصوفیۃ والفقراء[6]
۷۳ مناظرۃ ابن تیمیۃ مع الرفاعیۃ[7]

[1] مطبوع ۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۶۱ ۔ ۱۲۰ جلد ا [2] مط ۔ مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۵۲ ۔ ۱۵۷ ج قسم ۲
[3] مط ۔ مجموعہ رسائل شیخ الاسلام ابن تیمیۃ ص ۳۹ ۔ ۱۰۲ [4] مط مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۲۵ ۔ ۷۰ جلد ا
[5] مط مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۴۷ ۔ ۱۶۰ جلد ا [6] نیز ملاحظہ ہو مختصر الفتاوی المصریۃ ص ۱۹۸ [7] مطبوع ۱۳۲۸ھ المنار مصر صفحات ۲۴ معجم المطبوعات ص ۱۴۵۰
[1] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۲۱ ۔ ۱۴۶ جلد ا
[5] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۶۱ ۔ ۱۲۰ ج ا

۴ المسائل الاسکندرانیة فی الرد علی الاتحادیة الحلولیة وتعرف بالسبعینیة لاشتمالها علی الرد علی ابن سبعین واضرابه[1]

۵ جواب عن المرازقة وما یفعلونه من اعمال والرد علیهم فیما اخطأوا فیه

۶ جواب فیمن یقول من لا شیخ له فشیخه الشیطان

۷ رسالة علم الظاهر والباطن[2]

۸ مسئلة فی الفقر والتصوف[3]

فلسفہ و منطق پر نقد و جرح

۱ کتاب ابطال قول الفلاسفة باثبات الجواهر العقلیة

۲ کتاب ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم (ضخیم جلد)

۳ قاعدة فی ابطال قول الفلاسفة ان الواحد لا یصدر عن الواحد[4]

۴ قاعدة فیما یتناهی وما لا یتناهی

۵ قاعدة فی العلة والامکان العام

۶ کتاب فی توحید الفلاسفة علی نظر ابن سینا

۷ قاعدة فی الکلیات

۸ کتاب فی الرد علی المنطق (ضخیم جلد)[5]

۹ نقض المنطق[6]

۱۰ الرد علی الفلاسفة (چار جلد)

۱۱ الصفدیة فی الرد علی الفلاسفة فی قولهم ان معجزات الانبیاء علیهم السلام قوی نفسانیة[7]

۱۲ قواعد فی اثبات المعاد والرد علی ابن سینا فی رسالة الاضحویة (ایک جلد)

۱۳ قاعدة تعرف بالصعیدیة تتعلق بالتنویة

۱۴ قاعدة فی الکلام علی الممکن

۱۵ قاعدة فی ابطال المجردات

۱۶ قاعدة فی لفظ الجسم واختلاف الناس و اصطلاحاتهم فی هذا الاسم

۱۷ قاعدة فی حل الدور ومسائل الجبر والمقابلة[8]

مکاتیب

امام صاحبؒ نے وقتاً فوقتاً بہت سے خطوط

---

[1] مطبوع ملحق مجموعة الفتاوی جلد۵ بعنوان بغیة المرتاد فی الرد علی المتفلسفة والقرامطة والباطنیة واهل الاتحاد وهو المعروف بالسبعینیة ص ۴۴۱ [2] مط۔ مجموعة الرسائل المنیریہ ص ۲۲۹ - ۲۵۲ - جلد۱ [3] مجموعة الرسائل والمسائل ص ۲۱۸ - ۲۲۶ جلد۱ [4] ضمنی مباحث کے علاوہ فلاسفہ کے رد میں کئی جلدوں کی کتابیں لکھی تھیں (العقود ص ۳۶)
[5] نیز ملاحظہ ہو منہاج السنہ ص ۱۱۱ جلد۱ [6] کتاب الرد علی المنطقیین کے نام سے المطبعة القیمہ بمبئی ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء میں طبع ہوگئی ہے۔ صفحات چھ سو سے زائد۔ کشف الظنون میں اس کا نام نصیحة ذوی الایمان فی الرد علی منطق الیونان لکھا ہے اسی نام پر حافظ سیوطی نے اس کے اختصار کو جهد القریحة فی تجرید النصیحة کا عنوان دیا تھا جس کا ذکر ص ۲۰۸ میں آچکا ہے
[7] مطبوع ۱۳۷۰ھ/۱۹۵۱ء المطبعة السنة المحمدیة القاهرہ ص ۲۱۶ [8] دیکھئے العقود ص ۲۷ نیز الرد علی المنطقیین ص ۳۰۱، ۳۱۲ میں امام صاحب نے بھی اس تصنیف کا ذکر کیا ہے [9] ملاحظہ ہو کتاب الرد علی المنطقیین ص ۲۵۶ - ۲۵۸

بھی لکھے جو حقائق علمیہ کے حامل ہوتے تھے جو معلوم ہو سکے وہ یہ ہیں

۱ مکتوب جو علامہ شمس الدین محمد بن احمد الدباہی[1] کے نام لکھا گیا اور الرسالۃ المدنیۃ فی المجاز والحقیقۃ[2] کے نام سے موسوم ہوا۔

۲ مکتوب بنام شیخ نصر منبجی[3]

۳ مکتوب بنام قاضی شمس الدین سروجی[4] قاضی حنفیۂ مصر

۴ مکتوب بنام معتقدین شیخ عدی بن مسافر[5]

۵ مکتوب بنام شاہ قبرص[6]

۶ مکاتیب بنام والدہ محترمہ و دیگر اقربا[7]

۷ مکتوب بنام الملک الناصر علاوہ ازیں متعدد مکاتیب بنام شیخ جاگیردار طبرستان و گیلان بصرہ و بغداد و بحرین و ملوک عرب و مصر و حماۃ وغیرہم[8]

منفرقات

۱ القواعد الخمس

۲ قاعدۃ فی توحید الشہادۃ

۳ رسالۃ فی جواب محی الدین الاصفہانی

۴ رسالۃ لاہل التدمر

۵ قاعدۃ فی دم الشہید ومداد العلماء تنقض ای الطائفتین افضل

۶ قاعدۃ فیما کل امۃ من الخصائص وخصائص ھذہ الامۃ

۷ قاعدۃ تتعلق برحمۃ اللہ فی ارسال محمد صلی اللہ علیہ وسلم وان ارسالہ اجل النعم

۸ قاعدۃ فی ان الحمد والذم والثواب والعقاب بالجہاد والجد وانہا تتعلق بافعال العباد لا بانسابہم

۹ قاعدۃ فی تسبیح المخلوقات من الجمادات وغیرہا ھل ہو بلسان الحال ام لا؟

۱۰ قاعدۃ فی ان الحسنات تعلل لعلتین، جلب المنفعۃ ودفع المضرۃ والسیئات بالعکس

۱۱ قاعدۃ تتضمن ذکر ملابس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وسلاحہ ودوابہ[9] القرمانیۃ

۱۲ قاعدۃ فی وجوب نصیحۃ اولی الامر والدعاء لہم

---

[1] ان کا ذکر اوپر آگیا ہے ص۲۸ [2] مطبوع ملحق اجتماع الجیوش الاسلامیہ امرت سر ۱۳۱۲ھ [3] مطبوع مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۷۱ سے ۱۸۳ ج ۱ [4] غالباً احمد بن ابراہیم سروجی حنفی شارح ہدایہ متوفی ۷۱۰ھ مراد ہیں جنہوں نے مسائل کلامیہ کے سلسلے میں چند اعتراضات امام صاحب پر کئے تھے جو ان میں قابل جواب تھے ان کے جواب میں امام صاحب نے کئی جلدیں لکھی تھیں۔ (البدایہ ص ۶۰ جلد ۱۴) [5] الاموی الہکاری متوفی ۵۵۵ھ مشہور صوفی جن کے نام پہ عدویہ صوفیوں کا ایک سلسلہ ہے (شذرات الذہب ص ۲۷۰ جلد ۱۲) [6] قبرص (سائپرس) کے بادشاہ سرجوس کے نام ایک تبلیغی مکتوب مطبوع اولاً ۱۳۱۹ھ المؤید مصر صفحات ۲ تا ۶ ۱۳۲۳ھ [7] مطبوع العقود ص ۲۵۷-۲۶۷ و ص ۲۵۴-۲۸۵ [8] مطبوع در العقود ص ۱۸۲-۱۹۴ [9] یہ تفصیل العقود ص ۵۰-۵۱ سے ماخوذ ہے۔

۱۳- رسالۃ فی اللقاء و ما ورد فیہ فی القرآن وغیرہ (تقریباً بیس ورق)

۱۴- الوصیۃ الکبری[1]

۱۵- وصیۃ لابن المہاجری

۱۶- وصیتہ لابی القاسم التجیبی السبتی یعنی الوصیۃ الصغری[2]۔

۱۷- رسالۃ فی العباس و بلال ایھما افضل

۱۸- قواعد فی خلافۃ الصدیق (ایک جلد)[3]

۱۹- فضائل ابی بکرؓ و عمرؓ علی غیرھما[4]۔

۲۰- رسالۃ فی بیان علو الشیخین و علو المرتضیٰ رضی اللہ عنھم۔

۲۱- قاعدۃ فی فضل معاویۃ رضی اللہ عنہ[5]

۲۲- رسالۃ فیمن یلعن معاویۃ رضی اللہ عنہ[6]

۲۳- رسالۃ فی امر یزید ھل یسب ام لا[7]

۲۴- جواب فی ذی الفقار ھل کان سیفاً لعلی رضی اللہ عنہ

۲۵- رسالۃ تکبیر الاحجار

۲۶- رسالۃ فی راس الحسین[8]

۲۷- جواب فی قولہ خیر القرون الذی وارس

۲۸- مسئلۃ فی محل الشعر والعلوم وغیرھا ھل ھو واحد او متعدد

۲۹- مسئلۃ الشفاعۃ و مسئلۃ الشھادۃ بالاستفاضۃ[9]

۳۰- رسالۃ فی بیان الامر بالمعروف والنھی عن المنکر[10]

۳۱- قاعدۃ فی ان ما کان داعیا الی الفرقۃ والاختلاف یجب النھی عنہ

۳۲- خلاف الامۃ فی العبادات ومذھب اھل السنۃ والجماعۃ[11]

۳۳- قاعدۃ فی توحید اللہ وفعل الشرائع وتنوعھا وتوحید الدین الملی دون الشرعی[12]

۳۴- قاعدۃ اھل السنۃ والجماعۃ فی رحمۃ اھل البدع والمعاصی ومشارکتھم فی صلوٰۃ الجماعۃ[13]

۳۵- قاعدۃ فی ان الاعتقادات تکاد تؤثر فی الاحکام[14]

---

[1] مط۔ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۱۷ تا ۲۶۲ جلد ۱ [2] مط۔ مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۳۱-۲۴۰ جلد اول وملحق القاعدۃ التدمریۃ ص ۱۲۴-۱۴۵۔ یہ مختصر اور جامع وصیت نامہ ۶۹۷ھ میں حافظ قاسم بن محمد برزالیؒ نے امام صاحبؒ پر پڑھا اور اہل علم کی ایک جماعت نے جن میں علامہ شمس الدین محمد ذہبیؒ بھی تھے۔ اس کا سماع کیا (مجموعۃ الرسائل الکبری ص ۲۴۰ جلد ۱) [3] نیز دیکھئے منہاج ص ۲۴۴ اور ۱۳۹ وغیرہ جلد اول وما اخر جلد چہارم [4] مجموعۃ الفتاوی ص ۳۹۰-۴۴ جلد ۴ [5] نیز مختصر الفتاوی المصریۃ ص ۲۸۴-۴۸۰ [6] نیز مجموعۃ الفتاوی ص ۲۱۶، ۲۲۷ جلد ۴ و منہاج ص ۲۰۱-۲۲۰ جلد ۲ [7] یزید کی بابت تحقیقی بحث دیکھئے منہاج ۲۳۸-۲۵۶ جلد ۲ [8] مجموع مط در مجموعہ علمیہ القاہرہ ۱۳۲۳ھ/۱۳۵۲ھ [9] نیز شہادت بالاستفاضۃ پر مختصر گفتگو مجموعۃ الفتاویٰ ص ۴۲-۴۴ جلد ۲) [10] مط۔ الحسبۃ فی الاسلام ص ۴۹-۹۳ و شذرات البلاتین ص ۲۲۵-۲۹۱ [11] مجموعۃ الرسائل المنیریۃ ص ۱۱۵-۱۵۱ جلد ۳ [12] ایضاً [13] مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۹۷-۲۲۶ جلد ۳ قسم ۲ [14] مجموعۃ الرسائل المنیریۃ ص ۱۵۱-۱۶۲ جلد ۳

۳۶- مسئلۃ اتخاذ المسجد لاهل القرآن

۳۷- حل لغز الرشید الفارق وهو منظوم[1]

۳۸- رسالۃ فی المطبقات

۳۹- جواب فی الکتاب الذی هو بیدا لنبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مرضہ[2]

۴۰- قاعدۃ فی الانغماس فی العدو وهل یباح

۴۱- کتاب المهرلاکونیۃ (بادشاہ تاتار ہلاکوخاں کی طرف منسوب سوالات کے جوابات) ایک جلد

۴۲- النهی عن المشارکۃ فی اعیاد النصاری والیهود والقیاد النیران فی المیلاد ونصف شعبان وما یفعل فی عاشوراء من الحبوب

۴۳- رسالۃ فی بیان بیاض الوجوہ وسوادها یوم القیٰمۃ

۴۴- رسالۃ فی عمل اهل الجنۃ وعمل اهل النار

۴۵- فی شری السلاح بتبوک وشرب السویق العقیبۃ واکل التمر بالروضۃ وما یلبس المحرم وزیارۃ الخلیل عقیب الحج وزیارۃ بیت المقدس مطلقاً۔

۴۶- مختصر فی کفر النصیریۃ فی جواز قتال الرافضۃ

۴۷- جواب فی المعیتہ واحکامها[3]۔

۴۸- قاعدۃ فی الرد علی من قال بفناء الجنۃ والنار

۴۹- مسائل وردت فی الوجنۃ اربعین مسئلۃ

۵۰- اجوبۃ فی الوقف فی منقطع الوسط وغیرہا

۵۱- قاعدۃ فی شمول النصوص فی المزائقی

۵۲- رسالۃ فی وجوب العدل علی کل احد فی کل حال۔

۵۳- مناظرات مع المصریین والشامیین وکیف لزمتهم الحجۃ[4]

۵۴- محنۃ ابن تیمیۃ فی سجنہ ودفاع عن نفسہ[5]

---

[1] مطالعۃ العقود ص ۱۳-۲۲ [2] نیز دیکھیے منہاج ص ۲۱۲-۲۱۳ ج ۳ [3] نیز دیکھیے عنوان تفسیر نمبر ۸ [4] اس کتاب کا مخطوطہ نواب سید محمد صدیق حسن خانؒ کے کتاب خانہ میں موجود تھا (العلم الخفاق ص ۱۲) جواب ندوۃ العلماء کی تحویل میں ہے۔ ان خود نوشت روئداد مناظرات کا کچھ حصہ مختلف کتابوں میں طبع بھی ہو گیا ہے کہیں کم کہیں زیادہ ملاحظہ ہو العقود ص ۲۰۶-۲۵۶ ۔ تسعینیہ ص ۲-۴ مجموعہ علمیہ ص ۳۵-۴۶ غایۃ الامانی فی الرد علی النبہانی ص ۲۰۸-۲۹۵ وغیرہ سب سے زیادہ تفصیل آخرالذکر کتاب میں ہے۔

یہ سرگزشت مناظرات متعدد مجالس کی ہے جن کا ایک عجیب پہلو یہ ہے کہ مخالفین جب دلائل کے سامنے لاجواب ہو گئے تو عوام سے اپنی ندامت چھپانے کے لیے ایک جعلی توبہ نامہ تیار کر ڈالا (درد کا منہ) اور اس کو لے اڑے کہ ہم نے ابن تیمیہ کو توبہ کرائی ہے۔ امام ممدوحؒ نے ان تحریروں میں اس افترا کی طرف اشارے کیے اور اس کی حقیقت ملشت ازبام کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کے مخالفین کو ان کے بعد اس بے بنیاد الزام کے دہرانے کی جرأت نہیں ہو سکی۔ چنانچہ سبکیؒ سے لے کر ابن حجر مکیؒ (۹۷۰ھ) تک کسی نے اس توبہ نامے کا نام تک نہیں لیا۔ زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا

ان روئدادوں کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ پر ہونے والے سب اعتراضوں اور افتراؤں کے جواب آپ نے خود ہی پرزور طریقے سے دے کر مخالفوں کو خاموش کرا دیا تھا۔

علاوہ ازیں ایک مناظرہ آپ کا رفاعی صوفیوں سے بھی ہوا تھا جو مجموعۃ الرسائل والمسائل ص ۱۲۲-۱۴۶ جلد اول میں طبع ہو گیا ہے (دیکھیے نمبر ۸) [5] یہ مجموعہ علمیہ طبع ۱۳۲۴ھ ۱۹۵۴ء (القاہرہ) میں ایک عنوان ہے ص ۷۲-۹۵۔

اردو تراجم تصانیف شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ

۱۔ اصولِ تفسیر۔ ناشر المکتبۃ السلفیہ شیش محل روڈ لاہور

۲۔ تفسیر سورۂ اخلاص ۔ محمد شریف عبدالغنی کشمیری بازار لاہور

۳۔ تفسیر معوذتین 〃 〃 〃 〃 〃

۴۔ زیارۃ القبور 〃 〃 〃 〃 〃

۵۔ الفرقان بین اولیاء الشیطان و اولیاء الرحمان 〃 〃 〃

۶۔ درجات الیقین 〃 〃 〃 〃

۷۔ الوصیۃ الکبریٰ 〃 〃 〃 〃

۸۔ الوصیۃ الصغریٰ 〃 〃 〃 〃

۹۔ تفسیر سورۃ الکوثر الہلال بک ایجنسی لاہور

۱۰۔ الوسیلہ 〃 〃 〃 〃

۱۱۔ تفسیر آیت کریمہ 〃 〃 〃 〃

۱۲۔ اتباع الرسول بصحیح المعقول 〃 〃 〃

۱۳۔ الواسطہ بین الخلق والحق 〃 〃 〃

۱۴۔ مناسک حج 〃 〃 〃 〃

۱۵۔ اصحاب صفہ 〃 〃 〃 〃

۱۶۔ فتویٰ شرک شکن 〃 〃 〃 〃

۱۷۔ رفع الملام عن الائمۃ الاعلام } الہلال بک ایجنسی لاہور

۱۸۔ خلافت الامۃ 〃 〃 〃 〃

۱۹۔ افادات ابن تیمیہؒ مکتبہ غزنویہ جھوک دادو لائل پور

(۱۹-۲۳) (یعنی رسالہ التقیہ، زیارت بیت المقدس، قضاء و قدر، سحر جبیل الخ، فقر و فقراء وغیرہ کا ترجمہ)

۲۴۔ رسالہ وجد و سماع (مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی مرحوم)

۲۵۔ مناظرہ ابن تیمیہؒ 〃 〃 〃 〃

۲۶۔ صراط مستقیم (خلاصہ اقتضاء الصراط المستقیم) } ہند بک ایجنسی کلکتہ 〃 〃 〃

۲۷۔ عقیدۂ حمویہ[1]

۲۸۔ عقیدۂ واسطیہ محمدی لاہور ۱۲۹۵ھ

۲۹۔ معارج الوصول[2]

۳۰۔ رسالہ تدمیریہ[3]

۳۱۔ العبودیہ[4]

۳۲۔ ترجمہ الکلم الطیب از مولانا عبدالحمید [illegible] مرحوم حیدرآباد دکن[5]

---

[1] یہ رسالہ کم و بیش نصف صدی قبل مولانا غلام العلی قصوری امرتسریؒ کے ترجمے سے لاہور میں طبع ہوا تھا [2] مدت ہوئی مرحوم رسالہ "محدث" دہلی میں "اصل الاصول" کے عنوان سے قسط وار شائع ہوا تھا [3] مرحوم ماہنامہ "رحیق" لاہور میں بالاقساط طبع ہوا تھا [4] ایک ترجمہ مولانا اصغر علی روحی مرحوم نے "بندگی" کے نام سے کیا تھا اور دوسرا "حقیقت عبودیت" کے نام سے مولانا صدرالدین صاحب اصلاحی کے قلم سے ہے۔ [5] ان کے علاوہ مختلف کتابوں سے جو چھوٹے چھوٹے بعض اقتباسات بھی اردو میں شائع ہوئے۔ مثلاً "حسین و یزید" "صداقت رسول" "مجذوب" وغیرہ

مراجع ومصادر

تنقیح، تحقیق، اضافہ

الابانة — امام ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری ٣٣٠ھ
منیریہ مصر ١٣٤٨ھ

ابجد العلوم — نواب سید محمد صدیق حسن خاں ١٣٠٧ھ
صدیقی بھوپال ١٢٩٥ھ

"ابن حنبل" — محمد ابوزہرہ۔ دارالفکر العربی ١٣٦٧ھ / ١٩٤٧ء

"ابوحنیفہ" — " " " " ١٩٥٥ء

اتحاف النبلاء — نواب سید محمد صدیق حسن خاں
نظامی کانپور ١٢٨٨ھ

الاتقان — حافظ جلال الدین عبدالرحمان سیوطی ٩١١ھ
مصر ١٣٥٤ھ

اجتماع الجیوش الاسلامیہ — حافظ ابن قیم۔ امرتسر ١٣١٤ھ

الاحکام فی اصول الاحکام — حافظ علی بن محمد ابن حزم ٤٥٦ھ
مطبعۃ السعادہ مصر ١٣٤٧ھ

الاحکام فی اصول الاحکام — علی بن محمد الآمدی ٥٨٣ھ
مطبعۃ المعارف مصر ١٣٣٢ھ / ١٩١٤ء

الاحکام السلطانیہ — قاضی ابویعلی محمد بن الحسین الحنبلی ٤٥٨ھ
مصطفی البابی مصر ١٣٥٦ھ / ١٩٣٨ء

الاحکام السلطانیہ — علی بن محمد ماوردی شافعی ٤٥٠ھ
محمودیہ مصر

احکام القرآن — امام احمد بن الحسین البیہقی ٤٥٨ھ
مصر ١٣٧١ھ / ١٩٥١ء

احیاء العلوم — ابوحامد محمد بن محمد الغزالی ٥٠٥ھ
داراحیاء الکتب العربیہ مصر ١٣٧٧ھ / ١٩٥٧ء

اختلاف الحدیث — امام محمد بن ادریس الشافعی ٢٠٤ھ
کتاب الام جلد، کے حاشیہ پر

الاختیارات العلمیہ — امام ابن تیمیہ، فتاوی کے ساتھ ١٣١٩ھ

ارشاد الفحول — امام محمد بن علی الشوکانی ١٢٥٠ھ
مطبعۃ السعادۃ مصر ١٣٢٧ھ

ازالۃ الخفا فارسی — شاہ ولی اللہ دہلوی ١١٧٦ھ
صدیقی بریلی ١٢٨٦ھ

الاشباہ والنظائر النحویہ — حافظ سیوطی
دائرۃ المعارف حیدرآباد ١٣١٠ھ

اصول تفسیر (اردو) — امام ابن تیمیہ دین محمدی پریس لاہور

اصول الفقہ — محمد خضری مرحوم۔ مصر

الاعتصام — ابراہیم بن موسیٰ شاطبی ٧٩٠ھ
مصطفی محمد۔ مصر

اعلام الموقعین — حافظ ابن قیم
منیریہ مصر

الاعلان بالتوبیخ — محمد بن عبدالرحمان السخاوی ۹۰۲ھ
مطبعۃ الترقی ۱۳۴۹ھ

اغاثۃ اللہفان — حافظ ابن قیمؒ
مصطفی البابی مصر ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۹ء

اقامۃ الدلیل — امام ابن تیمیہؒ (فتاوی کے ساتھ ۱۳۲۹ھ)

اقتضاء الصراط المستقیم — امام ابن تیمیہؒ
شرفیہ مصر ۱۳۲۲ھ

الجام العوام عن علم الکلام — امام غزالیؒ

الامتاع والموانسہ — ابوحیان علی بن محمد توحیدی ۴۰۰ھ

انموذج من اعمال الخیرۃ — محمد منیر الدمشقیؒ
منیریہ مصر ۱۳۴۹ھ

الانتقاء فی فضائل الثلاثۃ الائمۃ الفقہاء
حافظ ابوعمر بن عبدالبر القرطبی ۴۶۳ھ
القدسی القاہرہ ۱۳۵۰ھ

ایضاح الدلالۃ — امام ابن تیمیہؒ — منیریہ مصر

ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون
اسماعیل پاشا مطبعۃ البہیہ استنبول ۱۳۶۴ھ / ۱۹۴۵ء

البحر الرائق شرح کنز الدقائق — زین العابدین بن
ابراہیم الحنفی ۹۷۰ھ — میمنہ مصر ۱۳۲۳ھ

البدایہ والنہایہ — حافظ ابوالفداء اسماعیل ابن کثیر ۷۷۴ھ
مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۲ء

البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع — محمد بن
علی الشوکانی — مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۴۸ھ

بغیۃ الوعاۃ — حافظ سیوطی — مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۶ھ

التاج المکلل — نواب صدیق حسن صدیقی بھوپال ۱۲۹۹ھ

تاریخ بغداد — احمد بن علی الخطیب البغدادی ۴۶۳ھ
مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۴۹ھ

تاریخ الجہمیۃ والمعتزلۃ — جمال الدین قاسمی ۱۳۲۲ھ
المنار مصر ۱۳۳۱ھ

تبیین کذب المفتری — علی بن الحسن ابن عساکر دمشقی ۵۷۱ھ
مطبعۃ التوفیق دمشق ۱۳۴۷ھ

تحفۃ الاحوذی شرح جامع ترمذی — مولانا عبدالرحمان
مبارکپوریؒ ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۵ء — جید برقی پریس ۱۳۵۳ھ

تحفۃ النظار — محمد بن عبداللہ ابن بطوطہ ۷۷۱ھ
پیرس ۱۸۵۸ء

التدمریہ — امام ابن تیمیہؒ — حسینیہ مصر ۱۳۲۵ھ

التذکار — محمد بن احمد القرطبی صاحب التفسیر ۶۷۱ھ

تذکرہ (اردو) — مولانا ابوالکلام آزادؒ
البلاغ پریس کلکتہ

تذکرۃ الحفاظ — حافظ ذہبیؒ
دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۴ھ

الترغیب والترہیب — امام عبدالعظیم بن عبدالقوی ۶۵۶ھ
المطبعۃ الشرفیہ مصر ۱۳۲۴ھ

تسعینیہ — امام ابن تیمیہؒ (فتاوی کے ساتھ)

التعلیقات السنیہ — مولانا محمد عبدالحی لکھنوی

تعلیق مسند امام احمد — احمد محمد شاکر مرحوم
دار المعارف مصر

تعلیقات الملل والنحل — اُستاذ احمد فہمی محمد
مطبعۃ حجازی القاہرہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۸ء

تفسیر ابن جریر — امام محمد بن جریر الطبری ۳۱۰ھ
میمنیہ مصر ۱۳۲۱ھ

تفسیر ابن کثیر — حافظ ابن کثیرؒ ۔ المنار مصر

تفسیر بحر المحیط — ابو حیان محمد بن یوسف نحوی ۷۴۵ھ
مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۸ھ

تفسیر سورۃ الاخلاص — امام ابن تیمیہؒ — منیریہ مصر ۱۳۵۲ھ

تفسیر سورۃ النور — امام ابن تیمیہؒ — منیریہ مصر ۱۳۴۳ھ

تفسیر کبیر — امام محمد بن عمر رازی ۶۰۶ھ
حسینیہ مصر ۱۳۲۷ھ

تفسیر کشاف ۔ محمود بن عمر الزمخشری ۵۳۸ھ
بولاق مصر ۱۳۱۸ھ

تفسیر المنار — علامہ سید رشید رضا ۱۳۵۴ھ
المنار مصر

تقصار جیود الاحرار — نواب صدیق حسنؒ
شاہجہانی بھوپال ۱۲۹۸ھ

تلخیص الحبیر — حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
انصاری دہلی ۱۳۱۵ھ

تنبیہ النبیہ والغبی — احمد بن ابراہیم نجدی ۱۳۲۹ھ
در مجموعۃ الرد الوافر ص ۲۲۳

تنقیح الرواۃ فی تخریج احادیث المشکوۃ — مولانا احمد حسن
دہلوی ۱۳۳۸ھ ۔ انصاری دہلی ۱۳۲۵ھ

التوسل والوسیلہ — امام ابن تیمیہؒ — المنار مصر

تہذیب تاریخ دمشق لابن عساکر — عبدالقادر بن احمد
بدران ۱۳۴۶ھ — مطبعۃ الروضہ الشام ۱۳۳۲ھ

تہذیب التہذیب — حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی ۸۵۲ھ
دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۲۶ھ

جامع بیان العلم وفضلہ — امام یوسف بن عبدالبر ۴۶۳ھ
منیریہ مصر (تاریخ ندارد)

الجامع لاحکام القرآن — محمد بن احمد القرطبی ۶۷۱ھ
دار الکتب مصریہ ۱۳۵۳ھ

جامع ترمذی — امام محمد بن عیسیٰ الترمذی ۲۷۹ھ
مجتبائی دہلی

جلاء العینین — خیر الدین نعمان بن محمود الوسی ۱۳۱۷ھ
بولاق ۱۲۹۸ھ

جواب اہل العلم والایمان — امام ابن تیمیہؒ
مطبعۃ التقدم مصر ۱۳۲۲ھ

الجواب الباہر فی زوار المقابر — امام ابن تیمیہؒ
المطبعۃ السلفیہ مصر ۱۳۴۶ھ

الجواب الصحیح — امام ابن تیمیہؒ — مطبعہ نیل مصر ۱۳۲۲ھ

الجواہر المضیئہ — عبدالقادر بن احمد القرشی ۷۷۵ھ
حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ

جہد القریحہ — حافظ سیوطیؒ — القاہرہ ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء

حاشیہ شرح عمدۃ الاحکام — محمد منیر دمشقی
منیریہ مصر ۱۳۴۲ھ

حجۃ اللہ البالغہ — شاہ ولی اللہ ۱۱۷۶ھ
منیریہ مصر ۱۳۵۲ھ

الحرکۃ الفکریہ فی مصر — ڈاکٹر عبداللطیف حمزہ

حسن المحاضرہ — حافظ سیوطی — السعادہ مصر ۱۳۲۱ھ

حیوۃ الحیوان — محمد بن موسیٰ دمیری ۸۰۸ھ
مطبعہ مصطفیٰ محمد مصر ۱۳۵۶ھ

حیات امام احمد بن حنبلؒ (اردو)
المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۶ء

الخطط والآثار — احمد بن علی مقریزی ۸۴۵ھ
بولاق ۱۲۷۰ھ

خلق افعال العباد — امام محمد بن اسماعیل البخاری ۲۵۶ھ
انصاری دہلی ۱۳۰۶ھ (ایک مجموعہ میں)

الدرر الکامنہ — حافظ ابن حجرؒ
دائرۃ المعارف ۱۳۴۹ھ

الدیباج المذہب — ابراہیم بن علی ابن فرحون مالکی ۷۹۹ھ
مصر ۱۳۵۱ھ

دیوان ابن فارض — عمر بن علی ابن الفارض ۶۳۲ھ بیروت

دفع شبہۃ التشبیہ — حافظ ابن الجوزی ۵۹۷ھ
مطبعۃ الترقی دمشق ۱۳۴۵ھ

ذیل طبقات الحنابلہ — حافظ عبدالرحمان بن احمد
ابن رجب ۷۹۵ھ
مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مصر ۱۳۷۲ھ ۱۹۵۲ء

ذیول تذکرۃ الحفاظ — محمد بن فہد (۸۷۱ھ) حافظ
سیوطی وغیرہ، مطبعۃ التوفیق ۱۳۴۷ھ

الرد علی الاخنائی — امام ابن تیمیہؒ
(الرد علی البکری کے حاشیہ پر)

الرد علی البکری — امام ابن تیمیہؒ
مطبعہ سلفیہ مصر ۱۳۴۶ھ

الرد علی المنطقیین — امام ابن تیمیہؒ
مطبعہ قیمہ بمبئی ۱۳۶۸ھ ۱۹۴۹ء

الورد الوافر — محمد بن ابی بکر الشافعی ۸۴۲ھ
کردستان علمیہ مصر ۱۳۲۹ھ

الرسالہ — امام شافعی — مصطفی البابی مصر ۱۳۵۸ھ

رسالۃ فی اثبات الاستواء والفوقیہ — عبداللہ بن
یوسف جوینی ۴۳۸ھ

در مجموعۃ الرسائل المنیریہ جلد ۱ مصر ۱۳۴۳ھ

رسالۃ فی العقل والروح — امام ابن تیمیہؒ
مجموعۃ الرسائل المنیریہ جلد ۲

الرسالۃ القبرصیۃ — امام ابن تیمیہؒ

رسالۃ القتال مع الکفار الخ — امام ابن تیمیہؒ

رسالہ قشیریہ — امام عبدالکریم بن ہوازن القشیری ۴۶۵ھ
مصطفی البابی مصر ۱۳۵۹ھ ۱۹۴۰ء

رسالہ محنۃ ابن تیمیہؒ — امام ابن تیمیہؒ

الرسالۃ المستطرفۃ — محمد بن جعفر کتانی ۱۳۴۵ھ
طبع کراچی ۱۳۷۹ھ ۱۹۶۰ء

الرسالۃ المدنیہ فی المجاز والحقیقہ — امام ابن تیمیہؒ
(اجتماع الجیوش کے ساتھ)

روضۃ المحبین — حافظ ابن قیمؒ
مطبعۃ الترقی دمشق ۱۳۴۹ھ

زاد المعاد — حافظ ابن قیمؒ المطبعۃ المصریہ ۱۳۴۷ھ ۱۹۲۸ء

زغل العلم والطلب — منسوب الی الذہبی
مطبعۃ التوفیق دمشق ۱۳۴۷ھ

سبعینیہ — امام ابن تیمیہؒ
(فتاوی جلد ۵ کے ساتھ)

سلطان الہند محمد شاہ بن تغلق (اردو) آغا مہدی حسن
ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد

سلسلۃ العسجد — نواب محمد صدیق حسن ۱۳۰۷ھ
شاہجہانی بھوپال ۱۲۹۲ھ

سنن ابوداؤد — امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث ۲۷۵ھ
(عون المعبود کے ساتھ مطبوع)

سنن نسائی امام احمد بن شعیب نسائی ۳۰۳ھ
المکتبۃ السلفیہ لاہور ۱۳۷۶ھ ۱۹۵۶ء
السیاستہ الشرعیہ امام ابن تیمیہؒ خیریہ مصر ۱۳۲۲ھ
الشافعی محمد ابوزہرہ
مطبوعہ احمد مخیمر ۱۳۶۷ھ ۱۹۴۸ء
شرح تنقیح الفصول احمد بن ادریس قرافی ۶۸۴ھ
خیریہ مصر ۱۳۰۶ھ
شرح حدیث النزول امام ابن تیمیہؒ (امرتسر)
شرح العقیدۃ الاصفہانیہ امام ابن تیمیہؒ
(فتاوی جلد ۵ کے ساتھ)
شرح مہذب امام یحیٰی بن شرف النووی ۶۷۶ھ
شرح نخبۃ الفکر حافظ ابن حجر عسقلانیؒ
مجتبائی دہلی ۱۳۳۰ھ
شذرات البلاتین مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مصر ۱۳۷۵ھ ۱۹۵۶ء
شذرات الذہب عبدالحی بن العماد حنبلی ۱۰۸۹ھ
القدسی مصر ۱۳۵۱ھ
شفاء العلیل حافظ ابن القیمؒ
مطبعۃ حسینیہ مصر ۱۳۲۳ھ
الشفاء فی حقوق المصطفیٰ قاضی عیاض بن موسیٰ
اندلسی ۵۴۴ھ۔ صدیقی بریلی (۱۳۰۴ھ)
صحیح بخاری امام محمد بن اسماعیل البخاریؒ ۲۵۶ھ
اصح المطابع دہلی
صحیح مسلم امام مسلم (۲۶۱ھ) رحمہ اللہ تعالیٰ
اصح المطابع دہلی ۱۳۴۹ھ
الصواعق المرسلہ حافظ ابن القیمؒ
المطبعۃ السلفیہ مصر ۱۳۴۸ھ

صون المنطق والکلام حافظ سیوطیؒ
القاہرۃ ۱۳۶۶ھ ۱۹۴۷ء
صیانۃ الانسان مولانا محمد بشیر سہسوانی ۱۳۲۶ھ
المنار مصر
صید الخاطر حافظ ابن الجوزیؒ
الخانجی مصر ۱۳۴۵ھ ۱۹۲۷ء
الضوء اللامع محمد بن عبدالرحمان السخاوی ۹۰۲ھ
القدسی: القاہرہ ۱۳۵۳ھ
طبقات الحنابلہ قاضی ابوالحسین محمد بن ابی یعلیٰ (۵۲۶ھ)
مطبعۃ السنۃ المحمدیہ مصر
طبقات الشافعیۃ الکبریٰ عبدالوہاب بن علی السبکی ۷۷۱ھ
حسینیہ مصر ۱۳۲۴ھ
طبقات الصوفیۃ الکبریٰ عبدالوہاب بن احمد
شعرانی (۹۷۳ھ) مصر
ظہر الاسلام احمد امین ۱۳۵۵ھ
العرف الشذی مولانا انور شاہؒ ۱۳۵۲ھ
عقد الجید شاہ ولی اللہ مجتبائی دہلی ۱۳۴۴ھ
العقود الدریہ ابن عبدالہادیؒ
مطبعۃ حجازی قاہرہ ۱۳۵۶ھ ۱۹۳۸ء
العلم الخفاق نواب سید محمد صدیق حسنؒ
شاہجہانی بھوپال ۱۲۹۴ھ
عون المعبود شرح سنن ابی داؤد
مولانا محمد شمس الحق ڈیانویؒ ۱۳۲۹ھ
انصاری دہلی ۱۳۲۲ھ
غایۃ الامانی ابوالمعالی السلامی الشافعی
طبع مصر تاریخ تصنیف ۱۳۲۵ھ

غنیۃ الطالبین — شیخ عبدالقادر جیلانی سنہ ۵۶۱ھ
صدیقی لاہور سنہ ۱۳۰۹ھ

غیث الغمام — مولانا عبدالحی لکھنوی سنہ ۱۳۰۴ھ
علوی لکھنؤ سنہ ۱۳۰۱ھ

فتاوی ابن تیمیہ — کردستان علمیہ
مصر سنہ ۱۳۲۹ھ

فتاوی عزیزیہ — شاہ عبدالعزیز دہلوی سنہ ۱۲۳۹ھ
مجتبائی سنہ ۱۳۱۱ھ

فتح الباری شرح صحیح بخاری
حافظ احمد بن علی ابن حجر عسقلانی سنہ ۸۵۲ھ
انصاری دہلی سنہ ۱۳۰۳ھ

الفرق بین الفرق — امام عبدالقاہر بغدادی سنہ ۴۲۹ھ
مصر سنہ ۱۳۲۸ھ

الفصل فی الملل والنحل — حافظ علی بن
احمد ابن حزم سنہ ۴۵۶ھ
مطبعۂ ادبیہ مصر سنہ ۱۳۱۷ھ

فوات الوفیات — محمد بن شاکر الکتبی سنہ ۷۶۴ھ
بولاق سنہ ۱۲۸۳ھ

الفوائد البہیہ — مولانا عبدالحی یوسفی لکھنؤ

فیصل التفرقہ — امام غزالی
مصر سنہ ۱۳۱۹ھ

فہرست ابن ندیم — محمد بن اسحاق البغدادی
رحمانیہ مصر سنہ ۱۳۴۸ھ

فیض الباری — مولانا انور شاہ
حجازی قاہرہ سنہ ۱۳۵۷ھ

القواعد الفقہیۃ النورانیہ — امام ابن تیمیہ

القول الجلی — محمد بن احمد الحنفی سنہ ۱۲۰۰ھ
در مجموعۃ الرد الوافر ص ۱۰

کتاب الاسماء والصفات — حافظ ابوبکر احمد
بن الحسین البیہقی سنہ ۴۵۸ھ
انوار احمدی الہ آباد سنہ ۱۳۱۳ھ

کتاب الام — امام محمد بن ادریس الشافعی
بولاق مصر سنہ ۱۳۲۶ھ

کتاب الاموال — ابوعبید قاسم بن
سلام سنہ ۲۲۴ھ

کتاب الانتصار والرد علی الراوندی
عبدالرحیم بن محمد الخیاط سنہ ۳۰۰ھ

کتاب الایمان — امام ابن تیمیہؒ
مصر سنہ ۱۳۲۵ھ

کتاب التوحید — حافظ محمد بن اسحاق ابن
خزیمہ سنہ ۳۱۱ھ منیریہ مصر

کتاب الروح — حافظ ابن القیمؒ
دائرۃ المعارف سنہ ۱۳۵۷ھ

کتاب السنہ — عبداللہ بن امام احمد سنہ ۲۹۰ھ
المطبعۃ السلفیہ
مکہ مکرمہ سنہ ۱۳۴۹ھ

کتاب العلو — حافظ ذہبیؒ

انصاری دہلی ۱۳۰۶ھ

مجموعہ اعلام اہل العصر میں

کشف الاسرار شرح اصول بزدوی

عبدالعزیز بخاری حنفی ۷۳۰ھ

آستانہ ۱۳۰۷ھ

کشف الظنون — حاجی خلیفہ مصطفیٰ بن

عبداللہ ۱۰۶۷ھ

استنبول ۱۳۶۰ھ / ۱۹۴۱ء

الکشف عن مناہج الادلہ

ابن رشد الحفید ۵۹۵ھ

کنوز الحقائق — عبدالرؤف مناوی ۱۰۳۱ھ

مصر ۱۳۵۰ھ

(الجامع الصغیر سیوطی کے حاشیہ پر)

الکواکب الدریہ — شیخ مرعی بن یوسف

حنبلی ۱۰۳۳ھ

در مجموعہ الرد الوافر ص ۱۳۷

لسان المیزان — حافظ ابن حجر عسقلانیؒ

دائرۃ المعارف حیدرآباد ۱۳۲۹ھ

"مالک" — الزہرہ

مطبعہ احمد مخیمر ۱۹۵۲ء

المبسوط — محمد بن احمد سرخسی ۴۹۰ھ

مصر ۱۳۲۴ھ

مجلۃ المجمع العلمی العربی (دمشق کا ادبی ماہنامہ)

مجموعہ تفسیر ابن تیمیہؒ

مطبعہ قیمہ بمبئی ۱۳۷۴ھ / ۱۹۵۴ء

مجموعۃ الرسائل الصغری

امام ابن تیمیہؒ

مجموعۃ الرسائل الکبری — امام ابن تیمیہؒ

مطبعہ شرفیہ مصر ۱۳۲۳ھ

مجموعۃ الرسائل والمسائل — امام ابن تیمیہؒ

المنار مصر

المحلی — حافظ ابن حزم

منیریہ مصر ۱۳۴۷ھ

مختصر طبقات الحنابلہ — محمد بن عبدالقادر

نابلسی ۷۹۷ھ

مطبعۃ الاعتدال دمشق ۱۳۵۰ھ

مدارج السالکین — حافظ ابن القیمؒ

المنار مصر ۱۳۳۱ھ

المدخل — عبدالقادر بن احمد بدرانؒ منیریہ مصر

مراتب الاجماع — حافظ ابن حزم

القدسی ۱۳۵۷ھ

۱۰۱۴ھ

مرقاۃ شرح مشکوٰۃ — علی بن سلطان محمد القاری

مطبعہ میمنیہ مصر ۱۳۰۹ھ

مروج الذہب — ابوالحسن علی بن الحسین

المسعودی ۳۴۶ھ

مطبعہ بہیہ مصر ۱۳۴۶ھ

المستصفی — امام غزالی

مطبعہ مصطفیٰ محمد سنہ ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۷ء

مسلم الثبوت — محب اللہ بن عبدالشکور سنہ ۱۱۱۹ھ

انصاری دہلی سنہ ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۹ء

مسند امام احمد بن حنبل — امام احمد بن محمد بن حنبل سنہ ۲۴۱ھ

دار المعارف مصر بتحقیق احمد شاکرؒ

مسوی شرح مؤطا — حضرت شاہ ولی اللہؒ

مکتبہ سلفیہ مکہ مکرمہ سنہ ۱۳۵۱ھ

مشکوٰۃ المصابیح — محمد بن عبداللہ الخطیب

معالم السنن — حمد بن محمد الخطابی سنہ ۳۸۸ھ

مطبعہ علمیہ حلب سنہ ۱۳۵۱ھ / ۱۹۳۲ء

معجم الادباء — یاقوت بن عبداللہ رومی الحموی سنہ ۶۲۶ھ

دار المامون مصر سنہ ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۶ء

معجم المطبوعات — یوسف الیان سرکیس

مطبعہ سرکیس مصر سنہ ۱۳۴۶ھ / ۱۹۲۸ء

المغنی — عبداللہ بن احمد ابن قدامہ مقدسی سنہ ۶۲۰ھ

المنار مصر سنہ ۱۳۴۸ھ

مقالات الاسلامیین — ابوالحسن اشعری سنہ ۳۳۰ھ

النہضۃ المصریہ سنہ ۱۳۶۹ھ / ۱۹۵۰ء

مقدمہ اصول تفسیر — امام ابن تیمیہؒ

دمشق سنہ ۱۳۵۵ھ

مقدمات الممہدات — محمد بن احمد ابن رشد الحفید سنہ ۵۹۵ھ

مطبعہ خیریہ سنہ ۱۳۲۴ھ

(مدونہ امام مالکؒ کے ساتھ)

مقدمہ الباعث الحثیث — محمد عبدالرزاق حمزہ

مصر سنہ ۱۳۷۰ھ / ۱۹۵۱ء

مکتوبات امام ربانی — شیخ احمد بن عبدالاحد السرہندی سنہ ۱۰۳۴ھ

نول کشور لکھنؤ سنہ ۱۹۱۳ء

الملل والنحل — محمد بن عبدالکریم شہرستانی سنہ ۵۴۸ھ

مطبعہ حجازی القاہرہ سنہ ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۸ء

المنتظم — حافظ عبدالرحمٰن بن علی ابن الجوزی سنہ ۵۹۷ھ

دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن سنہ ۱۳۵۷ھ

المنتقی — امام عبدالسلام ابن تیمیہ سنہ ۶۵۲ھ

فاروقی دہلی سنہ ۱۲۹۶ھ

المنتقی شرح مؤطا — ابوالولید سلیمان بن خلف الباجی سنہ ۴۹۴ھ

مطبعۃ السعادۃ مصر سنہ ۱۳۳۲ھ

المنقذ من الضلال — امام غزالیؒ

مطبعہ عطایا مصر

منہاج السنۃ — امام ابن تیمیہؒ
بولاق مصر ۱۳۲۲ھ

موافقۃ صحیح المنقول لصریح المعقول
(منہاج السنۃ کے حاشیہ پر)

موطا امام مالک — امام مالک بن انسؒ ۱۷۹ھ
مجتبائی ۱۳۰۷ھ

نزہۃ الخواطر — مولانا سید عبدالحی مرحوم ناظم
ندوۃ العلماء لکھنؤ حیدرآباد دکن

نقض المنطق — امام ابن تیمیہؒ

نکت الہمیان — صلاح الدین خلیل بن ایبک
صفدی ۷۶۴ھ طبع مصر

الوابل الصیب — حافظ ابن قیمؒ
منیریہ مصر

وفیات الاعیان — احمد ابن خلکان ۶۸۱ھ
میمنیہ مصر ۱۳۱۰ھ

ہدایۃ الحیاری — حافظ ابن القیمؒ
مطبعۃ التقدم مصر ۱۳۲۳ھ

ہدایۃ السائل — نواب صدیق حسن خان
شاہجہانی بھوپال ۱۲۹۲ھ

اشاریے

کاوش

(حافظ) عبد الرحمن گوہڑوی

ملاحظات

- کتاب میں مذکور نام، کنیت، لقب یا نسبت کو علیٰ ما اصل قرار دے کر صفحات اس کے سامنے دیے گئے ہیں لہٰذا جہاں صفحات درج نہ ہوں وہاں قوسین (   ) میں دیے ہوئے مقامات ملاحظہ فرمایئے۔
- جس کسی نام کے متعلق کسی طرح کی کوئی معلومات کتاب میں آئی ہیں ان صفحات پر خط دے دیا گیا ہے۔
- جو وفیات وغیرہ کتاب میں رہ گئی تھیں ان سے جن کا پتہ مل سکا ہے اشاریے میں دے دی گئی ہیں۔

اشخاص و اعلام

الف

فرق و اقوام

الف

ب - ت - ث

ج

اماکن

الف

ب

پ

ت

ج-چ

ح

خ

مذہبیات میں خطبات و مواعظ کی بہت سی کتابیں آپ کی
نظر سے گذری ہوں گی۔ مختصر سے مختصر بھی اور ضخیم بھی،

— لیکن —

کامل تین جلد

اسلامی خطبات

مصنفہ : مولانا عبدالسلام بستوی رحمہ اللہ

بعض خصوصیتوں میں ان سب سے منفرد ہے کیونکہ اس میں :-

- زندگی بھر پیش آمدہ مواقع کی نسبت سے مذہبی اخلاقی اور معاشرتی مسائل پر خطبات موجود ہیں
- درج شدہ قصص اور واقعات پر اعتماد کیا جا سکتا ہے۔
- مضامین متنوع اور استناد میں سب کتابوں سے منفرد نیز موقع محل کی مناسبت سے اخلاقی اور مذہبی اشعار
- رمضان المبارک، عید الفطر، عید الاضحیٰ، محرم الحرام اور ربیع الاول پر خاص خطبے

آفسٹ سفید کاغذ * ونڈا ئیک آفسٹ طباعت * ولایتی کپڑے کی جلد

جلد اول ۶۶ خطبے ۷۲۸ صفحات
جلد دوم ۵۰ خطبے ۷۴۰ صفحات
جلد سوم ۲۰ خطبے ۳۵۴ صفحات

المکتبۃ السلفیۃ

شیش محل روڈ ○ لاہور ○ پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم